БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

25

ISSN 0320—0213

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК ДВАДЦАТЬ ПЯТЫЙ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА ● 1984

СОДЕРЖАНИЕ

Евсевий Памфил. Церковная история *(продолжение)* 5
Архиепископ Лоллий. Александрия и Египет *(окончание)*. . . . 57
Архиепископ Михаил. Церковь и Евхаристия в православном сопоставлении 154
Вл. Лосский. Каппадокийцы. 161
Тертуллиан. Апология 169
Профессор Д. П. Огицкий. К истории виленских мучеников . . . 226
Игумен Макарий. Всероссийский митрополит Афанасий 247
Монахиня Игнатия. Гимнографическое творчество преподобного Андрея Критского 260
В. А. Никитин. Слава и щит Руси 276
Профессор А. И. Георгиевский. Догмат о Воскресении в эпоху Вселенских Соборов 321

CONTENTS

Eusebius of Pamphilus. Ecclesiastical History (*continued*) . . . 5
Archbishop Lolliy. Alexandria and Egypt (*concluded*) 57
Archbishop Mikhail. Correlation of the Church and the Eucharist in Orthodox Understanding 154
Vl. Lossky. Cappadocians 161
Tertullian. Apology 169
Prof. D. P. Ogitsky. The Story of the Vilna Martyrs 226
Hegumen Makariy. Metropolitan Afanasiy of All Russia . . . 247
Sister Ignatia. Hymnody of St. Andrew of Crete 260
V. A. Nikitin. The Glory and Shield of Russ 276
Prof. A. I. Georgievsky. Dogma on the Resurrection of the Dead in the Epoch of the Ecumenical Councils 321

© ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ СБОРНИКА «БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ»

Председатель редколлегии — митрополит Ленинградский и Новгородский **Антоний**

Члены редколлегии:

Архиепископ Волоколамский **Питирим,** профессор Московской Духовной Академии, председатель Издательского отдела Московского Патриархата

Архиепископ Тамбовский и Мичуринский **Михаил**

Архиепископ Выборгский **Кирилл,** ректор Ленинградской Духовной Академии

Архиепископ Вологодский и Великоустюжский **Михаил,** профессор Ленинградской Духовной Академии

Епископ Уфимский и Стерлитамакский **Анатолий**

Епископ Дмитровский **Александр,** ректор Московской Духовной Академии

Николай Успенский, заслуженный профессор Ленинградской Духовной Академии

Протоиерей **Николай Гундяев,** профессор Ленинградской Духовной Академии

Протоиерей **Иоанн Белевцев,** профессор Ленинградской Духовной Академии

Протоиерей **Василий Стойков,** профессор Ленинградской Духовной Академии

Михаил Иванов, профессор, проректор Московской Духовной Академии

Алексей Осипов, профессор Московской Духовной Академии

Профессор **Дмитрий Огицкий**

Архимандрит **Иннокентий (Просвирнин),** преподаватель Московской Духовной Академии, заместитель главного редактора «Журнала Московской Патриархии»

Алексей Буевский, ответственный секретарь Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата

Вячеслав Овсянников, ответственный секретарь редакции «Журнала Московской Патриархии»

Павел Уржумцев, заместитель главного редактора «Журнала Московской Патриархии»

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ ЕВСЕВИЯ ПАМФИЛА*

КНИГА ПЯТАЯ

Епископ Римской Церкви Сотир скончался на восьмом году своего епископства. Преемником его стал Елевферий, двенадцатый, считая от апостолов, епископ. Шел 17-й год царствования императора Антонина Вера[1], когда в некоторых областях вспыхнуло страшное гонение на нас: по городам поднялся на нас народ. Что мучеников было неисчислимое множество, об этом можно догадаться по событиям, случившимся в одном народе; потомству сообщено о них в записи, и они воистину достойны остаться незабвенными. (2) Сочинение, в котором они полностью изложены, мы целиком поместили в «Сборнике о мучениках», целью которого был не только рассказ, но и поучение. Теперь же я выберу оттуда то, что имеет отношение к нынешнему труду.

(3) Другие в своих исторических повествованиях обязательно пишут о воинских победах, о трофеях, о подвигах военачальников и доблести воинов, запятнанных кровью и убийствами, совершенными ради своих детей, родины и всякого богатства. Наше слово, повествующее о том, как жить в Боге, запишет на вечных скрижалях тех, кто вел мирную войну за мир своей души и мужественно сражался за истину, а не за родину, за веру, а не за близких. Оно возгласит непреходящую память о сопротивлении борцов за веру, об их многострадальном мужестве, о победе над демонами и незримыми противниками и о венцах, за все это полученных.

1

Галлия была той страной, где устроилось поприще для описываемых событий; ее славные метрополии Лугдун и Виенна превосходят прочие тамошние города. Через оба города проходит река Родан[2], обильно орошающая всю страну. (2) Церкви этих двух городов, известные и славные, отправили запись о мучениках Церквам в Асии и Фригии. Они так рассказывают о том, что́ у них происходило (привожу их собственные слова):

(3) «Рабы Христовы, живущие в Виенне и Лугдуне, в Галлии, братьям в Асии и Фригии, имеющим одинаковую с нами веру и надежду

---

* *Продолжение.* Начало в «Б. тр.», сб. 23, с. 119—153, и сб. 24, с. 97—138.

Данный труд известного церковного историка Евсевия Памфила (епископа Кесарийского, жившего между 260 и 340 гг.) написан в то время, когда христианская церковная история как наука начала лишь формироваться, когда многие, ныне установившиеся в ней понятия были еще не определены или неизвестны, и потому суждения автора, в частности, о каноне книг Священного Писания и о некоторых догматических положениях, отражают точку зрения христиан первой половины IV века.— *Ред.*

на искупление, — мир, радость и слава от Бога Отца и Христа Иисуса, Господа нашего». (4) Затем, после некоторого предисловия, они так начинают свой рассказ:

«Какое было здесь притеснение, какое неистовое негодование у язычников на святых, что́ претерпели блаженные мученики, мы в точности и рассказать не в силах, и описать не сможем. (5) Со всей силой обрушился на нас враг, подготовляя свое неизбежное пришествие в будущем. Он всё пустил в ход: натравливал на нас и приучал к травле на рабов Божиих. Нас не только не пускали в дома, бани и на рынок; (6) нам вообще было запрещено показываться где бы то ни было, но ополчилась на них благодать Божия; она укрепила слабых, ею противопоставлен оплот крепкий, принявший на себя весь натиск лукавого; люди эти шли навстречу врагу, выдержали всяческое поношение и пытки; считая многое малым, спешили они ко Христу, воистину показав, что «нынешние временные страдания ничего не сто́ят в сравнении с той славой, которая откроется в нас».

(7) Сначала они мужественно выдерживали нападение черни, устремившейся скопом и толпами: на них кричали, их били, волокли, грабили, в них швыряли камнями, заключали в тюрьму, поступали, как озверевшая толпа любит поступать с врагами и неприятелем. (8) По приказу трибуна[3] и городских властей их вывели на площадь и допросили в присутствии всей толпы. Они исповедали свою веру и были заключены в тюрьму до приезда легата[4].

(9) Потом их привели к нему. Он обошелся с ними со всей жестокостью, обычной по отношению к нам. Тогда Веттий Эпагаф, один из братьев, достигший полноты любви к Богу и ближнему, ведший жизнь, столь безукоризненную, что его, юношу, приравняли к старцу-пресвитеру Захарии (он поступал по всем заповедям и уставам Господним беспорочно, не медлил всячески послужить ближнему, имел великую ревность к Богу и горел духом), не вынес такого безрассудного суда и потребовал, чтобы выслушали его защиту братьев, ибо нет у нас ни безбожия, ни нечестия. (10) Окружавшие кафедру осыпали его бранью — а был он человеком известным; легат, раздраженный столь законно предъявленным требованием, только спросил, не христианин ли он. Эпагаф громко и ясно исповедал свою веру и сам получил жребий мученика. Его прозвали утешителем христиан, он же в самом себе имел утешителя: дух Захарии проявлен им в полноте любви; он предпочел выступить на защиту братьев и положить за них душу свою. Он был и остался настоящим учеником Христовым, который следует за Агнцем, куда бы Он ни повел его.

(11) Тут среди остальных обнаружилось различие: одни были готовы к мученичеству и со всей охотой произносили исповедание веры. Оказались, однако, и не готовые, без опыта, еще слабые, не могшие выдержать этого напряженного великого состязания. Таких отпавших было человек десять. Они доставили нам великое огорчение и неизмеримую скорбь и надломили мужественную решимость у тех, кто еще не был схвачен и кто, хотя и с великим страхом, но помогал мученикам и не оставлял их. (12) Тут мы все были поражены ужасом, потому что темен был исход их исповедания; мы не страшились пыток, но, видя предстоящий конец, боялись, как бы кто не отпал.

(13) Каждый день хватали тех, кто был достоин восполнить число

мучеников; из двух упомянутых Церквей забрали людей, самых деятельных, на которых Церкви, по существу, и держались. (14) Захватили и некоторых наших рабов-язычников; легат именем власти приказал всех нас разыскивать. Они, испугавшись пыток, которые на их глазах терпели святые, и поддавшись уговорам воинов, оболгали нас и дали по козням сатанинским ложные показания: у нас Фиестовы пиры, Эдиповы связи[5] и вообще такое, о чем нам не то что говорить, но и думать нельзя; нельзя и поверить, чтобы такое бывало когда-либо у людей. (15) Когда эти слухи распространились, все озверели; даже те, кто раньше был к нам скорее расположен в силу дружеских связей, в ярости на нас скрежетали зубами. Сбылось слово Господа нашего: «Придет время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу». (16) Теперь святые мученики терпели пытки, которые невозможно описать. Сатана всячески старался, чтобы их устами произнесено было богохульное слово.

(17) Весь неистовый гнев и толпы, и легата, и солдат обрушился на Санкта, диакона из Виенны; на Матура, недавно крестившегося, но доброго борца; на Аттала, пергамца родом, всегда бывшего опорой и оплотом здешних христиан, и на Бландину: на ней Христос показал, что ничтожное, незаметное и презренное у людей у Бога прославлено за любовь к Нему, проявленную не напоказ, а в действии. (18) Боялись за нее все: и мы, и ее земная госпожа, сама бывшая в числе исповедников, считали, что у Бландины, по ее телесной слабости, не хватит сил на смелое исповедание. Она же исполнилась такой силы, что палачи, которые, сменяя друг друга, всячески ее мучили с утра до вечера, утомились и оставили ее. Они признавались, что побеждены, и не знали, что еще делать; они удивлялись, как Бландина еще живет, хотя все тело у нее истерзано и представляет собой сплошную зияющую рану. По их утверждению, пытки одного вида достаточно, чтобы человек испустил дух,— не надо стольких и таких. (19) Но блаженная, как настоящий борец, черпала новые силы в исповедании: она восстанавливала их, отдыхала, не чувствовала боли, повторяя: «Я христианка, у нас не делается ничего плохого».

(20) И Санкт мужественно переносил страдания, которые были сверх всех человеческих сил и которыми умучивали его люди. Беззаконники надеялись услышать от него недолжное слово, вырванное непрерывными тяжкими пытками, но так тверд был он в своем отпоре, что даже не назвал ни своего имени, ни национальности, ни родного города, не сказал, раб он или свободный; на все вопросы он отвечал по-латыни: «Я христианин». Вместо имени, вместо города, вместо своего происхождения, вместо всего он раз за разом повторял свое исповедание: другого слова язычники от него не услышали. (21) И легат, и палачи были крайне раздражены и, не зная, что делать, стали, наконец, прикладывать раскаленные медные пластинки к самым чувствительным местам на теле. (22) И плоть горела, но Санкт оставался незыблемо тверд в своем исповедании; вода живая, исходящая из чрева Христова, орошала его и давала ему силу. (23) Тело же его свидетельствовало о пережитом: всё в рубцах и ранах, съежившееся, утратившее человеческий облик; но Христос, в нем страждущий, его и прославил, обессилив врага[6] и на этом примере показав остальным, что ничто не страшно, где любовь Отца, ничто не больно, где слава Христова.

(24) Через несколько дней беззаконники принялись вновь пытать мученика, рассчитывая, что если они подвергнут его распухшие и воспаленные члены тем же мучениям, то они или одолеют его — а он тогда не мог вынести даже прикосновения руки, — или же он умрет под пыткой и смерть его распугает остальных. Ничего подобного с ним, однако, не случилось: в последующих пытках он, вопреки всеобщим ожиданиям, окреп, распрямился, приобрел прежний облик и способность пользоваться своими членами: вторичные пытки стали ему не в наказание, а, по милости Христовой, в исцеление.

(25) Библиаду, одну из отрекшихся, диавол уже собирался поглотить, но, желая, чтобы она была осуждена еще и за кощунство, повел ее на пытку, понуждая обвинять нас в делах безбожных — а была она существом хрупким и робким. (26) Она, однако, под пыткой отрезвилась и, можно сказать, проснулась от глубокого сна: временная боль напомнила ей о вечной казни в геенне, и она стала противоречить клеветникам: «Как могут эти люди есть детей, если им запрещено есть кровь даже неразумных животных?» После этого она заявила, что она христианка. Ее причислили к мученикам.

(27) Стойкость мучеников, руководимых Христом, обессилила эти тиранические наказания, и диавол измыслил другие козни: заключение в мрачные, очень суровые тюрьмы, растягивание ног на деревянной доске до пятой дыры и прочие мучения, которым злобные слуги диавола, исполненные его духа, обычно подвергают заключенных. Многие умерли, задохнувшись в тюрьме, — именно те, которых Господь пожелал освободить таким образом, являя Свою славу. (28) Другие, терпевшие такие горькие муки, что, казалось, они не смогут выжить даже при самом тщательном уходе, продолжали жить в тюрьме: без всякой людской заботы, укрепленные от Господа душевно и телесно, они и других уговаривали и утешали. А новички, только что схваченные, еще не знакомые с телесными страданиями, не выносили тяжести заключения и умирали в тюрьме.

(29) Епископское служение в Лугдуне было вверено блаженному Пофину. Было ему за 90, телесно он очень ослаб, с трудом дышал по причине телесной слабости, но был укреплен духом ревности и гоним жаждой мученичества. Он сам повлекся к судье, изможденный телом и от старости, и от болезни, но соблюдающий в себе душу, дабы через нее торжествовал Христос. Воины подвели его к судье; их сопровождали городские власти и огромная толпа, вопившая на все лады так, словно он Сам Христос. Исповедание его было прекрасно. (31) На вопрос легата, что́ это за Бог у христиан, он ответил: «Будешь достоин — узнаешь». Тогда его безжалостно поволокли, всячески осыпая ударами. Стоявшие рядом, не уважая его старости, били его руками и пинали ногами; находившиеся подальше швыряли всем, что попадало под руку: все считали преступным нечестием отстать в этом грубом издевательстве; думали, что таким образом они мстят за своих богов. Пофина, едва дышавшего, бросили в тюрьму, и через два дня он испустил дух. (32) И тут проявилась великая попечительность Господня и обнаружилось безмерное милосердие Иисусово, редкое даже для нашего братства, но отвечающее Христову замыслу. (33) Схваченные первоначально и отрекшиеся все равно содержались в заключении и были тоже пытаемы. В то время отречение было бесполезно, и объявившие себя тем, чем они и были, были посажены как христиане и ни в чем другом их не обвиняли; этих же держали как убийц

и развратников, и по сравнению с остальными наказаны они были вдвойне. (34) Радость мученичества, надежда на обещанную награду, любовь ко Христу, дух Отчий — все это облегчало участь исповедников; зато отрекшихся сильно мучила совесть: когда узников выводили, то их сразу можно было отличить по виду. (35) Исповедники шли веселые; на их лицах была печать благодати и славы; оковы казались достойным украшением — так идет невесте одежда с золотым шитьем. От них исходило благоухание Христово; некоторые даже думали, что они умащиваются миром; отрекшиеся шли понурые, приниженные, всякое благообразие было ими утрачено; к тому же язычники оскорбляли их, как низких трусов, обвиняли в человекоубийстве; они утратили почетное, славное, животворящее имя. Видя это, и остальные укреплялись; схваченные, не сомневаясь, произносили свое исповедание, не раздумывая над диавольскими доводами».

(36) Сказав тут еще кое о чем, они продолжают:

«Мученичество их кончалось разной смертью: венок, сплетенный из всевозможных цветов разной окраски, поднесли они Отцу. Им, благородным борцам, одержавшим в разных состязаниях великую победу, надлежало получить венец бессмертия.

(37) Матура, Санкта, Бландину и Аттала бросили в амфитеатре зверям и языческой бесчеловечности, как зрелище; ради наших был назначен особый день травли. (39) Матур и Санкт вновь прошли в амфитеатре через все мучения, будто раньше вообще ничего не претерпели; вернее, как уже одолевшие противника во многих схватках и ведущие борьбу за самый венок, они перенесли опять принятый в тех местах переход от бичевания к бросанию зверям и вообще всё, что со всех сторон требовал обезумевший народ. Их, наконец, посадили на железное кресло; чад от поджариваемых тел окутал их. (39) Язычники не унимались и бесновались еще больше, желая победить их выдержку, но ничего не услышали от Санкта, кроме тех слов, в которых он с самого начала привык излагать свою исповедь. (40) Так как мученики в этом длительном состязании по большей части оставались живы, то в конце концов их прикололи. В течение этого дня вместо пестрого разнообразия звериной травли зрелищем служили только мы.

(41) Бландину решено было подвесить к столбу на съедение зверям. Вид ее, словно распятой на кресте, ее горячая молитва внушали много рвения состязавшимся: благодаря сестре телесными глазами увидели они Распятого за нас; да убедятся уверовавшие в Него, что каждый пострадавший за Христа находится в вечном общении с Богом живым. (42) Так как ни один зверь не прикоснулся к Бландине, то ее сняли со столба и опять отправили в тюрьму. Она сохранялась для другого состязания: да одержит победу во многих схватках и сделает неизбежным осуждение коварного змея; да одушевит братьев она, маленькая и слабая, ничтожная — и великий непобедимый борец за Христа, одолевшая врага во многих схватках и за эту борьбу увенчанная венцом бессмертия.

(43) Чернь настойчиво требовала казни Аттала (он был человеком известным). Он вышел, готовый к борьбе: совесть его была чиста, он по-настоящему был наставлен в христианском учении и всегда свидетельствовал у нас об истине. (44) Его обвели кругом амфитеатра; впереди несли дощечку с латинской надписью: «Это Аттал — христианин». Хотя народ и кипел от ненависти к нему, но легат, узнав, что он римский граж-

данин, приказал держать его вместе с остальными в тюрьме, о которых он послал письмо кесарю: он ждал решения.

(45) А пока что время для них не шло праздно и бесплодно; за их терпение явлено им было безмерное милосердие Христово: живые оживили мертвых, мученики простили отрекшихся и великая радость была у Девы-Матери[7], принявшей живыми мертвых выкидышей. (46) Благодаря исповедникам большинство отступников вернулось к вере, зачало новые плоды, загорелось и выучилось исповеданию. Ожившие, полные сил подходили они к кафедре для нового допроса, и радовался Господь, не желающий смерти грешника, милостивый к кающимся.

(47) От кесаря пришел ответ: исповедников мучить; кто отречется, тех отпустить. Как раз начиналось Собрание провинциалов (очень многолюдное, так как на него сходятся ото всех племен)[8], и легат превратил выход мучеников к трибуне в театральное зрелище для толпы. Тут он опять их допрашивал: римским гражданам велел отрубить головы, а остальных бросить зверям.

(48) Прославили Христа, вопреки ожиданию язычников, недавние отступники. Их допрашивали каждого особо, обещая освобождение, но они исповедали свою веру и были причислены к мученикам. В стороне остались те, в ком не было и следа веры, кто не понимал, что́ значит брачная одежда, и не имел страха Божия. Сыны погибели, они самим отречением произнесли хулу на Путь; все остальные объединились с Церковью.

(49) При допросе присутствовал некий Александр, фригиец родом, врач. Он много лет жил в Галлии и почти всем был известен своей любовью к Богу и смелостью своей речи (не был обделен и апостольским даром). Стоя у трибуны, он знаками поощрял исповедников; стоявшим кругом казалось, что он в родовых схватках, (50) и чернь, раздраженная тем, что недавние отступники стали исповедниками, стала вопить, что это дело Александра. Легат подозвал его и стал допрашивать, кто он, и, обозлившись на его ответ: «Христианин», осудил на съедение зверям. На следующий день он вышел на арену вместе с Атталом, и легат, в угоду черни, и Аттала отдал зверям. (51) В амфитеатре они испытали на себе все орудия, придуманные для пыток, и выдержали великое состязание; наконец, их прикололи. Александр не издал ни слова, ни звука: сердце его было с Богом. (52) Аттал, когда его посадили на железное раскаленное кресло и от его тела пошел запах жареного, сказал, обращаясь к толпе, по-латыни: «Это вот и есть поедание людей — то, что вы делаете, а мы не едим людей и вообще не делаем ничего дурного». Когда его спросили об имени Бога, он ответил: «Бог не имеет имени, подобно человеку».

(53) После всего, в последний день травли, вывели опять Бландину с Понтиком, мальчиком лет пятнадцати. Их приводили каждый день поглядеть на мучения других и заставляли поклясться именем языческих идолов — они пребывали в пренебрежительном спокойствии. Толпа озверела; не пожалели ребенка, не устыдились женщины: (54) их обрекли на все пытки, провели по всему их кругу, неизменно заставляли поклясться, но ничего не добились. Понтика ободряла сестра: язычники видели, как она убеждала и укрепляла брата. Он, мужественно выдержав все мучения, испустил дух.

(55) А блаженная Бландина, последняя из всех, убеждавшая, как

благородная мать, своих детей и проводившая их, победителей, к Царю, прошла через все страдания своих детей и поспешила к ним, ликуя о своем отходе и радуясь ему, словно приглашенная на брачный пир, а не брошенная на съедение зверям. (56) После бичей, встречи со зверями, раскаленной сковороды ее, наконец, посадили в ивовую корзину и бросили быку. Животное долго подбрасывало ее, но она уже ничего не чувствовала в надежде обетованного и в общении со Христом. Ее тоже прикололи. Сами язычники сознавались, что у них ни одна женщина не смогла бы выдержать столько таких мучений.

(57) Их безумие и жестокость к святым и тут не насытились. Свирепые варварские племена, растревоженные лютым зверем[9], с трудом успокаиваются. Они придумали нечто новое, свое: стали издеваться над мертвыми телами. (58) Лишенные человеческой способности рассуждать, они не устыдились своего поражения, но, как звери, еще больше распалились гневом; и легат, и народ испытывали одинаковую и несправедливую ненависть к нам, да исполнится Писание: «Неправедный пусть еще делает неправду, и святой да освящается еще». (59) Тела задохнувшихся в тюрьме выбросили собакам и старательно охраняли днем и ночью, чтобы никто из наших не похоронил их. Выбросили то, что осталось от огня и звериных зубов; истерзанные, обугленные куски, а также головы и обрубки туловищ — все это много дней подряд оставалось без погребения и охранялось с воинской старательностью. (60) Одни при виде этих останков злобно скрежетали зубами, ища, чем бы еще отомстить; другие, смеясь, издевались, восхваляли своих идолов и приписывали им наказание христиан. Люди более мягкие, склонные до некоторой степени к состраданию, укоряли нас, говоря: «Где же их Бог? Какая им польза от их веры, за которую они отдали жизнь?» (61) Так по-разному отнеслись к нам люди, мы же пребывали в великой печали, ибо не могли тела́ их предать земле. И ночь не приходила на помощь, и деньги не убеждали, и мольбы не трогали: останки мучеников всячески охраняли, словно в расчете на большую выгоду от того, что не будет у них могил».

(62) Затем, между прочим, говорят они следующее:

«Тела мучеников, всячески поруганные в поучение всем, оставались шесть дней под открытым небом, затем беззаконники их сожгли и смели пепел в реку Родан, протекающую поблизости, чтобы ничего от них на земле не оставалось. (62) Они это делали в расчете победить Бога и отнять у них возрождение. (63) Они так и говорили: «Чтобы и надежды у них не было на воскресение, поверив в которое, они вводят странную новую веру, презирают пытки и готовы с радостью идти на смерть. Посмотрим, воскреснут ли они и сможет ли их Бог помочь им и вырвать из наших рук».

2

Все это случилось в христианских Церквах при упомянутом императоре. По этим событиям можно разумно заключить о том, что́ делалось в остальных провинциях[10]. Сто́ит добавить из этого же письма дословный рассказ о доброте и человеколюбии упомянутых мучеников:

(2) «Столь ревностно подражали они Христу, Который, «будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу», что столь прославленные не раз и не два, а многократно мучимые, бросаемые зверям и возвращаемые в тюрьму, все в ожогах, рубцах и ранах, они не только

сами не объявляли себя мучениками, но запрещали нам их так называть, и, если кто в письме или разговоре обращался к ним: «мученики», они горько его упрекали. (3) Они охотно отдавали звание мученика Христу, верному, истинному Мученику, первенцу из мертвых, владыке жизни в Боге; вспоминали уже отошедших мучеников и говорили: «вот они, мученики: Христос удостоил принять их при исповедании, запечатлев смертью их свидетельство, а мы просто исповедники ничтожные». И они со слезами просили братьев усиленно молиться, чтобы им устоять до конца. (4) Они на деле показали силу мученичества: смело разговаривали с язычниками; их терпение, бесстрашие, твердость показали благородство их душ; исполненные страха Божия, они просили братьев мучениками их не называть».

(5) Немного спустя продолжают:

«Они смиренно склонялись под мощной рукой, которая теперь высоко вознесла их. Тогда они всех защищали и никого не обвинили; развязали всех, никого не связали. Молились за палачей, как Стефан мученик, достигший совершенства: «Господи! не вмени им греха сего». Если он молился за побивающих его камнями, то насколько же больше за братьев?»

(6) Затем, между прочим, говорят:

«Любовь их была настоящей, и потому шла у них великая война с диаволом: они хотели так сдавить ему глотку, чтобы он изверг из себя еще живыми тех, кого собрался целиком поглотить. Они не превозносились над падшими; по материнскому милосердию своему уделяли нуждающимся от своего избытка и, проливая за них обильные слезы перед Отцом, просили даровать им жизнь, и Он давал ее; (7) они отдавали ее ближним и, победив всё, отходили к Богу. Они всегда любили мир, мир завещали нам, с миром ушли к Богу. Матери не оставили забот и братьям не раздор и вражду, а радость, мир, единомыслие и любовь».

(8) Рассказ о любви тех блаженных мучеников к падшим братьям да послужит на пользу тем, кто потом так бесчеловечно и безжалостно обходился с этими членами Христовыми.

3

В том же писании о вышеназванных мучениках имеется и другой достопамятный рассказ, с которым стоит познакомить будущих читателей. Вот он:

(2) «Алкивиад, один из них, жил жизнью суровой и ничего прежде не употреблял в пищу, кроме хлеба и воды. Он пытался и в тюрьме вести себя так же, но Атталу после первого выдержанного им в амфитеатре состязания было открыто, что Алкивиад поступает нехорошо, отказываясь от того, что создал Бог, и подавая повод к соблазну. (3) Алкивиад послушался, стал есть всё, не разбирая и благодаря Бога. Мучеников никогда не оставляла благодать Божия, и Дух Святой был им советником». Тут и всё.

(4) Последователи Монтана, Алкивиада[11] и Феодота во Фригии только-только заговорили тогда на людях о своих прорицаниях (так как очень много и других чудес еще до того времени совершалось по Божией благодати в разных церквах, то многие поверили и их пророческому дару). Возникли по этому поводу разногласия, и братья из Галлии, изложив собственное суждение, осторожное и вполне правоверное, извлекли еще

письма разных мучеников, у них скончавшихся, которые те, беспокоясь о мире церковном, находясь еще в оковах, писали братьям в Асии и Фригии, а также Елевферию, тогдашнему Римскому епископу.

4

Эти же мученики сообщили упомянутому Римскому епископу об Иринее, пресвитере лугдунском, сказав о нем много добрых слов, как это ясно из следующего:

(2) «Желаем тебе, отец Елевферий, радоваться в Боге сейчас и всегда. Мы попросили доставить тебе это письмо нашего брата и сообщника Иринея; просим тебя, будь к нему расположен: он ревностен к завету Христову. Если бы мы думали, что праведность доставляет человеку место, то мы поставили бы его, по его заслугам, первым среди пресвитеров церковных».

(3) Зачем приводить список мучеников из их послания? Одних обезглавили, других бросили на съедение зверям; некоторые успокоились в тюрьме. Незачем перечислять и выживших исповедников. Кто захочет, тот с исчерпывающей полнотой узнает об этом, взяв в руки эту запись, которую я, как говорил, вставил в свой «Сборник о мучениках». Такие события были при Антонине.

5

Рассказывают, что брат его, кесарь Марк Аврелий, перед сражением с германцами и сарматами оказался в безвыходном положении, так как войско его обессилело от жажды. Воины так называемого Мелитинского легиона с верой, которая с того времени и доныне поддерживала их в сражениях с неприятелем, опустились, по нашему молитвенному обыкновению, на колени и обратились с мольбой к Богу. (2) Зрелище для врагов было удивительное, но то, что, по рассказу, постигло их тут же, было еще удивительнее: страшная гроза обратила врагов в бегство и погубила их; ливень, хлынувший на воззвавших к Богу, восстановил силы всего войска, бывшего на краю гибели. (3) Рассказ об этом есть и у писателей, далеких от нашей веры, но излагающих те же события; есть и у наших. Историки со стороны признáют чудо, но, в нашей вере ничего не понимая, отрицают, что оно произошло по нашим молитвам. Наши, сроднившиеся с истиной, передаóт факты просто и бесхитростно. (4) Один из них, Аполлинарий, говорит, что легион, по молитве которого произошло чудо, получил от императора наименование, которое по-латыни означает «молниеносный». (5) Свидетельствует об этом и почтенный Тертуллиан, обратившийся к римскому сенату с апологией нашей веры, уже упомянутой. Он передает этот рассказ, подтверждая его доказательствами более сильными и убедительными; (6) по его словам, до сих пор ходят письма Марка, императора весьма разумного, в которых он свидетельствует, что его войско в Германии почти погибало без воды и спаслось молитвами христиан. По его словам, император грозил смертью нашим обвинителям. (7) Заключает Тертуллиан такими словами: «Что это за законы, которые применяют против нас только безбожные, жестокие правители? Их не соблюдал Веспасиан, хоть и победитель иудеев; частично зачеркнул их Траян, запрещая разыскивать христиан; их не подтвердили ни Адриан, который вмешивался во всё, ни император, прозванный «Благочестивым»». Пусть думает об этом кто как хочет.

(8) Перейдем к последующим событиям. Когда Пофин на 90-м году жизни скончался, а с ним и галльские мученики, то преемником Пофина, управлявшего Лугдунской Церковью, стал Ириней. Мы узнали, что в юности он слушал Поликарпа. (9) В третьей книге своего сочинения «Против ересей» он дает список Римских епископов, преемственно сменявших друг друга, и доводит его до Елевферия, время которого мы описываем. В своем сочинении, написанном в его епископство, он и помещает этот список. Он пишет так:

6

«Блаженные апостолы, основав и устроив Церковь, вручили епископское служение Лину; об этом Лине апостол Павел вспоминает в Посланиях к Тимофею. (2) Преемником его был Анаклет; третьим после апостолов получил жребий епископства Климент: он видел блаженных апостолов и беседовал с ними; в ушах его звучала апостольская проповедь; он перед глазами имел их предание. И не он один: тогда еще оставалось много учеников апостольских. (3) При этом Клименте в Коринфе возникло между братьями большое несогласие, и Римская Церковь послала коринфянам убедительные письма, понуждая их к миру, оживляя их веру и напоминая о предании, которое они только что получили от апостолов».

Немного ниже он говорит:

(4) «Преемником Климента был Еварест, а преемником Евареста — Александр; шестым после апостолов поставлен Ксист; после него был Телесфор, со славой, как мученик, скончавшийся. За ним был Игин, потом Пий, после него — Аникита. Преемником Аникиты был Сотир, а теперь двенадцатым после апостолов получил жребий епископства Елевферий. (5) В таком порядке и при такой преемственной передаче дошли до нас апостольское предание и проповедь истины».

7

Ириней в согласии с тем, о чем мы рассказывали раньше, во второй книге (их всего пять) своего сочинения, озаглавленного «Обличение и низвержение лжеименного знания», говорит, что до его времени в некоторых церквах зримо оставалась Божия сила чудотворения:

(2) «Они[12] не могут воскресить мертвого, как воскрешали Господь и апостолы своей молитвою или как часто случалось, что когда среди братьев возникала нужда, то вся поместная Церковь пребывала в посте и усиленной молитве, и душа умершего возвращалась: человек был дарован по молитвам святых».

И дальше, между прочим:

(3) «Если скажут, что чудеса Господни были мнимыми, то поведем их к пророкам и, основываясь на их книгах, покажем, что всё о Нем, как было предсказано, так действительно и произошло и что Он есть единственный Сын Божий. Поэтому истинные ученики Его, получившие от Него благодать, совершают Его дела благие — разные, смотря по тому, кто какой дар получил от Него. (4) Одни изгоняют демонов действительно и надежно, и часто, очистившись от злых духов, люди становятся верующими членами Церкви; другие предвидят будущее, имеют видения и пророчествуют; иные лечат больных и, возлагая на них руки, возвращают им здоровье; даже, как мы говорили, они воскрешали умерших, и те долго жили с ними. (5) Нельзя и перечислить все дары, которые Цер-

ковь во всем мире получает от Бога во имя Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, и ежедневно изливает их на благо язычников, никого не обманывая и ни на ком не наживаясь: даром получила от Бога, даром и служит».

(6) В другом месте он же пишет:

«Как мы и слышали от многих, есть в Церкви много братьев, имеющих дар пророчества и говорящих на разных языках по наитию Духа; они обнаруживают к пользе сокровенные людские помыслы, а также изъясняют Божественные тайны».

Вот рассказ о том, что и до сих пор разные дары есть у достойных.

8

В начале нашего сочинения мы обещали привести к месту мнения древних пресвитеров и церковных писателей относительно дошедших по преданию канонических книг. Одним из этих писателей был Ириней; мы приведем его слова — (2) прежде всего то, что касается святых Евангелий:

«Матфей дал евреям Евангелие, написанное на их родном языке, как раз в то время, когда Петр и Павел проповедовали в Риме и основывали Церковь. (3) После их смерти Марк, ученик и переводчик Петра, передал нам записанную им проповедь Петра. Лука, спутник Павла, поместил в книге Евангелие, им проповеданное. (4) Затем Иоанн, ученик Господа, возлежавший у Него на груди, написал Евангелие, живя в Асии, в Ефесе».

(5) Это сказано Иринеем в третьей книге упомянутого произведения, а в пятой он так рассуждает об Откровении Иоанна и о числе имени антихриста: «Так обстоит дело; во всех тщательно сделанных древних списках приведено то же число; оно засвидетельствовано теми, кто лично видел Иоанна, да и разум говорит нам, что число имени зверя дано в буквах его имени по числовому их значению у эллинов».

(6) И ниже говорит о том же:

«Мы боимся сказать что-либо точное об имени антихриста. Если бы нужно было сейчас открыто провозгласить его имя, то его назвал бы тот, кому было Откровение. Оно ведь было дано недавно, почти при нас, к концу правления Домициана».

(7) Вот что сообщил об Откровении Ириней. Упоминает он и первое Послание Иоанна и приводит оттуда много свидетельств, так же, как из первого Послания Петра. Он не только знал, но и принимал[13] книгу «Пастырь». Он говорит: «Хорошо говорит Писание: прежде всего веруй, что Бог един, что Он все создал и все привел в порядок».

(8) Приводит он почти дословно некоторые изречения из Премудрости Соломона: «Созерцание Бога делает человека недоступным греху, а эта недоступность приближает его к Богу».

Вспоминает он и писания некоего пресвитера, мужа апостольского, по имени его не называя, но приводя его объяснение Божественного Писания. (9) Упоминает также Иустина Мученика и Игнатия, пользуется свидетельствами из их писаний и обещает тщательно заняться в особой работе опровержением Маркиона на основании его же собственных книг.

(10) Послушай его дословное сообщение о переводе богодухновенных Писаний семьюдесятью толковниками:

«Бог стал человеком, и Сам Господь спас нас, выбрав в знамение этого Деву. Некоторые из нынешних, например, Феодотион Ефесский и Акила с Понта, оба прозелиты из иудеев, осмеливаются перетолковывать слова: «отроковица во чреве зачнет и родит сына» в том смысле, что Христос родился от Иосифа. Последователями их являются эвиониты».

(11) Немного спустя он продолжает:

«Еще до римского владычества, когда Асия была во власти македонян, Птолемей, сын Лага, горя желанием украсить основанную им в Александрии библиотеку самыми совершенными произведениями всех народов, попросил у жителей Иерусалима их книг, переведенных на язык эллинов. (12) Евреи, бывшие тогда подданными Македонии, отправили к Птоломею семьдесят старцев, прекрасно знавших и Писание, и оба языка, — Господь творил Свою волю. (13) Птолемей пожелал подвергнуть их испытанию: боясь, как бы они, сговорившись, не утаили в переводе истинный смысл Писания, он поместил каждого отдельно от других и велел всем делать тот же самый перевод, причем всех книг.

(14) Когда переводчики собрались у Птолемея и стали сравнивать свои переводы, то прославлен был Господь и Писание признано воистину Божественным: у всех одни и те же мысли были выражены в одних и тех же словах — с самого начала и до конца. Бывшие при этом язычники поняли, что книги переводились по внушению Божьему. (15) Нет ничего удивительного, что Бог сотворил это чудо: когда в Навуходоносорово пленение Писание было искажено и спустя 70 лет евреи вернулись в родную страну, то уже во время Артаксеркса, царя Персидского, Господь внушил Ездре, священнику из колена Левиева, воссоздать все слова древних пророков и восстановить Моисеево законодательство».

Вот что сообщает Ириней.

9

Царствование Антонина длилось 19 лет, власть от него принял Коммод[14]. В первый же год его правления, по смерти Агриппина, 12 лет несшего епископское служение в Александрии, епископство принял Юлиан.

10

В это время там обучением верующих руководил человек, известный своей образованностью, по имени Пантен. По древнему обычаю, в Александрии имеется училище, где преподается Священное Писание. Оно существует и доныне, и мы слышали, что им ведают люди, сильные в слове и ревностные в изучении Божественного. В то время, говорят, особенно блистал упомянутый муж, воспитанный в правилах стоической философии. (2) Он, по рассказам, проявил такое горячее рвение к слову Божию, что явился смелым проповедником Христова Евангелия у язычников на Востоке и доходил даже до земли индийцев. Многие, да, многие возвещали тогда слово евангельское; по внушению Господню, подражали они апостолам, распространяя слово Божие и наставляя в нем. (3) Пантен, один из таких, доходил до индийцев и, говорят, нашел у местных жителей, познавших Христа, принесенное к ним еще до его прибытия Евангелие от Матфея. Христа проповедовал им Варфоломей, один из апостолов; он оставил им Евангелие от Матфея, написанное еврейскими буквами; оно сохраняется и доныне. (4) Пантен многое улучшил в александрийском

училище; он руководил им до смерти, поясняя и письменно, и в живой беседе сокровища Божественных догматов.

11

В это же время в Александрии известен был Климент, изучавший Святое Писание. Он был тёзкой Римского епископа, которого считали учеником апостольским. (2) В своих «Очерках» он как своего учителя называет Пантена по имени и в первой книге «Стромат», по-моему, прикровенно перечисляя наиболее известных преемников апостольских, в учении которых был наставлен, говорит: (3) «Книга эта написана без ухищрений и не для людей; я собрал себе под старость сокровище воспоминаний — это средство от забвения: словно тени, проходят передо мной безыскусственно начертанные образы людей, живых и ярких, чьи слова я удостоился слушать, блаженных мужей, которые сами достойны слова. (4) Один из них был ионийцем, другой происходил из Великой Греции, третий — сириец из Келесирии; был один из Египта, были с Востока; один — из Ассирии, другой, еврей, — из Палестины. Последним я случайно встретил первого по силе и на нем успокоился; я выследил его, скрывавшегося в Египте. (5) Они хранили святое учение, в точности переданное им Петром, Иаковом, Иоанном и Павлом, принимая его от святых апостолов, как сыновья от отца (немногие дети похожи на своих отцов); слава Богу, дожили они до нас, чтобы вложить в нас эти прадедовские и апостольские семена.

12

При них в Иерусалимской Церкви епископом был известный Наркисс, который известен многим и доныне. Он был пятнадцатым, считая от войны с иудеями при Адриане. Мы говорили уже, что с этого времени тамошняя Церковь впервые составилась из язычников (до того состояла из обрезанных) и первым епископом из язычников был Марк. (2) После него в списке епископов, преемственно сменявших друг друга, стоят: Кассиан, за ним Публий, потом Максим, за ними Юлиан, потом Гаий, потом Симмах, потом другой Гаий, опять другой Юлиан, Капитон, за ними Валент и Долихиан и после всех Наркисс, тридцатый по преемству от апостолов.

13

В это время Родон, уроженец Асии, учившийся в Риме, как он сам говорит, у Татиана (с которым мы уже познакомились), писал разные книги и вместе с другими восстал на Маркионову ересь. Он рассказывает, что в его время в ней возникли разные направления, опровергает ложные выдумки и тщательно характеризует виновников этого разделения. Послушай его самого:

(2) «Они потому и не согласны между собой, что защищают учение несостоятельное. Апеллес из того же стада, уважаемый и за свой образ жизни, и за старость, признаёт единое начало, но пророчества, по его мнению, исходят от вражеского духа, в чем его убедили изречения одержимой демоном девицы Филумены. (3) Другие, как и сам кормчий Маркион, вводят два начала; к ним относятся Потит и Василиск. (4) Они, идя по пятам за понтийским волком, и не различая, как и он, природы вещей, свернули на путь легкий и заявили о существовании двух начал

просто и бездоказательно; других снесло к еще худшему: они принимают существование не двух, а трех природ. Их глава и вождь — Синерос, как утверждают восхваляющие его школу».

(5) Пишет он и о том, какие беседы вел с Апеллесом:

«Старец Апеллес общался с нами, и мы часто уличали его в нелепостях. Поэтому он стал говорить, что вообще не надо исследовать Писание: пусть каждый остается при своей вере. Он утверждал, что надеющиеся на Распятого спасутся, но только если делали добрые дела. Самыми темными в его учении были его рассуждения о Боге (мы об этом говорили). Так же, как и мы, он признавал единое начало».

(6) Затем, целиком изложив мнения Апеллеса, Родон говорит:

«Когда я ему говорил: «Откуда у тебя доказательства? Как ты можешь говорить, что есть единое начало? Скажи!», он говорил, что пророчества сами изобличают себя и что в них нет ни слова правды: они между собой не согласны, лживы и противоречат одно другому. А что есть одно начало, он, по его словам, этого не знает, а только его влечет к этой мысли. (7) Я заклинал его сказать мне правду, и он поклялся в правдивости своих слов: он не понимает, как это есть единый нерожденный Бог, но верует в Него. Я засмеялся и укорил его, что он, называя себя учителем, не знает, как доказать то, чему учит».

(8) В том же сочинении, обращаясь к Каллистиону, Родон рассказывает, что учился в Риме у Татиана, который, по его словам, трудился над книгой под заглавием «Спорные вопросы»; хотя он и обещал объяснить в ней темное и сокрытое в Священном Писании, но Родон объявляет, что разрешение этих вопросов он предложит в собственной книге. Приписывают ему и толкование на шесть дней творения.

(9) Этот же Апеллес тысячами кощунственных слов поносил Моисеев закон; во множестве книг с великим усердием хулил Писание и, как ему казалось, изобличал его и изничтожал. Об этом довольно.

14

Враг Церкви Божией, ненавистник прекрасного и любитель зла, не упускающий ни одного способа строить козни людям, потрудился над возникновением ересей, странных и враждебных Церкви. Одни из еретиков, словно ядовитые змеи, ползали по Асии и Фригии, провозглашая Монтана утешителем, а его приспешниц, Прискиллу и Максимиллу,— пророчицами.

15

В Риме были сильны другие: во главе их стоял Флорин, лишенный священства. Заодно с ним был и Власт, впавший в подобное же заблуждение. Они многих увели из Церкви, завлекши в свое учение; оба, каждый по-своему, искажали истину новыми выдумками.

16

Против так называемой фригийской ереси встал строй защитников истины — оплот крепкий и необоримый: Аполлинарий из Иераполя, о котором мы упоминали раньше, и много ученых мужей, его современников. От них дошло до нас много важных сведений для нашей истории. (2) Один из них в начале своего сочинения против Монтана сообщает, что он и устно изобличал еретиков. Вот его вступление:

(3) «С очень давнего времени велишь ты мне, дорогой Авиркий Маркелл, написать книгу против так называемой Мильтиадовой ереси. Я до нынешнего дня всё откладывал — не по бессилию изобличить ложь и свидетельствовать об истине, но опасливо остерегаясь, не показалось бы кому, что я вписал что-то новое в Евангелие Нового Завета и что-то там переставлял; желающий жить по Евангелию не смеет ведь ничего ни убавить, ни прибавить.

(4) Недавно я был в Галатии, в Анкире, и застал местную Церковь почти оглохшей от этих новых, как они говорят, пророчеств, вернее, как будет показано, лжепророчеств. Я по возможности, с помощью Божией, много дней рассуждал в Церкви об этих людях и о предложенных мне вопросах. Церковь ликовала и укреплялась в истине; противники в это время были отброшены; враги опечалились. (5) Местные пресвитеры просили меня в присутствии сопресвитера нашего Зотика из Отрии оставить им записи моих возражений врагам истины. Мы этого не сделали, но пообещали, Бог даст, тщательно их изложить дома и отослать им».

(6) Сделав несколько подобных замечаний в начале книги, он так рассказывает о причине возникновения этой ереси:

«Новая ересь, вызвавшая раскол в Церкви, возникла вот почему. (7) Есть в Мизии, на границе с Фригией, деревня Ардава. Говорят, что некий Монтан, из местных новообращенных (было это при Грате, проконсуле Асии), в безмерной страсти к первенству дал врагу войти в себя; одушевляемый им, придя внезапно в исступление, он начинал говорить нечто странное, пророчествуя вопреки обычаю Церкви, издавна и преемственно хранимому. (8) Из тех, кому довелось в то время слушать его незаконные выкрики, одни возмущались, считая, что он одержим демоном, находится во власти духа заблуждения и приводит в смятение народ; его корили и не позволяли ему говорить, памятуя, что Господь учил различать духов и бдительно остерегаться появления лжепророков; другие, наоборот, словно гордясь и немало тщеславясь Духом Святым и пророческим даром, забыли о Господнем велении различать духов: они призвали этого духа безумия, льстивого, вводящего народ в заблуждение; прельщенные им, они сбились с правого пути до того, что их невозможно было заставить молчать.

(9) Диавол, замыслив, вернее, злоумыслив гибель ему непослушных и не чтивших его по достоинству, тайком возбуждал и разжигал их мысль, уснувшую для истинной веры. Он взволновал двух женщин, исполнил их своего лживого духа, и они, подобно Монтану, стали говорить бессмысленно, неуместно и странно. Тех, кто радовался и гордился этим, дух объявлял блаженными и надмевал величием обещаний. Иногда, однако, догадавшись, он бросал им прямо в лицо убедительные обвинения, желал показать себя и обличителем (обманутых во Фригии оказалось мало). Этот мятежный дух учил хуле на всю существующую под небом Церковь: его лживые пророчества были ею презрительно отвергнуты. (10) Асийские верующие стали часто и во многих местах собираться и рассматривать новое учение: его объявили нечистым и отвергли ересь, отлучив ее последователей от Церкви и запретив им общение с нею».

(11) Рассказав об этом в начале и на протяжении всей книги, изобличая их заблуждения, он во второй книге так говорит о смерти вышеупомянутых людей:

(12) «Они называли нас убийцами пророков, потому что мы не при-

няли их, не в меру болтливых пророков (это Господь, говорят они, обещал их послать народу). Пусть же они ответят нам перед Богом: есть ли из последователей Монтана, начиная с него и тех женщин, хоть кто-то, кого иудеи преследовали или беззаконники убили? Никого. Кто из них был взят и распят за имя христианина? Опять же никто. Была ли хоть одна из их женщин бичуема в синагогах иудейских или побита камнями? Нигде и никогда. (13) Другой смертью, говорят, погибли Монтан и Максимилла. Оба они, гонимые духом безумия, повесились, но не вместе. Много говорили о конце каждого: умерли они, оборвав свою жизнь, как Иуда предатель. (14) Общая молва утверждает, что их дивный Феодот, бывший как бы первым покровителем их «пророчеств», будучи вне себя, вверился духу лжи, пообещавшему поднять его от земли и взять на небо; низвергнувшись, он погиб жалкой смертью. Так, говорят, всё произошло. (15) Мы не были очевидцами; будем считать, дорогой, что это одни предположения. Может быть, так было, а может быть, и не так скончались Монтан, Феодот и упомянутая женщина».

(16) В этой же книге он пишет, что святые епископы попытались изобличить духа, бывшего в Максимилле, но им помешали явные сотрудники этого духа. (17) Он пишет так:

«Пусть не говорит дух через Максимиллу (это в той же книге Астерия Урбана): «Меня гонят, как волка из овечьей отары. Я не волк — я слово, дух и сила». Пусть покажет ясно силу в духе, подвергнется испытанию, пусть своим духом заставит епископов, Зотика из Команской деревни и Юлиана из Апамеи, мужей испытанных, которые тогда присутствовали ради испытания и беседы с говорящим в ней духом, признать его. Фемисон и его сторонники закрыли им рот и не позволили изобличить духа лжи и заблуждения».

(18) В этой же книге он указывает и время ее написания; изобличая лжепророчества Максимиллы, вспоминает ее предсказания будущих войн и переворотов и показывает их лживость.

(19) «Ужели не очевидна сейчас эта ложь? Больше 13 лет прошло от смерти этой женщины и до нынешнего дня, а войн нет ни во всем мире, ни в каком-то одном его углу. И христианам, по милости Божией, дарован длительный мир».

(20) Это из второй книги. Из третьей мы приведем небольшую выдержку: его ответ еретикам, хвалившимся, будто у них много мучеников:

«Опровергнутые по всем статьям, не зная, что́ возразить, они пытаются прибегнуть к мученикам и говорят, что у них много мучеников, а это, несомненно, свидетельствует о силе их «пророческого» духа. Это вовсе неверно. (21) Есть много мучеников и в других ересях, но мы по этой причине не придем с ними в согласие и не сочтем их обладателями истины. Маркиониты, названные так по маркионовой ереси, первые скажут, что у них много мучеников Христовых, но ведь Самого Христа не исповедуют истинно».

Немного ниже он продолжает:

(22) «Поэтому, если члены Церкви, призванные к мученичеству за истинную веру, встречаются с так называемыми «мучениками», последователями фригийской ереси, они держатся особо и умирают, не входя с ними в общение: они не хотят признавать духа, говорившего через Монтана и тех женщин. А что это правда, явствует из того, что случилось в наше время в Апамее на Меандре с мучениками Гаием и Александром из Евмении».

17

В этом же произведении он вспоминает и Мильтиада, тоже писавшего против этой ереси. Приведя некоторые слова еретиков, он продолжает:

«Я нашел это в некоем их произведении и привожу, сокращая, их возражения брату Мильтиаду, который доказывает, что пророк не должен говорить в исступлении».

(2) Несколько ниже в этой самой книге он перечисляет новозаветных пророков, в том числе некую Аммию и Кодрата. Он говорит:

«Лжепророк находится в мнимом исступлении, с которым связано дерзкое бесстрашие. Он начинает со своевольного бреда, который превращается, как мы сказали, в невольное безумие. (3) Они не смогут указать ни одного ветхозаветного или новозаветного пророка, который исполнялся бы Духа Божия таким образом; не смогут похвалиться ни Агавом, ни Иудой, ни Силой, ни дочерями Филиппа, ни Аммией из Филадельфии, ни Кодратом и вообще никем, кто был бы к ним близок».

(4) Немного далее он говорит:

«Если, как они говорят, после Кодрата и Аммии Филадельфийской дар пророчества получили женщины, бывшие при Монтане, то пусть укажут тех, кто от Монтана и тех женщин принял этот дар. Апостол говорит, что дар пророчества должен быть во всей Церкви до последнего пришествия. Они не могут никого указать, хотя от смерти Максимиллы идет уже четырнадцатый год».

(5) Вот что он пишет. Упомянутый им Мильтиад оставил нам и другие памятники своих прилежных занятий Священным Писанием, в том числе книгу против эллинов и другую, против иудеев: он особо рассматривает обе темы в двух книгах каждого из названных произведений. Направил он еще владыкам мира[16] и апологию философии, которой следовал.

18

Аполлоний, церковный писатель, тоже написал книгу с изобличением так называемой фригийской ереси, бывшей еще тогда во Фригии в полной силе. Он написал особую книгу, где слово за словом показывает лживость их «пророчеств» и не щадит главарей ереси в рассказе об их жизни. Послушай, как он сам говорит о Монтане:

(2) «Что́ это за новый учитель, показывают его дела и учение. Именно он учил расторгать брак, устанавливал правила для постов; Пепузу и Тимий (маленькие фригийские города) называл Иерусалимом и хотел устраивать там собрания людей, отовсюду сошедшихся; он поставил сборщиков денег, прикрывал взятки именем приношений, платил жалование своим проповедникам, чтобы обжорство содействовало проповеди его учеников».

(3) Это вот о Монтане. Ниже он говорит о его пророчицах: «Эти первые пророчицы бросили своих мужей, только когда исполнились духа. Разве не лгали те, кто называл Прискиллу девой?»

(4) Дальше он говорит:

«Ты согласен, что все Писание запрещает пророку брать дары и деньги? А когда я вижу пророчицу, которая берет и золото, и серебро, и дорогие одежды, как мне от нее не отвернуться?»

(5) Несколько ниже он говорит об одном их исповеднике:

«Да и Фемисон был, конечно, прикрыт корыстолюбием: не желая терпеть мук исповедничества, он за большие деньги избавился от оков. Ему бы тут и почувствовать свое унижение, а он хвастливо объявил себя мучеником и осмелился, в подражание апостолу, составив соборное послание, поучать тех, кто верил правильнее его, завязывать пустые споры и хулить Господа, апостолов и Святую Церковь».

(6) Пишет он опять же и о другом человеке из числа тех, кого они почитают как мучеников:

«Чтобы не говорить о многих, пусть сама пророчица расскажет нам об Александре, называвшем себя мучеником, с которым она угощается, которому многие кланяются в ноги. Нам незачем говорить о его грабежах и прочих преступлениях, за которые он и понес наказание: записи об этом хранятся в государственном архиве. (7) Но кто кому прощает грехи? Пророк — грабежи мученику? Или мученик — корыстолюбие пророку? Сказано ведь Господом: «не берите с собой ни золота, ни серебра, ни двух одежд»: у них наоборот: они как раз нагрешили этим запретным стяжанием. Мы покажем, что их так называемые «пророки» и «мученики» попрошайничают не только у богатых, но и у бедняков, сирот и вдов. (8) Если они уверены в себе, пусть предстанут и дадут ответ, и если их уличат, то пусть хоть впредь не грешат. Нужно проверять, какие плоды принес пророк; ибо дерево познается по плодам. (9) Желающим познакомиться с Александром да будет известно, что он был осужден в Ефесе проконсулом Эмилием Фронтином не за христианство, а за грабежи: он просто преступник. Прикрывая свою ложь именем Христа, он обманул местных верующих и был освобожден, но родной приход, откуда он был, его не принял, как вора. Желающие получить сведения о нем имеют в своем распоряжении асийский государственный архив. (10) И пророк, много лет живущий с ним вместе, его не знает. Изобличая его, мы изобличаем самую природу пророка. Те же обвинения мы можем выдвинуть против многих; если осмелятся, пусть выдержат изобличение».

(11) В другом месте этого сочинения он говорит о тех, кем они гордятся как пророками:

«Если они утверждают, что их пророки не принимают даров, то пусть согласятся, что люди, в этом уличенные, пророками быть не могут. А мы представим тысячи доказательств того, что принимали. Необходимо проверить все плоды пророка. Скажи мне: пророк ходит в баню? пророк подводит глаза? пророк любит украшения? пророк играет в шахматы и кости? пророк дает деньги в рост? Пусть признаются: допустимо это или нет? А я докажу, что все это у них было».

(12) Этот самый Аполлоний в той же книге сообщает, что она написана сорок лет спустя после того, как Монтан взялся «пророчествовать». (13) Он же говорит, что Зотик, которого упоминает предыдущий писатель, узнав, что Максимилла объявила себя в Пепузе пророчицей, пытался изобличить действующего в ней духа, но ему помешали ее единомышленники.

Вспоминает он и Фрасея, одного из тогдашних мучеников. А еще говорит, будто есть предание, что Спаситель велел Своим апостолам двенадцать лет не покидать Иерусалима; он пользуется свидетельством из Иоаннова Откровения, рассказывает, что Иоанн силой Божией воскресил в Ефесе умершего. Он приводит разные доказательства, которыми полностью опроверг заблуждения названной ереси. Это рассказ Аполлония.

19

Книги Аполлинария против этой ереси упоминает Серапион, которого называют тогдашним епископом Антиохийской Церкви, преемником Максимина. Вспоминает он и самого Аполлинария в письме к Карику и Понтику: изобличая в нем ту же ересь, он заключает так:

(2) «Дабы вы знали, что деятельность этого общества лжецов, именующего себя «новым пророчеством», мерзостна братству нашему во всем мире, посылаю вам письмо Клавдия Аполлинария, блаженнейшего епископа Иерапольского в Асии».

(3) В этом же письме Серапиона имеются подписи разных епископов; один из них подписался так: «Аврелий Кириний мученик, молюсь о вашем здравии». Другой так: «Элий Публий Юлий, епископ Девельта. Фракийской колонии. Жив Бог на небесах: хотел Сотас, блаженный епископ Анхиальский, изгнать демона из Прискиллы, но лицемеры ему не дали».

(4) В указанных писаниях имеются собственноручные подписи многих единомысленных им епископов.

Вот что написано против этих еретиков.

20

Против тех, кто портил в Риме здравый церковный устав, разные письма писал Ириней: одно озаглавлено «Власту о расколе», другое — «Флорину о единоначалии, или о том, что Бог не создал зла». Флорин, кажется, защищал мысль противоположную. Для него, влекомого к заблуждениям Валентина, написана Иринеем книга «О восьмерице», в которой он называет себя непосредственным преемником апостолов. (2) В конце этой книги мы нашли приятную заметку, которую не смогли не включить в эту свою работу:

«Заклинаю тебя, будущий переписчик этой книги, Господом нашим Иисусом Христом и славным пришествием Его, когда Он придет судить живых и мертвых: сравнивай с подлинником то, что будешь переписывать, и тщательно выправляй свой список по тому, с которого переписываешь. Перепиши также это заклятие и внеси его в свой список».

(3) Пусть слова эти послужат на пользу и нам: они приведены, дабы те древние, действительно святые мужи стали нам убедительным примером внимания и тщательности.

(4) В названном уже письме к Флорину Ириней вспоминает о своем общении с Поликарпом:

«Эти мнения, Флорин, мягко говоря, созданы мыслью нездоровой. Эти мнения не согласны с Церковью; они ввергают в величайшее нечестие тех, кто их принял. Эти мнения никогда не осмеливались провозглашать даже еретики, стоящие вне Церкви. Этих мнений не сообщали тебе пресвитеры, наши предшественники, ученики апостольские. (5) Я еще мальчиком видел тебя в Нижней Асии у Поликарпа: ты блистал при дворе и старался отличиться. (6) Я помню тогдашние события лучше недавних (узнанное в детстве срастается с душой). Я могу показать, где сидел и разговаривал блаженный Поликарп, могу рассказать о его уходах и приходах, особенностях его жизни, его внешнем виде, о беседах, какие он вел с народом, о том, как он говорил о своих встречах с Иоанном и с теми остальными, кто своими глазами видел Господа, о том, как припоминал он

слова их, что́ он слышал от них о Господе, о чудесах Его и Его учении. Поликарп и возвещал то, что принял от видевших Слово жизни, это согласно с Писанием. (7) По милости Божией ко мне, я тогда внимательно это слушал и записывал не на бумаге, а в сердце. И по благодати Божией, я все время как следует пережевываю и могу перед Богом засвидетельствовать, что, если бы этот блаженный апостольский старец услышал что-либо подобное, он возопил бы, заткнул уши и по обычаю своему воскликнул: «Боже милостивый! На какое время сохранил Ты меня, чтобы такое мне выносить!» Он убежал бы с того места, где сидел или стоял, услышав такие слова. (8) Это совершенно ясно из его писем, которые он посылал или соседним церквам, чтобы подкрепить их, или какому-нибудь брату, чтобы наставить и уговорить его».

Это слова Иринея.

21

С возвращением Коммода пришло для нас время тихое, относиться к нам стали мягче, и Церковь, по милости Божией, жила в мире по всей вселенной. Спасительное учение начало приводить всякое звание к благочестивому служению Богу, Творцу всего; в Риме многие, известные богатством и родовитостью, вместе со всем домом и всей родней шли по пути спасения.

(2) Это было невыносимо демону, по природе своей клеветнику, ненавидящему прекрасное, и он стал нам строить разные козни: в Риме, например, привел на суд Аполлония, человека известного среди тогдашних верующих своим философским образованием, подучив обвинить Аполлония одного из своих слуг, к такому делу привычного. (3) Не в добрый час пришел, однако, несчастный в суд: по императорскому постановлению, таких доносчиков следовало казнить, и ему тут же перебили голени — такой приговор вынес судья Перенний.

(4) Судья горячо умолял и упрашивал Аполлония защищаться перед сенатом; любимый Богом, он произнес перед всеми убедительнейшую апологию исповедуемой им веры и был, по постановлению сената, обезглавлен; у них в силе древний закон, по которому однажды представших перед судом можно отпустить только в том случае, если они изменят свой образ мыслей[17]. (5) Кому хотелось бы прочесть его разговор с судьей, ответы на уговоры Перения и всю апологию, обращенную к сенату, тот может ознакомиться с этим по нашему своду о древних мучениках.

22

В десятый год царствования Коммода преемником Елевферия, несшего епископское служение 13 лет, стал Виктор. В том же году после Юлиана, бывшего епископом 10 лет, управление Александрийской Церковью вручено Димитрию. В их время славился уже известный нам Серапион, епископ Антиохийской Церкви, восьмой после апостолов. В Кесарии Палестинской Церковью управлял Феофил; Наркисс, упомянутый выше, еще руководил Иерусалимской Церковью; в Коринфе, в Элладе, тогда же епископом был Вакхил, а в Ефесе — Поликрат. Было, конечно, в это время много и других замечательных епископов, но, разумеется, я перечислил по именам только тех, от кого дошли до нас писания правоверные.

23

В это время стали пересматривать весьма важный вопрос: все асийские церкви, основываясь будто бы на очень древнем предании, считали, что праздник спасительной Пасхи следует назначать на 14-й день лунного месяца, в который иудеям велено было закалать агнца; на какой бы день недели ни пришлось 14-е, пост следует прекращать. Такого обычая у церквей во всей остальной вселенной не было; по апостольскому преданию они хранили и доныне сохраняемый обычай: пост следует прекращать только в день Воскресения Спасителя нашего. (2) Епископы по этому поводу созывали Соборы и совещания; все единодушно постановили — и письменно сообщили это церковное решение всем верующим — праздновать таинство Христова Воскресения не в иной какой день, а только в день Господень, и только в тот день прекращать пост. (3) Послание палестинских епископов, собравшихся тогда под председательством Феофила, епископа Кесарийского, и Наркисса Иерусалимского, имеется доныне. Есть также об этом спорном вопросе и послание от собравшихся в Риме, из коего видно, что тамошним епископом был тогда Виктор; послание понтийских епископов, собравшихся под председательством Пальмы, как старейшего; галльских (епископом в Галлии был Ириней); (4) а также епископа Осроены и тамошних городов. Особо следует назвать послания Вакхилла, епископа Коринфского, и многих других, единомысленно вынесших одно и то же решение и за него голосовавших. Решение было единым, как мы и сообщали.

24

Главой асийских епископов, настаивавших на том, что следует соблюдать издревле переданный обычай, был Поликрат. В письме к Виктору и к Римской Церкви он так говорит о предании, дошедшем до его времени:

(2) «Мы строго соблюдаем этот праздник: мы ничего не прибавляем, ничего не убавляем. В Асии покоятся великие светила веры, которые восстанут в день пришествия Господня, когда Он во славе сойдет с небес и разыщет всех святых: Филиппа, одного из двенадцати, который покоится в Иераполе, двух дочерей его, состарившихся девственницами, и еще одну его дочь, жившую в Духе Святом, почивающую в Ефесе; (3) Иоанна, возлежавшего на груди у Господа, бывшего священником и носившего дщицу [18], свидетеля и учителя, (4) который почивает в Ефесе; и Поликарпа Смирнского, епископа и мученика; и Фрасею, епископа и мученика Евменийского, который покоится в Смирне. (5) Говорить ли о Сагарисе, епископе и мученике, который покоится в Лаодикии, о блаженном Папирии, Мелитоне евнухе, целиком жившем в Духе Святом, почивающем в Сардах, ожидая пришествия с небес и воскресения из мертвых. (6) Все они праздновали Пасху в 14-й день (лунного месяца) по Евангелию, ничего не преступая и следуя правилу веры. И я, Поликрат, самый малый из вас, поступаю так, как передано мне моими родственниками; им следую. Семь человек моей родни были епископами, я восьмой. И всегда родные мои справляли этот праздник, когда народ не употребляет квасного хлеба. (7) Я, братья, прожил 65 лет в Господе, пребывал в сношениях с братьями во всей вселенной, прочитал все Святое Писание и никаких угроз не испугаюсь, ибо бо́льшие меня сказали: «Повиноваться следует больше Богу, нежели людям»».

(8) Затем он пишет о епископах, бывших с ним, когда он писал, и с ним единомысленных:

«Я мог бы назвать всех присутствующих епископов, которых вы посоветовали мне созвать; я и созвал их. Если я напишу все их имена, то выйдет великое множество. Они знают, как я мал и ничтожен, но согласились с моим письмом, зная, что не кое-как дожил я до седин, а всегда устраивал свою жизнь, следуя Христу».

(9) Тогда Виктор, предстоятель римлян, собрался разом отлучить за инакомыслие асийские и сопредельные с ними церкви; он клеймил всех тамошних братьев письменно, объявляя их огулом отлученными. (10) Не всем, однако, епископам пришлось это по душе; Виктора уговаривали подумать о мире, единении с ближними, о любви. Известны послания с резкими нападками на Виктора. (11) Среди противников Виктора был Ириней, писавший от лица всех галльских братьев, главой которых был: он сразу заявил, что таинственное Воскресение Господне должно праздновать только в день Господень, и стал подобающим образом уговаривать Виктора не отлучать целые церкви Божии за то, что они соблюдают издревле переданный им обычай. Дает он много и других советов, заключая их такими словами:

(12) «Спор идет не только о дне, но и о том, какой пост соблюдать. Одни думают, что следует поститься один день, другие — что два, а некоторые еще больше; иные отсчитывают для поста сорок дневных и ночных часов. (13) Вся эта пестрота в соблюдении поста возникла не при нас, а гораздо раньше, у прадедов наших, а они, не беспокоясь, конечно, о точности, передали потомкам свой обычай, укрепившийся в их простой, непритязательной жизни. Тем не менее все жили в мире и мы живем в мире друг с другом, и разногласие в посте не разрушает согласия в вере».

(14) Тут он приводит рассказ, который хорошо поместить здесь:

«Пресвитеры, жившие до Сотира, предстоятели Церкви, которой ты ныне управляешь: Аникита, Пий, Игин, Телесфор и Ксист, сами не соблюдали поста и не заповедали его своим. Тем не менее они, не соблюдавшие, были в мире с братьями, которые приходили к ним из Церквей, где он соблюдался, хотя соблюдение его казалось несоблюдавшим чрезвычайно нелепым. (15) Никогда за этот обычай никого не отвергали; епископы, твои предшественники, его не соблюдавшие, посылали Евхаристию членам церквей, его соблюдавшим.

(16) Блаженный Поликарп был при Аниките в Риме; кое в чем они слегка не ладили, но тут же заключали мир, об этом же главном вопросе и спорить не хотели; ни Аникита не мог убедить Поликарпа оставить то, что всегда соблюдали Иоанн, ученик Господа нашего, и остальные апостолы, с которыми Поликарп общался; ни Поликарп Аникиту, говорившего, что он обязан соблюдать обычай своих предшественников. (17) Тем не менее они пребывали в общении друг с другом; Аникита, из уважения, конечно, предоставлял Поликарпу совершать в его Церкви Евхаристию, и они расстались в мире друг с другом и в мире со всей Церковью соблюдавших и не соблюдавших».

Ириней, в соответствии со своим именем, оказался миротворцем и на деле: звал к миру в Церкви и заботился о нем. Он переписывался не только с Виктором, но и со многими главами Церквей по поводу поднятого вопроса.

25

Палестинские епископы: недавно упомянутые нами Наркисс и Феофил, Кассий, епископ Тирский, Клар Птолемаидский и другие, — собравшись вместе, после многих рассуждений о преемственно сохранившемся до них апостольском предании о праздновании Пасхи такими словами заключают свое послание:

«Постарайтесь разослать по всем Церквам списки нашего послания, чтобы не быть нам в ответе за тех, чьи души легко впадают в заблуждение. Сообщаем вам: в Александрии праздник справляют в тот же день, что и мы. От нас отправляется послание к ним, от них к нам, так что мы празднуем святой день согласно и вместе».

26

Кроме названных произведений Иринея и его посланий, есть его слово к эллинам под заглавием «О познании», очень краткое и весьма необходимое; другое — к брату Маркиану с изложением апостольской проповеди и маленькая книжечка, составленная из разных рассуждений: в ней он упоминает Послание к евреям и так называемую «Премудрость Соломонову», откуда приводит разные изречения. Вот то, что мы узнали о писаниях Иринея.

Коммод царствовал 13 лет; после смерти его около 6 месяцев власть была у Пертинакса, затем императором стал Север [19].

27

У многих и доныне сохраняются многие писания старых церковных писателей — памятники их благородной ревности. Нам известны, например, сочинения: Гераклита «О Посланиях Павла» [20]; Максима о том, откуда зло (вопрос, о котором много шумели еретики), и о том, что материя создана; рассуждение Кандида о шести днях творения, Апиона на ту же тему; Секста «О воскресении»; какое-то сочинение Аравиана и множество других; при отсутствии всякой точки опоры невозможно определить ни время их написания, ни время событий, о которых они рассказывают. Очень много дошло сочинений, даже заглавий которых нельзя назвать. Все они написаны правоверными церковными писателями (что видно из того, как они толкуют Писание), но нам неизвестными, ибо в заглавии имя их не приведено.

28

В произведении кого-то из них против ереси Артемона, которую старается возродить Павел Самосатский, есть повествование о событиях, о которых и мы рассказывали. (2) Творцы этой ереси, утверждающей, что Спаситель был просто человеком, стараются внушить к ней уважение ссылкой на ее древность; наш автор опровергает их, указывая, что появилась она совсем недавно. Много у него и других изобличений этой богохульной лжи. Вот слово в слово его рассуждение:

(3) «Они говорят, что в старину все люди и сами апостолы были наставлены и учили тому, чему учат сейчас; истина сохранялась до Виктора, тринадцатого епископа в Риме; с его же преемника Зефирина истину стали искажать. (4) Слова их могли бы показаться убедительными, если бы им не противоречило, во-первых, Святое Писание, а затем и

сочинения некоторых братьев, написанные еще до Виктора в защиту истины, против язычников и против тогдашних ересей. Я разумею Иустина, Мильтиада, Татиана, Климента и многих других. Все они признают Христа Богом. (5) Кто не знает книг Иринея, Мелитона и других? Все провозглашают Христа Богом и человеком. И сколько псалмов и песнопений от начала христианства написали верующие братья, славя Христа как Слово Божие! (6) И если в течение стольких лет провозглашаемо было мнение Церкви, то можно ли поверить, что жившие до Виктора учили так, как они говорят? Не совестно ли им возводить такую клевету на Виктора? Они ведь прекрасно знают, что сапожника Феодота, главу и отца этого богоотступнического учения, первого заявившего, что Христос — просто человек, Виктор отлучил от Церкви. Если бы Виктор, по их словам, придерживался их богохульного учения, разве отвергнул бы он Феодота, измыслившего эту ересь?

(7) Это о Викторе. Он нес свое служение десять лет[21]; преемником его стал Зефирин на девятом году царствования Севера. Автор упомянутой книги о названной ереси рассказывает и о другом происшествии, случившемся при Зефирине. Вот его собственные слова:

(8) «Напомню многим из братий то, что случилось при нас. Думаю, случись такое в Содоме, это, пожалуй, образумило бы тамошних жителей. Был некий исповедник Наталий, не из давних, а наш современник. (9) Его как-то обманули Асклепиодот и меняла Феодот (другой, не ересиарх). Оба они были учениками Феодота сапожника, которого первым за его умствования, вернее, безумства отлучил от Церкви тогдашний епископ Виктор. (10) Они убедили Наталия назваться епископом еретиков за плату — 150 динариев в месяц; (11) и в то время, когда он был с еретиками, Господь часто вразумлял его видениями, ибо милосердный Бог и Господь наш Иисус Христос не желал, чтобы свидетельствующий о Его страданиях погиб отлученным. (12) Он, однако, не обращал внимания на эти видения, поймавшись на приманку главенства и корысти, погубившей столько людей; в конце концов, был он избит святыми ангелами, всю ночь его бичевавшими: встав поутру, весь в ранах, он надел рубище, посыпал голову пеплом и кинулся, обливаясь слезами, в ноги епископу Зефирину; простирался не только перед клиром, но и перед мирянами и тронул слезами милосердную Церковь милостивого Христа: но, хотя он просил, молил и показывал рубцы от полученных ран, обратно в Церковь приняли его с трудом».

(13) Присоединим к этому и другие слова того же писателя об этих еретиках. Он говорит так: «Священное Писание они спокойно подделывали, отвергали правила древней веры, Христа не понимали, до смысла Писания не доискивались и усердно старались найти некий силлогизм для утверждения своего безбожия. Если кто-либо обращал их внимание на изречение Писания, они доискивались, будет ли оно силлогизмом объединяющим или разделяющим. (14) Оставив Святое Божественное Писание, они занимаются геометрией: от земли взятые, от земли говорят, не зная Сходящего с небес; а некоторые прилежно занимаются геометрией Эвклида; они восхищаются Аристотелем и Феофрастом; Галена чтут почти как Бога. (15) Злоупотребляя языческой наукой для своего еретического учения, они с ловкостью безбожников разбавляют цельную истину Божественного Писания. Нужно ли говорить, что с верой они и рядом не стоят? Поэтому они бесстрашно и наложили руку на Священное

Писание, говоря, что они его исправляют. (16) Желающий может узнать, что я не клевещу на них: пусть соберет и сравнит между собой имеющиеся у них списки; он найдет много разногласий: Асклепиадотовы не согласны с Феодотовыми. (17) Можно достать множество этих списков: ученики их усердно переписывали то, что учителя, по их словам, исправили, то есть испортили. Возьми Ермофиловы — опять разлад с другими. Аполлонидовы противоречат сами себе. Можно сравнить ранние с переделанными позже — несогласий множество. (18) Сколько дерзости в этом преступлении, они, вероятно, понимают и сами. Они или не верят, что Священное Писание — это слова Духа Святого, — тогда они люди неверующие, — или они считают себя мудрее Духа — тогда они одержимы демоном. Они не могут отречься от этого преступления, потому что списки их собственноручные. Не такому писанию обучали их оглашатели, и они не могут показать подлинник, с которого списывали. (19) Некоторые решили, что и подделывать Писание не сто́ит: они просто отвергли Закон и Пророков и, объявив свое безбожное учение благодатным, дошли до «бездны погибели».

Да будет рассказано об этом таким образом.

КНИГА ШЕСТАЯ

1

Когда Север[1] начал преследовать Церковь, то борцы за веру повсюду завершали свое блистательное свидетельство мученичеством. Особенно много было их в Александрии; из Египта и со всей Фиваиды сюда, словно на огромную арену, отправлены были борцы Божии; с великим терпением и мужеством переносили они разные пытки, умерли разной смертью — и возложены на них венцы от Господа. В числе их был и почитаемый отцом Оригена[2] Леонид, которого обезглавили; он оставил совсем юного сына. С каким усердием стал с этого времени юноша заниматься словом Божиим, об этом пора вкратце рассказать, тем более что среди многих людей шла о нем громкая слава.

2

Многое пришлось бы рассказать тому, кто взялся бы на досуге описать жизнь этого человека: потребовалась бы отдельная книжка. Мы же сейчас, многое опустив, переберем с допустимой краткостью то немногое, о чем мы узнали из писем и рассказов его учеников, доживших до нашего времени.

(2) Жизнь Оригена кажется мне достопримечательной, так сказать, с пеленок. Шел десятый год царствования Севера; Александрией и остальным Египтом управлял Лэт, а епископом александрийского прихода недавно стал Димитрий, преемник Юлиана. (3) В разгоравшемся пожаре преследования на очень многих возложены были венцы, и такая жажда мученичества охватила душу совсем юного Оригена, что он радостно спешил навстречу опасностям, с готовностью устремляясь на состязание. (4) Он бывал уже на краю смерти, и только небесный Божий Промысл, ради пользы многих, голосом матери укрощал его рвение. (5) Сначала она умоляла его пожалеть мать, так его любящую, но юноша, узнав, что отец взят и сидит в тюрьме, всем существом своим тянулся к мученичe-

ству. Видя это, она спрятала всю его одежду: пришлось сидеть дома. (6) Ничего другого не оставалось делать — а при своей, не по возрасту, горячности он не мог сидеть спокойно, — как послать письмо отцу и горячо уговаривать его идти на мученичество; вот его собственные слова: «Держись, не передумай ради нас!» Пусть это будет первым письменным свидетельством живого ума юного Оригена и его искренней веры. (7) Что касается изучения Священного Писания, то тут начало у Оригена было положено прекрасное; с детства он прилежно, больше, чем принято, им занимался; отец не считал эти занятия простой добавкой к обычному школьному обучению. (8) Прежде, чем мальчик брался за эллинские науки, он вводил его в святую науку, заставляя ежедневно что-то заучивать и рассказывать. (9) Мальчик занимался этим охотно, с большим усердием, но ему мало было простого, легкого чтения; уже с того времени искал он большего и делал выводы более глубокие. Отцу доставлял он немало хлопот своим вопросом: в чем цель богодухновенной книги? (10) Видимости ради он бранил сына, советуя ему не умничать не по возрасту и удовлетворяться прямым смыслом Писания, но в душе ликовал, горячо благодаря Бога, Подателя всего доброго, за то, что Он удостоил его стать отцом такого сына. (11) Рассказывают, что он часто подходил к спящему мальчику, открывал ему грудь и благоговейно целовал ее, как освященную пребыванием Духа Божия; счастье свое полагал он в сыне. Таковы эти и сходные воспоминания о детстве Оригена.

(12) После мученической кончины отца он на семнадцатом году остался сиротой с матерью и шестью маленькими братьями. (13) Отцовское имущество было отобрано в царскую казну; ему и всей семье жить было не на что, но Господь удостоил его попечения. Он нашел приют и покой у очень богатой и очень известной женщины, опекавшей одного прославленного еретика из тогдашних александрийских, родом он был антиохиец. Она приняла его к себе как приемного сына и всячески его опекала. (14) Оригену поневоле пришлось жить вместе, и тут впервые со всей ясностью обнаружилось его правоверие; хотя Павел (так звался этот человек) собирал вокруг себя многое множество людей, не только еретиков, но и наших — его считали сильным в слове, — однако Оригена нельзя было уговорить стать вместе на молитву; с детства хранил он церковное правило, и, по его собственным словам, его тошнило от еретических учений. (15) Отец продвинул его в науках эллинских; после его кончины он целиком отдался их изучению, достаточно подготовив себя к обязанностям грамматика[3]; он вскоре после смерти отца занялся преподаванием и щедро обеспечил себя всем по своему возрасту необходимым.

3

Пока он этим занимался — так он сам об этом пишет, — в Александрии не оказалось никого, кто мог бы нести обязанности оглашателя — угроза гонения разогнала всех, — а между тем к нему стали приходить кое-кто из язычников, чтобы послушать слово Божие. (2) Первым из них он называет Плутарха — прекрасной была его жизнь, и он украсился венцом мученичества; вторым был Геракл, Плутархов брат, чья жизнь — пример того, как жить в мудрости и воздержании; он был удостоен после Димитрия епископства в Александрии. (3) Оригену было 18 лет, когда он стал во главе училища для оглашаемых. Он преуспевал здесь во время гонения при Акиле, правителе Александрии, и приобрел славное имя у

всех верных за свое участие ко всем мученикам, неизвестным и знакомым, и за готовность им послужить. (4) Он не только бывал у них в тюрьме и оставался с ними до последнего приговора; он сопровождал ведо́мых на смерть, с великой смелостью идя навстречу опасности. Когда он, решительно подойдя к мученикам, прощался с ними, целуя их, то стоявшая вокруг обезумевшая языческая чернь часто готова была вот-вот наброситься на него, и только десница Господня чудесным образом неизменно спасала его от смерти. (5) Милость Божия опять и опять — не перечислить сколько раз — охраняла его от всяких злоумышлений, грозивших ему за ревность к учению Христову и смелость. У неверных поднялась против него настоящая война: они собирались толпами и окружали воинами дом, где он жил; у него бывало очень много наставляемых в святой вере. (6) Гонение на него с каждым днем разгоралось, во всем городе ему некуда было деться: он ходил из дома в дом, и отовсюду его гнали, потому что под его влиянием много людей обращалось к Божественному учению, ибо его поведение убедительно свидетельствовало о высоте его философии[4], единственно настоящей (у него, как говорят, «слово заодно с делом, дело заодно со словом»). Это, при содействии силы Божией, особенно привлекало к тому, чем он ревностно занимался.

(8) Когда он увидел, что учеников приходит все больше и больше, а труд оглашения поручен епископом Димитрием ему одному, он пришел к мысли, что преподавание грамматики несовместимо с изучением слова Божия, и немедленно отказался от него, как от бесполезного и противоречащего святой науке. (9) Благоразумно рассудив, что не следует ему нуждаться в чужой поддержке, он отдал сочинения древних писателей, которые еще недавно с такой любовью изучал; купивший их приносил ему ежедневно четыре обола[5], которых ему хватало. Много лет жил он такой жизнью философов, отбрасывая всё, что питает юношеские страсти; в течение целого дня нес он тяжкий труд своей аскезы: большую часть ночи посвящал занятиям Священным Писанием, упорно вел жизнь самого строгого философа, то упражняя себя в посте, то строго отмеривая время сна; спал, по рвению своему, не на тюфяке, а на голой земле. (10) Всего важнее считал он соблюдение евангельских слов Христа: не иметь ни двух хитонов, ни обуви и не изводиться заботами о будущем. (11) В ревности, не соответствовавшей возрасту, он упорно переносил и холод, и наготу. Его крайнее нестяжание повергало в изумление окружающих. Он огорчал очень многих: видя, как ради них несет он тяжкий труд обучения Писанию, его упрашивали делить с ними их средства, но он упорствовал в своей строгой жизни. (12) Говорят, что в течение многих лет он вовсе не обувался и ступал по земле босиком, многие годы отказывался от вина и от всякой пищи, кроме необходимой; в конце концов ему стала грозить тяжелая легочная болезнь. (13) Естественно, многие из учеников, видя эту философскую жизнь, устремились к подобной; из неверующих язычников его учение привлекало людей не последних по своему образованию и философским познаниям. Искренне приняли они в глубине души веру в Божественное учение, и некоторые прославились в час тогдашнего гонения, скончавшись мучениками.

4

Первым был недавно упомянутый Плутарх. Когда его вели на смерть, то человек, о котором идет сейчас речь, до последней минуты его не

оставлявший, едва не был убит согражданами, видевшими в нем виновника смерти Плутарха, но и тут его сохранила воля Божия. (2) После Плутарха вторым мучеником был Серен, Оригенов ученик, в огне доказавший принятую им веру. (3) Третьим мучеником из того же училища был Ираклид, за ним четвертым — Ирон; первый еще оглашаемый, второй только что крещенный: обоих обезглавили. Из этой же школы вышел пятый борец за веру — Серен второй. После пыток, перенесенных им с величайшим терпением, он был, говорят, обезглавлен. Ираида, из оглашаемых, получив, по его словам, крещение в огне, скончалась.

5

Седьмым среди мучеников посчитаем Василида. Он вел на казнь знаменитую Потамиэну, которую до сих пор славят ее земляки. Охраняя девственную чистоту своего тела, оборонялась она от влюбленных (а была в полном расцвете душевной и телесной красоты) и после страшных пыток — от одного рассказа о них содрогаешься — была сожжена вместе с матерью Маркеллой. (2) Говорят, что судья (он звался Акилой), велевший тяжко изранить ее тело, издеваясь, пригрозил отдать ее гладиаторам. Она немного подумала и на вопрос, что же она выбрала, дала ответ, который показался присутствующим чем-то нечестивым. (3) Тут же услышала она свой приговор, и Василид, один из прикомандированных воинов, повел ее на казнь. Толпа пыталась дразнить ее и осыпать грубой руганью, но воин отпугнул оскорбителей и обращался с Потамиэной очень жалостливо и доброжелательно. Она приняла его сострадание и посоветовала ему не падать духом; по отшествии своем она его вымолит у своего Господа и очень скоро отплатит ему за то, что ей сделал. (4) Сказав это, она мужественно ожидала конца, а ее медленно и постепенно поливали кипящей смолой по всему телу от подошв до головы. Такую борьбу вела эта девушка, достойная хвалебной песни.

(5) Спустя немного времени товарищи Василида попросили его поклясться; он заявил, что ему вообще не дозволено клясться: он христианин и открыто это исповедует. Сначала подумали, что он шутит, но он твердо держался своего; его отвели к судье, который после его исповедания отправил его в тюрьму. (6) Когда братья о Господе приходили к нему и расспрашивали о причине такого полного, похожего на чудо порыва, он, говорят, ответил, что Потамиэна через три дня после своего мученичества пришла к нему ночью, возложила ему на голову венец и сказала, что она просила Господа смилостивиться над ним, что молитва ее услышана и Он скоро возьмет его к Себе. После этого братья запечатлели его печатью Господней, и на следующий день славному за Христа мученику отрубили голову. (7) Рассказывают, что в Александрии тогда толпами обращались к вере Христовой; Потамиэна являлась им во сне и звала ко Христу. На этом закончим.

6

В то время александрийским училищем руководил преемник Пантена Климент, Ориген был его учеником. Излагая содержание «Стромат», Климент в первой книге их поместил хронологию событий до смерти Коммода; ясно, что он работал над своим сочинением при Севере, о времени которого рассказывает и эта книга.

7

Тогда же другой писатель, Иуда, размышляя по поводу семидесяти седмин Даниила, довел свою хронику до десятого года царствования Севера. Он думал, что близится пришествие антихриста, о котором без конца говорили. Тогдашнее сильное гонение на нас породило смуту во многих умах.

8

В это время Ориген, занятый делом оглашения в Александрии, совершил поступок, свидетельствующий о душе юной, незрелой и в то же время глубоко верующей и стремящейся к самообузданию. (2) Поняв слова: «Есть скопцы, которые сами себя сделали скопцами для Царствия Небесного» в их буквальном смысле, думая и выполнить спасительный совет, и прекратить грязную клевету язычников (ему, юноше, приходилось беседовать о вопросах Божественных не только с мужчинами, но и с женщинами), он и поторопился на деле осуществить спасительные слова, полагая, что большинство его учеников ничего не узнает. (3) Скрыть, однако, такое дело оказалось невозможным, как он этого ни хотел. Позднее об этом узнал Димитрий, предстоятель Александрийской Церкви, изумился отваге Оригена, похвалил за усердие к вере и ее искренность, посоветовал не падать духом и отныне еще больше прилежать к делу оглашения. (4) Тогда повел он себя так, но вскоре, видя, что Ориген благоденствует, что он везде известен и всюду прославляем, он поддался человеческой слабости: постарался всем епископам описать его поступок как чистое безумство, между тем как наиболее известные и уважаемые палестинские епископы — Кесарийский и Иерусалимский — сочли Оригена достойным высшей чести и рукоположили его в пресвитеры. (5) Он был в это время весьма известен, пользовался у всех людей во всем мире славой за свою мудрость и добродетель, и Димитрий, не зная, в чем бы его обвинить, придрался к его давнему детскому проступку, страшно оклеветал его, осмелившись при этом задеть и тех, кто продвинул его в пресвитеры. (6) Все это, впрочем, случилось несколько позже, а тогда Ориген в Александрии всех приходящих безбоязненно поучал днем и ночью слову Божию; весь свой досуг он посвящал изучению Писания и тем, кто приходил к нему поучиться.

(7) После 18 лет царствования Севера ему наследовал сын его Антонин[6]. В тогдашнее гонение среди мужественных борцов, уцелевших по Промыслу Божию во время исповеданий и состязаний, был некий Александр, которого мы недавно упоминали как епископа Иерусалимской Церкви; он так отличился своим исповеданием Христа, что был удостоен упомянутого епископства, хотя Наркисс, его предшественник, был еще жив.

9

Члены этой Церкви помнят многие чудеса Наркисса; предание о них преемственно сохраняется братьями. Рассказывают, между прочим, об одном удивительном деле, им совершённом. (2) Однажды на великой Пасхальной всенощной у диаконов не хватило масла, и весь народ пришел в уныние. Наркисс велел служителям, которые ведают освещением, набрать воды и принести ему. (3) Это было немедленно выполнено; он помолился

над водой и с искренней верой в Господа распорядился разлить воду по светильникам. Сделали и это; вопреки здравомысленным соображениям, чудесной и Божественной силой вода приобрела свойства масла. У многих тамошних братьев с давних пор и доныне хранится часть этого масла, как свидетельство о чуде.

(4) Рассказывают о многих достопамятных событиях его жизни; вот одно из них. (4) Каким-то гнусным и ничтожным людям невыносима была его строгая, упорядоченная жизнь; зная за собой множество мерзостей, боясь обличения и суда, они, забегая вперед, измыслили и возвели на него клевету страшную. (5) Чтобы убедить слушателей, они подтвердили ее клятвой: «Чтоб мне погибнуть в огне (если это неправда)», — сказал один; «Чтоб мне заболеть страшной болезнью»,— поклялся другой; «Чтоб мне ослепнуть», — произнес третий. Несмотря на их клятвы, никто из верующих не принял в расчет их слова: все воочию видели трезвую и безупречную чистую жизнь Наркисса. (6) Он, однако, не смог пренебречь гнусным злословием; ему вообще издавна была любезна жизнь философа, и он бежал от братии и провел много лет, скрываясь в неведомой пустыне. (7) Между тем Высшая Правда не сводила глаз с происшедшего: нечестивцев вскоре постигло то, что они сами навлекли на себя своими клятвами. У первого, неизвестно почему, ни с того, ни с сего на дом, где он жил, упала ночью маленькая искра; дом сразу занялся, и хозяин сгорел вместе со всей семьей. У второго все тело от подошв до головы было поражено болезнью, которую он на себя накликал. (8) Третий, видя конец соучастников и трепеща неотвратимого суда Всевидящего Господа, перед всеми сознался в своих кознях, терзался в покаянных стенаниях и столько плакал, что ослеп на оба глаза. Такое наказание потерпели они за свою ложь.

10

Когда Наркисс ушел неизвестно куда, епископы соседних Церквей посвятили в епископы другого, именем Дия. Епископствовал он недолго; его преемником был Германий, преемником последнего — Гордий. При нем появился, словно воскресший, Наркисс, и братья упрашивали его стать их предстателем. Им еще больше восхищались за его отшельничество и за его любомудрие, а больше всего за то, что он был удостоен от Господа возмездия за него.

11

Когда он по глубокой старости не мог нести епископское служение, то велением Господним призван был к сослужению с ним упомянутый Александр, бывший епископом другой Церкви: а было ему это открыто в ночном видении. (2) Следуя как бы Божественному знамению, он отправился из Каппадокии, где впервые был удостоен епископского сана, в Иерусалим, чтобы помолиться и разузнать о тех местах. Местные жители приняли его очень радушно и упрашивали не возвращаться домой, ссылаясь и на свое ночное видение, и на голос, отчетливо указавший на него наиболее ревностным братьям; им приснилось, что они вышли за городские ворота принять епископа, предназначенного Господом. Так они и сделали и с общего согласия соседних Церквей принудили его остаться. (3) Об этом вспоминает и сам Александр в своих письмах к жителям Антиной[7], до сих пор у них сохраняемых. О своем сослужении с Наркиссом он пи-

шет в конце одного письма так: «Приветствует вас Наркисс, бывший до меня здесь епископом и теперь молитвенно трудящийся со мной. Ему исполнилось 116 лет; он убеждает вас, как и я, пребывать в единомыслии».

(4) Так это происходило. В Антиохийской Церкви преемником скончавшегося Серапиона стал Асклепиад, прославивший себя исповеданием во время гонений. (5) Александр, вспоминая о его посвящении, так пишет антиохийцам: «Александр, раб и узник Иисуса Христа, приветствует о Господе блаженную Церковь Антиохийскую. Удобными и легкими сделал Господь мои оковы, когда, сидя в тюрьме, я узнал, что по Божиему Промыслу епископом святой вашей Антиохийской Церкви поставлен Асклепиад, который этого по своей вере вполне достоин».

(6) Письмо это он послал через Климента; в конце он пишет об этом так: «Эту грамотку я переслал вам, братья и господа мои, через Климента, блаженного пресвитера, человека хорошего и почтенного. Вы его знаете и познакомитесь еще больше. Он, будучи здесь по Промыслу Господа, укрепил и увеличил Его Церковь».

12

Из трудов Серапиона над Писанием что-нибудь, вероятно, у кого-либо сохраняется, но до нас дошли только: «К Домнину» — он во время гонения отпал от Христовой веры и перешел в иудейское суеверие; «К Понтию и Карику» (оба клирики) и к другим лицам. (2) Составлена им и книга «О так называемом Евангелии от Петра»; он написал ее, чтобы обличить это лживое «Евангелие» ради тех членов Росской Церкви [8], которые, ссылаясь на него, заблудились в учении, не согласном с Церковью. Следует выписать из нее его краткие выражения об этом «Евангелии». Он пишет так: «Мы, братья, принимаем Петра и других апостолов, как Христа, но, люди опытные, мы отвергаем книги, которые ходят под их именем, зная, что учили нас всех не так. (4) Будучи у вас, я предполагал, что все вы держитесь правой веры, и, не прочитав Евангелия, которое слывет у них Петровым, указал, что если это единственная причина вашего смущения, то читать его можно. Теперь же, узнав из рассказанного мне, что душа их ускользнула, как в нору, в ересь, потороплюсь к вам опять, братья, так что ждите меня вскорости. (5) Мы узнали, братья, какой ереси держался Маркион; он противоречил себе, сам не зная, что́ говорит. Вы узнаете об этом из того, что́ я вам написал. (6) Мы смогли достать это «Евангелие» от людей, признающих его, то есть от преемников тех, кто его вел и кого мы зовем докетами (в этом учении очень много их мыслей),— мы смогли благодаря им достать его и нашли, что в нем многое согласно с правым учением Спасителя, а кое-что и добавлено, что и привожу для вас».

Вот слова Серапиона.

13

«Строматы» Климента в восьми книгах все сохранились до нашего времени. Озаглавил он их так: «Строматы Тита Флавия Климента. Заметки о познании истинной философии». (2) Столько же книг и в его сочинении под заглавием «Очерки». Тут он упоминает по имени, как своего учителя, Пантена, приводит его толкования Священного Писания и предания, от него полученные. (3) Есть у него еще «Увещания к элли-

нам»; три книги сочинения, озаглавленного «Педагог»; затем «Какой богач спасется?», книга о Пасхе; диалоги «О посте и о злоречии», увещательное слово «О терпении, или к новокрещенным», еще «Церковное правило, или против иудействующих», посвященное упомянутому епископу Александру.

4) В «Строматах» он не только рассыпает мысли из Писания, но берет и у эллинских писателей, если что покажется ему полезным; вспоминает мнения многих, развертывает вероучение и эллинов, и варваров; выправляет ложь ересиархов, приводит множество сведений, закладывая основу для разностороннего образования. Ко всему этому добавлены рассуждения философов, так что заглавие «Строматы» находится в полном соответствии с содержанием.

(6) Он использует для этой книги и писания, Церковью непризнанные: так называемую Премудрость Соломонову, книгу Иисуса Сираха, Послание к Евреям, Послания Варнавы, Климента и Иуды. (7) Вспоминает он и «Слово к эллинам» Татиана; вспоминает Кассиана — он тоже писал хронику, а также Филона, Аристовула, Иосифа, Димитрия и Эвполема, еврейских писателей — все они доказывали в своих сочинениях, что Моисей и народ иудейский старше древних эллинов. (8) Много и других полезных сведений имеется в этом его сочинении. В первой книге его он говорит о себе как о человеке, стоявшем в непосредственной близости к преемникам апостолов, и обещает дать толкование на Бытие. (9) В книге о Пасхе он говорит, что друзья вынуждали его записать для будущих поколений всё, что он своими ушами слышал от старых пресвитеров. Вспоминает он Мелитона, Иринея и других, чьи беседы и приводит.

14

В «Очерках» он, коротко говоря, дает сжатый пересказ всего Нового Завета, используя и книги оспариваемые: Послание Иуды и прочие Соборные Послания, Послание Варнавы и Откровение, приписываемое Петру. (2) Послание к Евреям он считает Павловым и говорит, что написано оно было для евреев и по-еврейски, а Лука старательно перевел его для эллинов. Вот почему одинаковый стиль и в переводе этого Послания, и в Деяниях. (3) Что в заглавии его не стоит «Павел апостол», это понятно: обращаясь к евреям, относившимся к нему предвзято и с подозрением, разумно было не отталкивать их сразу же своим именем; несколько ниже он добавляет:

(4) «Как сказал блаженный пресвитер[9]: Господь, Апостол Вседержителя, был послан к евреям, а Павел, как посланный к язычникам, по скромности и не назвался апостолом евреев, не смея равняться с Господом, а также и потому, что Послание к Евреям только добавка к его деятельности, ибо был он проповедником и апостолом язычников».

5) В этих же книгах Климент приводит предания древних пресвитеров о порядке Евангелий: «Первыми написаны Евангелия, где есть родословные. (6) Евангелие от Марка возникло при таких обстоятельствах: Петр, будучи в Риме и проповедуя Христово учение, излагал, исполнившись Духа, то, что содержится в Евангелии. Слушавшие — а их было много — убедили Марка, как давнего Петрова спутника, помнившего всё, что тот говорил, записать его слова. Марк так и сделал и вручил это Евангелие просившим. (7) Петр, узнав об этом, не запретил Марку, но и не поощрил его. Иоанн, последний, видя, что те Евангелия возвещают

земные дела Христа, написал, побуждаемый учениками и вдохновленный Духом, Евангелие духовное». Вот что сообщает Климент.

(8) Известный нам Александр в одном из писем Оригену вспоминает Климента и Пантена как людей хорошо ему знакомых и пишет так: «Воля Божия, ты знаешь, была в том, чтобы любовь, завещанная нам старшими, пребывала нерушимой, становилась горячее и крепче. (9) Мы считаем отцами блаженных предшественников наших — скоро мы будем вместе: Пантена, воистину блаженного мужа и учителя, святого Климента, моего учителя и благодетеля, да и других таких же. Через них познакомился и я с тобой, человеком безукоризненным, господином и братом моим».

Таковы эти сведения.

(10) Адамантий (это было прозвище Оригена) отправился в Рим — Римской Церковью управлял тогда Зефирин, о чем пишет так: «Я захотел увидеть самую древнюю Церковь — Римскую». Пробыл он там недолго и, вернувшись в Александрию, (11) со всем усердием продолжал заниматься своим делом оглашателя. Димитрий, тамошний епископ, поощрял его и только что не упрашивал неленостно потрудиться на пользу братьев.

15

Он увидел, что его не хватит на углубленные занятия по изучению и толкованию Священного Писания и на оглашение приходящих — а шли к нему в училище один за другим с утра до вечера, не давая передохнуть. Поэтому он разделил всю эту толпу, выбрал из своих учеников некоего Геракла, прилежно занимавшегося богословием, человека вообще очень разумного и не чуждого философии, и сделал его помощником в оглашательной работе: ему он поручил начальное преподавание, а себе оставил слушателей более совершенных.

16

Старательно исследовать слово Божие было для Оригена столь важно, что он даже выучил еврейский язык, приобрел у евреев в собственность подлинники священных книг, написанные еврейским шрифтом, и выискивал переводы, существующие, помимо семидесяти и кроме общеупотребительных переводов Акилы, Симмаха и Феодотиона. Не знаю, из каких тайников, где они лежали давным-давно, извлек он их на свет Божий. (2) Владелец их остался ему неизвестен, и он только сообщил, что один экземпляр он нашел в Никополе, недалеко от Акция, а другой — в каком-то ином месте. (3) В Гексаплах же он, рядом с четырьмя известными переводами псалмов, помещает не только пятый, но и шестой и седьмой с примечанием к одному: он нашел его при Антонине, сыне Севера, в Иерихоне, в огромном глиняном кувшине. (4) Сведя все переводы вместе, разделив на строфы, взаимно сопоставив и сравнив с еврейским подлинником, он и оставил нам так называемые Гексаплы. Переводы же Акилы, Симмаха и Феодотиона вместе с переводом семидесяти поместил в Тетраплах [10].

17

Следует знать, что Симмах, один из этих переводчиков, был эвионит. Так называемая ересь эвионитов состоит в следующем: они говорят, что Христос родился от Иосифа и Марии, считают Его просто человеком и

настаивают на соблюдении Закона в строго иудейском духе — мы указывали на это и в предыдущем повествовании. Замечания Симмаха сохранились: он, по-видимому, старается подкрепить свою ересь Евангелием от Матфея. Ориген говорит, что эти замечания вместе с другими толкованиями Симмаха на Священное Писание он получил от некоей Юлиании, которой вручил эти книги сам Симмах.

18

В это же время Амвросия, последователя Валентиновой ереси, убедила истина, представленная ему Оригеном: словно светом озарило его ум, и он обратился к Церкви и ее правой вере. (2) Много и других образованных людей приходило к Оригену — слава его разнеслась широко,— чтобы ознакомиться с тем, как умело толковал он Священное Писание. Тьма еретиков и немало самых знаменитых философов стекались к нему и ревностно изучали не только богословие, но и мирскую философию. (3) Тех из учеников своих, в ком он замечал дарование, он вводил в дисциплины философские, преподавал им арифметику, геометрию и другие предметы, предваряющие знания более серьезные, знакомил с философскими теориями, объяснял сочинения их творцов, делал свои замечания и рассматривал каждую теорию особо; сами эллины объявили его крупным философом. (4) Большинство же учеников, не очень способных, он привлекал к элементарным школьным занятиям, говоря, что они очень помогут им понять Писание и подготовят к нему. Поэтому он считал, что даже ему необходимо заниматься философией и науками светскими [11].

19

О том, как преуспел Ориген в этих областях, свидетельствуют современные ему философы-эллины; в их произведениях мы находили частые упоминания о нем: одни посвящали ему свои произведения, другие приносили свои труды ему на суд, как учителю. (2) Зачем говорить об этом, когда Порфирий, наш современник [12], обосновавшись в Сицилии, написал против нас книгу, в которой, пытаясь оклеветать Писание, поминает и его толкователей; так как обвинить христианские догматы в чем-то дурном никак невозможно, то он за неимением доказательств обратился к ругани, клевеща на толкователей Писания, и особенно на Оригена. (3) По его словам, он знал его с юности; пытаясь его оклеветать, он сам, того не замечая, возвышает его, то говоря правду, если другой возможности нет, то прибегая ко лжи и думая, что это останется незамеченным; иногда обвиняет его как христианина, иногда подробно рассказывает о его преданности философским дисциплинам. Послушай его собственные слова:

(4) «Горячо желая сохранить грязные рассказы иудейского писания, они обратились к толкованию, которое совершенно не вяжется с содержанием этих рассказов: тут было не столько защиты этих нелепиц, сколько самодовольного восхваления собственных писаний. Ясные слова Моисея они торжественно объявили загадочными и клялись Богом, уверяя, что они, как изречения оракулов, полны тайного смысла; лишившись в этом дурмане здравого разума, они и ввели свое толкование».

(5) Дальше, между прочим, он говорит:

«Этот нелепый метод заимствован у человека, с которым я часто встречался в юности, весьма известного в то время, известного и теперь своими

сочинениями,— я разумею Оригена; слава его широко разошлась среди учителей этой веры. (6) Он был учеником Аммония, который в наше время преуспевал в философии; Аммоний ввел его в науку и многое ему дал, но в выборе жизненного пути Ориген свернул на дорогу, противоположную дороге учителя: прошел совсем по иному пути. (7) Аммоний был христианином и воспитан был родителями-христианами, но, войдя в разум и познакомившись с философией, он перешел к образу жизни, согласному с законами. Ориген-эллин, воспитанный на эллинской науке, споткнулся об это варварское безрассудство, разменял на мелочи и себя, и свои способности к науке. (8) Жил он по-христиански, нарушая законы. О мире материальном и о Боге думал, как эллин, но эллинскую философию внес в басни, ей чуждые. Он жил всегда с Платоном, читал Нумения, Кронния, Аполлофана, Лонгина, Модерата, Никомаха и писателей, известных в пифагорейских кругах. Пользовался книгами Херемона стоика и Корнута [13]; узнав от них аллегорическое толкование эллинских мистерий, он применил его к иудейским писаниям».

(9) Так сказано у Порфирия в третьей книге его сочинения против христиан. Он правильно говорит о воспитании и широкой образованности Оригена, но явно лжет (чего бы и не насказать врагу христиан!), будто Ориген обратился из эллинов, а Аммоний после благочестивой жизни впал в язычество. (10) Ориген хранил от предков унаследованную христианскую веру (на это я уже указывал); Аммоний до последнего часа держался чистого и совершенного Божественного любомудрия, о чем и доныне свидетельствуют его труды, которые широко его прославили, например, его книга «О согласии Моисея с Иисусом» и другие, которые можно найти у любителей истины. (11) Все это изложено, чтобы показать и ложь клеветнических выдумок, и великую осведомленность Оригена в эллинских науках. В одном письме, обращаясь к тем, кто упрекал его в усердных занятиях этими последними, он защищается так:

(12) «Когда я стал прилежно изучать Слово и пошла молва о моих занятиях, тогда ко мне стали приходить то еретики, то эллинские ученые, преимущественно философы, и я решил тогда основательно рассмотреть учения об истине и еретические, и философские. (13) Это я и сделал, подражая Пантену, чьи уроки еще до меня многим принесли пользу, так как он был очень осведомлен в этих вопросах, как и Иракл, который ныне заседает в Александрии в совете священников и которого я нашел у учителя философских дисциплин; он упорно трудился у него еще за пять лет до того, как я стал заниматься у того же учителя. (14) Под его влиянием он снял с себя обычную одежду, которую носил раньше, и принял облик философа, доныне сохраняемый [14]; он не перестает по возможности заниматься и эллинскими науками». Так говорит Ориген в защиту своих занятий эллинской наукой. (15) В это время, когда Ориген жил в Александрии, Димитрию, тамошнему епископу, и тогдашнему префекту Египта принес воин письма от правителя Аравии с просьбой как можно скорее прислать к нему Оригена, так как он хочет с ним побеседовать [15]. Ориген прибыл в Аравию, быстро выполнил свою миссию и тут же вернулся в Александрию. (16) За этот промежуток времени в Александрии разгорелся мятеж [16], и Ориген, тайно выбравшись из Александрии, направился в Палестину и поселился в Кесарии. Хотя он еще не был тогда рукоположен в священника, но местные епископы просили его беседовать с общиной и разъяснять ей Писание. (17) Что именно так и было, видно из пи-

сем Александра, епископа Иерусалимского, и Феоктиста Кесарийского, посланных ими в свою защиту Димитрию.

«Он добавил в письме, что никогда не слыхано, да и сейчас не бывает, чтобы миряне в присутствии епископов проповедовали в Церкви. Зачем он говорит явную неправду? (18) Где найдутся люди, способные принести пользу братьям, оттуда и приглашают их святые епископы проповедовать народу; так делали наши блаженные братья: в Ларанде Эвелпист пригласил Неона; в Иконии — Целс Павлина; в Синнаде — Аттик Феодора — вероятно, так поступали и в других местах, только мы этого не знаем».

Человеку, о котором мы рассказываем, еще молодому, оказывали такую честь не только епископы-земляки, но и епископы на чужбине. (19) Димитрий, однако, отправил за ним диаконов с письмом, торопя его вернуться в Александрию. Вернувшись, Ориген занялся обычными трудами.

20

В это время в полной силе находилось много даровитых церковных писателей; письма, которыми они обменивались, сохранились, и найти их легко и сейчас. До нашего времени они хранились в библиотеке города Элии[17], созданной тамошним епископом Александром; там мы и смогли достать материалы для данной работы. (2) Один из таких писателей, Берилл, епископ Бостры Аравийской, оставил, кроме писем, разные работы, исполненные любви к прекрасному. Остались и сочинения Ипполита, епископа другой Церкви[18]. (3) Дошел до нас и диалог Гая, мужа весьма разумного, жившего в Риме при Зефирине; он спорит с Проклом, отстаивающим фригийскую ересь. В этом диалоге, обуздывая дерзкую готовность еретиков составить новое Писание, он упоминает только тринадцать Посланий святого апостола, но среди них не числит Послания к Евреям. Некоторые в Риме и сейчас считают, что оно не принадлежит апостолу.

21

Антонин царствовал 7 лет и 6 месяцев; после него был Макрин, который прожил год, а после него владычество над римлянами получил другой Антонин[19]. В первый год его царствования переселился в другой мир епископ Зефирин, целых 18 лет служивший Церкви. (2) После него епископство вручили Каллисту; прожив пять лет, он оставил свое служение Урбану. Антонин прожил только четыре года; власть наследовал самодержец Александр[20]. В это время в Антиохийской Церкви преемником Асклепиада стал Филит.

(3) Мать императора Мамея — была ли еще на свете такая благочестивая женщина! — сочла за счастье встретиться с Оригеном — слава его разнеслась повсюду и дошла до ее слуха — и ознакомиться с его, удивительным для всех, проникновением в смысл Священного Писания. Находясь в Антиохии, она пригласила его прибыть к ней в сопровождении воинов-телохранителей. Он пробыл там некоторое время, разъяснил многое во славу Господа, показал, как обучаться науке Божественной, и поторопился вернуться к обычным занятиям.

22

Тогда же Ипполит среди прочих «Памяток» написал книгу «О Пасхе», где, высчитывая время, дает пасхалию на шестнадцать лет, начиная первым годом царствования императора Александра. Из прочих его сочине-

ний до нас дошли: «О шести днях творения», «Что было после этих шести дней?», «Против Маркиона», «О Песни песней», «О некоторых главах Иезекииля», «О Пасхе», «Против всех ересей» и очень много других, которые ты сможешь найти у многих.

23

Тогда же Ориген положил начало своим толкованиям Писания. Амвросий не только настоятельно убеждал и уговаривал его взяться за эту работу, но и щедро предоставлял все необходимое для этих занятий. (2) Более семи скорописцев писали под его диктовку, сменяясь по очереди через определенное время; не меньше было переписчиков и красиво писавших девушек. Амвросий щедро снабжал их всем необходимым, а главное, он вносил в занятия Священным Писанием усердие невыразимое, и это особенно побуждало Оригена заниматься своими комментариями.

(3) Так обстояли дела, когда Урбана, восемь лет бывшего епископом Рима, сменил Понтиан, а Филита в Антиохии — Зебин.

(4) Тогда же Ориген отправился по необходимым церковным делам через Палестину в Элладу и был в Кесарии местными епископами рукоположен в священника. Поднявшаяся против него по этому поводу буря; постановления, принятые по поводу этих волнений предстоятелями Церквей; вклад в богословие, который сделал, войдя в возраст, Ориген,— для рассказа об этом потребовалась бы особая книга. Об этом достаточно сказано во второй книге Апологии, написанной нами в его защиту.

24

К этому следует добавить: в шестой книге комментариев на Евангелие от Иоанна Ориген замечает, что первые пять он составил, еще будучи в Александрии; от всей работы его над этим Евангелием до нас дошло только 22 тома. (2) В девятой книге Толкований на Бытие (их всего 12) он вспоминает, что в Александрии были им написаны не только первые восемь на эту книгу, но и толкование на первые 25 псалмов и на Плач Иеремии. Из них до нас дошло пять томов. В них он упоминает книгу «О воскресении», в двух томах. (3) И книгу «О началах» он написал до своего переселения из Александрии, как и другую, под заглавием «Строматы», в 10 томах; она написана в том же городе в царствование императора Александра, как об этом свидетельствуют его собственноручные пометки в начале каждого тома.

25

Объясняя первый псалом, Ориген приводит список священных книг Ветхого Завета. Вот как он пишет дословно: «Следует знать, что ветхозаветных книг, по еврейскому преданию, 22 — столько же, сколько букв у них в алфавите». (2) Затем он добавляет:

«Вот эти 22 книги: «Бытие» по-нашему, а у евреев по первому слову этой книги — «Берешит», что́ значит «в начале»; «Исход» — «Вэле шемот», то есть «эти имена»; «Левит» — «Ваикра», то есть «и Я воззвал»; «Числа» — «Гаммисфекодим»; «Второзаконие» — «Элле гаддебарим», то есть «эти слова»; «Книга Иисуса Навина» — «Иозуе бен нун»; «Судьи», «Руфь» — у них это одна книга: «Шофетим»; первая и вторая книги «Царств», соединенные у них в одну — «Шемуэл», то есть «призванный Богом»; третья и четвертая книги «Царств» — в одной: «Ваммелех Да-

вид», то есть «царствование Давида»; первая и вторая книги «Паралипоменон», соединенные вместе — «Дибре гайомим», то есть «Слова дней»; первая и вторая книги Ездры в одной — «Эзра», то есть «помощник»; книга псалмов «Сефертегиллим»; «Притчи Соломона» — «Мишлот»; «Екклезиаст» — «Когелет»; «Песнь песней» (а не Песни песней, как думают иные) — «Шир гашширим»; книги: Исаии — «Ешая», «Иеремия» с «Плачем» и Посланием в одной книге — «Ирмиаг» Иеремия; книги: Даниила — «Даниэль»; Иезекииля — «Ехезкель», Иова — «Иоб», «Есфирь» — «Эстер». Есть еще книги Маккавеев — «Шарбет шарбане».

(3) Это сказано в упомянутом сочинении. В первой книге толкований на Евангелие от Матфея Ориген, придерживаясь церковного канона, свидетельствует, что признает только четыре Евангелия, и пишет так: (4) «Вот что из предания узнал я о четырех Евангелиях, единственных бесспорных для всей Церкви Божией, находящейся под небом: первое написано Матфеем, бывшим мытарем, а потом апостолом Христовым, предназначено для христиан из евреев и написано по-еврейски; (5) второе, от Марка, написано по наставлениям Петра, назвавшего Марка в Соборном Послании сыном: «Приветствует вас избранная Церковь в Вавилоне и Марк, сын мой». (6) Третье Евангелие — от Луки, которое одобряет Павел, написано для христиан из язычников. Последнее Евангелие — от Иоанна».

(7) В пятой книге толкований на это Евангелие Ориген так говорит об апостольских Посланиях:

«Павел, которому дано было достаточно, чтобы стать служителем Нового Завета не по букве, а по духу, насытивший Евангелием зе́мли от Иерусалима и кругом до Иллирика, писал не ко всем Церквам, которые наставил, и даже тем, которым писал, посылал по нескольку строк. (8) От Петра, на котором основана Церковь Христова и врата адовы не одолеют ее, осталось только одно Послание, всеми признанное. Примем, пожалуй, и второе, хотя о нем спорят. (9) Что сказать об Иоанне, возлежавшем на груди Христовой? Он оставил одно Евангелие, заметив, что всему миру не вместить того, что он мог бы написать; написал он и Откровение, но ему приказано было молчать и не писать о том, что́ сказали семь громов. (10) Осталось от него и Послание в несколько строк. Примем, пожалуй, второе и третье — не все признают их подлинными; в обоих не больше ста строк».

(11) О Послании к Евреям Ориген так рассуждает в своих беседах о нем:

«В языке Послания, озаглавленном «К Евреям», нет особенностей, свойственных языку апостола, который признает, что он «неискусен в слове», то есть в умении выражать свои мысли. Послание составлено на хорошем греческом языке, и каждый, способный судить о разнице стилей, это признает. (12) Мысли же в этом Послании удивительные, не уступающие тем, которые есть в Посланиях, признаваемых подлинно Павловыми. Что это так, с этим согласится каждый, кто внимательно читает эти Послания».

(13) Затем, между прочим, он говорит:

«Если бы мне пришлось открыто высказаться, я бы сказал: мысли в этом Послании принадлежат апостолу, а выбор слов и склад речи — человеку, который вспоминает сказанное апостолом и пишет, как бы поясняя сказанное учителем. Если какая-нибудь Церковь принимает это Послание

за Павлово, хвала ей за это. Не зря же древние мужи считали это Послание Павловым. (14) Кто был настоящий его автор, ведомо только Богу. Еще до нас его приписывали одни Клименту, епископу Римскому, другие — Луке, написавшему Евангелие и Деяния».

Об этом достаточно.

26

На десятом году упомянутого царствования Ориген переселился из Александрии в Кесарию, оставив огласительное училище на Иракла. В скором времени скончался Димитрий, епископ Александрийский, несший свое служение целых 43 года. Преемником его стал Иракл. В это время славен был епископ Кесарии Каппадокийской Фирмилиан.

27

Он так высоко ставил Оригена, что иногда, церковной пользы ради, приглашал его к себе, в свою область, а иногда сам отправлялся к нему в Иудею и проводил с ним некоторое время, совершенствуясь в вопросах богословских. И Александр, епископ Иерусалимский, и Феоктист Кесарийский все время прислушивались к нему и как учителю единственному уступали ему толкование Священного Писания и то, что касалось церковного обучения.

28

После императора Александра, царствовавшего 13 лет, власть принял кесарь Максимин[21]. Из ненависти к дому Александра, состоявшему большей частью из верующих, он начал гонение, но казнить велел как виновных в обучении христианству только стоявших во главе Церквей. В это время Ориген написал «О мученичестве» и посвятил это сочинение Амвросию и Протоктиту, кесарийскому пресвитеру: всё вокруг в это гонение было для обоих крайне неблагоприятно. Рассказывают, что они прославили себя и исповеданием при Максимине[22], царствовавшем не дольше трех лет. Время этого гонения указано Оригеном в 22-й книге его толкований на Евангелие от Иоанна и в его разных письмах.

29

После Максимина власть над римлянами получил Гордиан[23]: преемником Понтиана, бывшего шесть лет епископом Римским, стал Антерот, а после Антерота, несшего свое служение только месяц,— Фабиан. (2) Рассказывают, что Фабиан, после кончины Антерота, вместе с другими переселился из деревни в Рим и здесь, по Божией небесной милости, стал епископом совершенно чудесным образом. (3) Когда все братья собрались для выбора будущего епископа, то большинству приходил на ум кто-либо из славных, известных мужей. О Фабиане, здесь находившемся, и мысли ни у кого не было. Вдруг сверху слетает голубь и садится ему на голову— так Дух Святой, в виде голубя, сошел на Спасителя. (4) Тут весь народ в одном порыве, словно по внушению Духа Божия, единодушно возгласил «достоин» и немедленно посадил его на епископскую кафедру.

В это же время Антиохийский епископ Зебин перешел в иную жизнь; его преемником стал Вавила; в Александрии после Димитрия обязанности его нес Иракл; управление огласительным училищем перешло к Дионисию, тоже одному из учеников Оригена.

30

К Оригену, занимавшемуся в Кесарии[24] обычным своим делом, приходило много не только местных жителей, но и множество иностранцев, оставивших родину. Я знал из них особенно известных: Феодора — это знаменитый в наше время епископ Григорий[25] — и брата его Афинодора. Оба страстно увлекались эллинской и римской наукой; но Ориген внушил им любовь к философии и направил всю эту ревность на изучение богословия. Они провели с ним целых пять лет и так усовершенствовались в этой науке, что оба еще молодыми удостоились епископства в понтийских Церквах.

31

В это время известен стал и Африкан, написавший «Узоры». Есть его письмо к Оригену: он недоумевает по поводу рассказа о Сусанне в книге Даниила[26],— не выдумка ли это. Ориген очень подробно ответил ему. (2) От этого же Африкана дошли до нас и другие работы: пять книг «Хроник», обработанных с большой точностью и тщательностью. Он рассказывает, как, наслышавшись об Иракле, он предпринял путешествие в Александрию; Иракл, как мы говорили, отличался своими познаниями в философии и других эллинских науках и был епископом Александрийской Церкви. (3) Есть еще письмо Африкана к Аристиду о мнимом разногласии родословий Христа: одного — у Матфея и другого — у Луки; основываясь на рассказе, до него дошедшем, он с полной ясностью согласовывает обоих евангелистов. Этот рассказ я привел к месту в первой книге этого моего сочинения.

32

Ориген в это время составил толкование на Исаию[27] и тогда же на Иезекииля. Из толкования на Исаию дошла до нас только третья часть — до видения животных в пустыне — тридцать томов; на Иезекииля — двадцать пять, единственные на этого пророка. (2) Он был тогда в Афинах, там закончил эту работу и начал толкование на Песнь песней, дошел до пятой книги и, уже вернувшись в Кесарию, довел толкование до конца, т. е. до десятой книги[28]. (3) Зачем, однако, составлять сейчас точный список работ Оригена, когда для этого требуется особая книга? Я привел его в жизнеописании святого мученика Памфила, нашего современника, показав, с каким усердием занимался Памфил богословием, и тут же поместил список книг его библиотеки, состоявшей из работ Оригена и других церковных писателей[29]. Желающий может из этой книги полностью узнать о трудах Оригена, до нас дошедших. Продолжаю последовательное изложение событий.

33

Беррилл, недавно упомянутый нами епископ Бостры Аравийской, нарушая церковное правило, попытался внести в наше вероучение нечто ему чуждое: осмелился говорить, что Спаситель и Господь наш до Своего прихода к людям не имел ни собственной сущности, ни собственной Божественности, в Нем только пребывала Отчая. (2) Очень многие епископы рассматривали его мнения и говорили о нем; был приглашен и Ориген. Он начал свою беседу с вопросов, выясняющих образ мыслей собеседни-

ка; ознакомившись с ним, убедил его своими рассуждениями, выправил его неправоверие и вернул к прежней здравой вере, показав истину догматов. (3) И доныне имеется подробный отчет о тех событиях: заявления Берилла, постановление Собора, созванного по этому поводу, вопросы Оригена и беседы его с Бериллом, происходившие в местной Церкви. (4) Многое об Оригене помнят и рассказывают нынешние священники, но я решил это опустить, как не относящееся к этой книге. Необходимые же сведения о нем можно собрать из «Апологии Оригена», написанной нами и святым мучеником Памфилом, нашим современником: мы старательно работали вместе, ибо нападок на него много.

34

После полных шести лет правления Гордиана власть получил Филипп вместе с сыном своим Филиппом[30]. Рассказывают, что он был христианином и захотел в последнюю предпасхальную всенощную помолиться в Церкви вместе с народом, но тамошний епископ разрешил ему войти только после исповеди и стоять вместе с кающимися на отведенном для них месте. Не сделай он этого, епископ не допустил бы его по множеству взводимых на него обвинений. Говорят, что Филипп сразу же согласился и на деле доказал, что он искренне благочестив и боится Бога.

35

Шел третий год царствования Филиппа, когда после 16 лет епископства в Александрии скончался Иракл; его преемником стал Дионисий[31].

36

Тогда, как и следовало, вера умножилась, наше учение можно было свободно проповедовать всем; Оригену было уже за 60, у него накопился огромный опыт, и свои беседы, обращенные к народу, он прямо диктовал скорописцам, чего раньше никогда себе не позволял. (2) В это время он составил в восьми книгах возражения эпикурейцу Цельсу, написавшему против нас сочинение под заглавием «Слово истины»[32], двадцать пять томов толкований на Евангелие от Матфея, а также толкования на двенадцать пророков, из которых мы нашли только двадцать пять[33]. (3) Имеется его письмо к императору Филиппу и другое — к его супруге Севере, есть и иные письма к разным людям. Я собирал их, сколько мог,— их хранили у себя по разным местам разные люди,— и составил из них особые тома, их больше ста[34]. (4) Писал Ориген письма и Фабиану, епископу Римскому, и многим другим епископам о своем православии[35]. Они приведены в шестой книге Апологии, написанной нами об этом великом человеке.

37

В это время опять в Аравии появились люди, распространявшие учение, истине чуждое. Они утверждали, что душа человека в смертный час умирает вместе с телом и вместе с ним разрушается, а в час воскресения вместе с ним и оживет. Тогда был созван немалый Собор и опять приглашен Ориген[36]. Он изложил перед собранием свои соображения о данном вопросе, которые заставили отказаться от недавних заблуждений.

38

Началось новое разномыслие — так называемая ересь Елкесаитов: она, впрочем, появилась и тут же исчезла. О ней вспоминает Ориген в своей беседе на 82-й псалом; он говорит так:

«Появился человек, гордый своим безбожием и нечестивейшим учением, которое зовется Елкесаитовым; недавно восстало оно на Церковь. Я раскрою вам зло этого учения, да не похитит оно вас. Оно отвергает некоторые части Писания, но пользуется изречениями из всего Ветхого Завета и Евангелия, отвергает последнего апостола. По их словам, отречение от веры ничего не значит: человек здравомысленный отречется по необходимости языком, но не сердцем. Они ссылаются на какую-то книгу, упавшую с неба; внимающий и верующий ей получит отпущение грехов, только это не то отпущение, которое дал Христос Иисус»[37].

39

После семилетнего царствования Филиппа власть получил Деций. Из ненависти к Филиппу он поднял на Церковь гонение[38], во время которого мученической смертью скончался в Риме Фабиан; преемником его был Корнилий. (2) В Палестине епископ Иерусалимский Александр предстал в Кесарии вновь перед правительственным судом и после вторичного славного исповедания[39] изведал тюрьму, а был уже украшен честны́ми сединами глубокой старости; его мужественная старость и честны́е седины внушали уважение. (3) Он почил в тюрьме после своего прекрасного и славного исповедания перед судом правителя; преемником его в Иерусалиме называют Мазабана. (4) Так же, как Александр, скончался в Антиохии в тюрьме после исповедания Вавила; во главе Церкви поставлен Фабий.

(5) Что и сколько пережил Ориген в это гонение и какой был этому конец, когда злобный демон выстроил против этого человека все свое воинство и накинулся на него всеми силами и средствами — больше, чем на всех, с кем он вел тогда войну; что и сколько выдержал за веру Христову этот человек: оковы, телесные муки, истязания железом, тюремное подземелье, многодневное сидение с растянутыми до четвертой дыры ногами, угрозу сожжения и вообще что́ только ни делали с ним враги — всё он мужественно вынес. А конец этому был такой: судья всей силой власти своей воспротивился его казни. Какие после этого оставил он сочинения и как они полезны тем, кто нуждается в поддержке,— об этом правдиво и точно сообщают многочисленные письма этого человека[40].

40

О том, что случилось с Дионисием, он рассказывает сам в письме к Герману[41] (привожу оттуда выдержку):

«Говорю перед Богом, Он знает, лгу ли я. Я никогда бы не ушел своей волей и без Божиего указания. (2) Еще раньше, когда при Децин объявлено было гонение, Сабин в тот же час послал Фрументария[42] разыскать меня; я четыре дня сидел дома, ожидая прихода Фрументария, а тот кружил по всей окрестности, выслеживая меня по дорогам, рекам, по полям, где, подозревал он, я прячусь или разгуливаю. Как пораженный слепотой, он не смог найти дом, да и не верил, что я сижу дома, когда меня преследуют. (3) С трудом через четыре дня, когда Господь велел мне уйти

и чудесным образом уготовал путь, я, и мои слуги, и многие братья — все вместе мы отправились. А что все это было по Божиему Промыслу, это стало ясно из дальнейшего, и мы тут кое-кому оказались полезны».

(4) Рассказав затем о некоторых событиях, он говорит, что́ произошло с ним после ухода:

«Около захода солнца меня и бывших со мной воины вели в Тапосирис. По Божиему смотрению, Тимофея с нами не было и его не схватили. Придя позднее, нашел он дом пустым и под охраной, а мы были уже невольниками».

(5) И затем говорит:

«Вот как удивительно домостроительство Его! Расскажу правду. С Тимофеем, в перепуге бежавшим, повстречался какой-то крестьянин и спросил, чего он так торопится. Тимофей сказал правду, (6) а тот выслушал (он шел, намереваясь попировать на свадьбе; у них там в обычае не расходиться целую ночь) и, придя, все рассказал гостям. Те разом, словно сговорившись, вскочили, понеслись бегом и, догнав нас, радостно закричали. Воины, охранявшие нас, тут же убежали, а они обступили меня; я же как был, так и лежал на голых носилках. (7) И я — видит Бог — принял их сперва за разбойников, которые нас разденут и ограбят. Я сидел на своем ложе голый, в одной льняной рубахе; остальная одежда лежала около меня, им я и протянул ее. Они же велели мне встать и как можно скорее уходить. (8) И тогда, поняв, зачем они пришли, я стал криком просить и молить их уйти и нас оставить. Если же хотят они мне добра, то пусть предупредят взявших меня и сами отрубят мне голову. Пока я это выкрикивал, как это известно моим спутникам, всё со мной переживавшим, они силой меня подняли. Я навзничь упал на землю, но они потащили меня за руки и за ноги. (9) За мной шли свидетели всего этого: Гай, Фавст, Петр и Павел. Они же взвалили меня себе на спину, вынесли из этого городка и увезли, посадив на осла, даже не покрыв его попоной».

Вот что рассказывал о себе Дионисий.

41

Он же в письме к Антиохийскому епископу Фабию так рассказывает о том, что́ претерпели при Деции мученики в Александрии:

«Преследование у нас началось не с царского указа, а на целый год раньше, когда какой-то пророк и виновник бедствий этого города — кто бы он ни был — стал возбуждать и натравливать на нас языческую толпу, разжигая их родное суеверие[43]. (2) Подученные им язычники решили, что всякое злодеяние им дозволено и что благочестивое почитание демонов требует одного — убивать нас. (3) Первым они схватили старца Метру и приказали ему богохульствовать; он отказался, его стали бить палками по телу и колоть острым тростником лицо и глаза, затем вывели за город и побили камнями. (4) Верующую женщину, именем Квинту, привели в капище и заставляли кланяться кумирам; она с отвращением отворачивалась; ей связали ноги и протащили через весь город по острым камням мостовой, бичевали, толкали на мельничные жернова и, приведя туда же, куда Метру, убили. (5) Затем все единодушно устремились на христианские дома; каждый врывался к знакомым и соседям, тащил и грабил. Вещи подороже забирали себе, дешевые и деревянные выбрасывали и жгли на улицах; казалось, город взят неприятелем. Братья уклонялись и

уходили, радуясь расхищению своего имущества, как и те, о которых говорил Павел. (7) Не знаю, нашелся ли до сих пор человек, который, попав к ним в руки, отрекся от Господа, разве один-единственный.

Язычники схватили также Аполлонию, дивную старушку-девственницу, били по челюстям, выбили все зубы; устроили за городом костер и грозили сжечь ее живьем, если она заодно с ними не произнесет кощунственных возгласов. Аполлония, немного помолившись, отошла в сторону, прыгнула с разбега в огонь и сгорела. (8) Серапиона взяли дома, измучили жестокими пытками, переломали все суставы и сбросили головой вниз из верхней комнаты.

Нам не было проходу ни на людных улицах, ни в переулках, ни днем, ни ночью; всегда и всюду все кричали: кто не произнесет слов мерзостных, сейчас же его в костер. (9) Очень долго все так и шло, ничуть не ослабевая, но потом поднялся мятеж, и гражданская война обратила на них самих прежнюю их жестокость к нам. Мы немного передохнули: им в их злобе было не до нас, но скоро пришло известие о смене милостивой к нам власти[44]; великий страх перед тем, что́ угрожало, навис над нами.

(10) И вот появился указ, говоривший почти о том же, что предречено было Господом нашим,— такой страшный, что могли, пожалуй, соблазниться даже избранные. (11) Все притаились[45]. Многие видные люди явились сразу: одни — из страха; магистраты — повинуясь своим обязанностям, некоторых тащили близкие. Вызванные по имени подходили к нечистым жертвам, одни бледные и дрожащие, словно не они собрались принести жертву, а сами шли как жертвы на заклание. Толпа, стоявшая вокруг, осыпала их насмешками: явные трусы, они боялись и умереть, и принести жертву. (12) Другие быстро, с готовностью подходили к жертвеннику, развязностью своей подтверждая, что никогда и не были христианами; об этих людях истинно изрек Христос: трудно им спастись. Из остальных одни вели себя или как первые, или как вторые из упомянутых, иные сбегали. (13) Из тех, кто был схвачен, одни даже пошли в тюрьму и кое-кто долго просидел в заключении, но затем они отреклись, не представ еще даже перед судом; другие некоторое время терпели пытки, но терпеть дальше отказались.

(14) Крепкие и блаженные столпы Господни, укрепляемые Им, черпая в своей твердой вере соответствующие ей достоинство и терпение, стали дивными свидетелями Его царствования. (15) Первым из них был Юлиан; он страдал подагрой и не мог ни стоять, ни ходить; он был взят вместе с двумя другими людьми, его несшими. Один из них сразу же отрекся; другой же, Кронион, по прозвищу Евнус, и сам старец Юлиан исповедали Господа; бичуя, их провезли на верблюдах по всему городу — а вы знаете, что он большой,— и наконец, среди окружавшей толпы бросили в негашеную известь. (16) Воин, сопровождавший их по дороге, не позволял над ними издеваться; толпа подняла крик, и Вису, смелого воина Божия, отличившегося в великой борьбе за веру, привели на суд и обезглавили. (17) Другой, ливиец родом, Макарий, воистину блаженный — и по смыслу своего имени[46], и по благословению Божиему — остался непоколебимым, хотя судья долго уговаривал его отречься, и был сожжен живым. Затем Епимаха и Александра, долго просидевших в узах, перенесших «когти» и бичевание, облили негашеной известью.

(18) Вместе с ними были и четыре женщины: Аммонария, святая дева,

которую судья пытал усердно и долго, ибо она сразу объявила ему, что не скажет ни слова из тех, которые от нее потребуют; обещание свое она сдержала и была уведена на казнь. Остальных: почтеннейшую старицу Меркурию, Дионисию, многодетную мать, возлюбившую, однако, Христа больше детей, судья, устыдившись напрасных пыток и поражения, нанесенного женщинами, распорядился убить мечом и не пытать. Аммонария, первая в этой борьбе, прошла через всё.

(19) Ирон, Атир, Исидор, египтяне, и вместе с ними Диоскор, отрок лет пятнадцати, были выданы. Судья пытался сначала обмануть отрока, казалось, доверчивого, и припугнуть пытками, рассчитывая, что он сразу же сдастся, но Диоскор не поддался на уговоры и ни в чем не уступил. (20) Остальных, истерзанных самым зверским образом и выдержавших эти муки, он предал огню. Диоскор вызвал общее восхищение и удивил судью умными ответами на его убеждения; он отпустил отрока, сказав, что он, считаясь с его возрастом, дает ему отсрочку для раскаяния. И сейчас богоугодный Диоскор пребывает с нами, ожидая борьбы более длительной и награды более достаточной.

(21) Некий Немезион, тоже египтянин, ложно обвиненный в сообщничестве с разбойниками, оправдался перед центурионом в этой нелепейшей клевете, но был уличен как христианин и в цепях приведен к правителю. Этот несправедливейший человек измучил его пытками и бичеванием вдвойне против разбойников и сжег вместе с разбойниками — блаженный был почтен примером Христа.

(22) Целое воинское отделение: Аммон, Зенон, Птоломей, Инген, а с ними старец Феофил — выстроилось перед судилищем. Когда кого-либо судили как христианина и он уже склонялся к отречению, стоявшие около скрежетали зубами, кивали головой, протягивали руки, принимали разные позы. (23) Все обернулись на них, но прежде, чем кого-либо из них схватили, они, предупреждая всех, взбежали на помост и объявили себя христианами. И правителя, и его советников охватил страх; подсудимые еще укрепились в своей вере, а судьи оробели. Христиане выходили из суда с торжеством и ликованием о своем исповедании: Господь даровал им славный триумф.

42

«Множество других по городам и деревням были растерзаны язычниками; я приведу примера ради один случай. Исхирион был вилланом на жаловании у одного из правителей. Хозяин велел ему принести жертву; отказавшегося выругал, упорствующего осыпал оскорблениями, непреклонного убил: вогнал ему в живот, в самые внутренности, огромную палку. (2) Что сказать о толпах людей, скитавшихся в горах и пустынях, погибавших от голода, жажды, мороза, от болезней, от разбойников и зверей? Выжившие свидетельствуют об их избранничестве и победе. В подтверждение приведу один случай. (3) Херимон, глубокий старец, епископ города, именуемого Нилополем, бежал вместе с женой на Аравийскую гору; они не вернулись обратно, и братья, несмотря на все поиски, не нашли ни их самих, ни их тел. (4) Многие на этой же самой Аравийской горе стали рабами варваров-сарацин[47]. Одни из них с трудом и за большие деньги были выкуплены, другие и доныне пребывают в рабстве. Я рассказал об этом, брат, не зря, но чтобы ты знал, сколько страшного мы пережили. Многие, испытавшие еще больше, могут многое рассказать».

(5) Затем несколько ниже он добавляет:

«А эти наши Божественные мученики, которые ныне восседают вместе с Христом, причастны Его Царству, участвуют в суде Его и вместе с Ним выносят решения,— они вот взяли под защиту павших братьев, которым надлежало держать ответ в принесении жертв. Видя их обращение и раскаяние, уверенные, что оно может быть принято Тем, Кто вообще хочет не смерти грешника, а его покаяния, они приняли их, собрали воедино, вместе с ними молились и вкушали пищу.

Чтó относительно их посоветуете, братья? Чтó нам делать? Будем ли согласны и единомысленны с ними, соблюдаем их милостивый суд и дружелюбно отнесемся к тем, кого они пожалели, или же сочтем их суд несправедливым и поставим себя судьями над ними? Оскорбим их доброту и отменим приказ?»

43

Возобновляя разговор о тех, кто ослаб во время гонения, Дионисий весьма кстати всё это привел. Дело в том, что, превозносясь над ними в гордыне своей, Новат[48], священник Римской Церкви, заявил, что для них вовсе нет надежды на спасение, даже если они выполнят всё, что требуется при искреннем обращении и честном исповедании грехов. Он стал главой особой ереси, последователи которой в надмении ума называли себя «чистыми» (катарами).

(2) По его поводу в Риме собрался очень большой Собор: шестьдесят епископов, гораздо больше священников и диаконов; в остальных церковных округах местные пастыри — каждый — обдумывали, как поступить. Всеми принято решение: считать чуждыми Церкви Новата и превозносящихся вместе с ним, предпочитавших братоненавистническое и бесчеловечное мнение этого человека. Несчастных же, попавших в беду братьев лечить целительным покаянием. (3) До нас дошли письма Корнилия, епископа Римского, к Фабию, епископу Антиохийскому, со сведениями о римском Соборе и постановлениях, принятых в Италии, Африке и тех краях; есть и письма от Киприана и его африканских соепископов, написанные по-латыни[49], из коих явствует, что и они согласны с необходимостью подавать помощь соблазненным и считают справедливым отлучение от Церкви ересиарха и тех, кто пошел за ним. (4) К этим письмам присоединено другое письмо Корнилия о том, что было угодно Собору, и еще другое — о поведении Новата. Ничто не мешает привести из него выдержки, дабы познакомить моих читателей с тем, что его касается. (5) Корнилий, описывая Фабию поведение Новата, пишет так:

«Так вот, знай: этот диковинный человек давным-давно стремился к епископству, но скрывал ото всех это страстное свое желание, а прикрыл он свое безумие, пользуясь исповедниками, которых первоначально имел на своей стороне,— вот что я хочу сказать. (6) Максим, священник у нас, и Урбан, дважды пожавшие урожай доброй славы за свое исповедание, Сидоний и Келерин, человек, который все пытки по милости Божией перенес, укрепил силой веры слабую плоть и победил противника своим мужеством,— все эти люди, хорошо поняв Новата и воочию видя его злобность, двоедушие, клятвопреступничество, лживость, его неумение жить с людьми и его волчью дружбу, вернулись в Святую Церковь и перед множеством епископов, священников и мирян раскрыли все его уловки и злые дела, давно им замышленные; они скорбели и каялись, что,

поверив этому лукавому и злонравному животному, на короткое время покинули Церковь».

(7) Немного дальше он говорит: «Непонятную перемену, возлюбленный брат, увидели мы в нем вскоре: этот блистательный человек[50], страшными клятвами заверявший, что он вовсе не домогается епископства, вдруг является епископом, словно его выбросило к нам машиной. (8) Этот толкователь догматов[51], этот поборник церковной науки, решив ухватить и похитить епископство, которое не было ему дано свыше, нашел себе двух помощников, отчаявшихся в своем спасении, и отправил их в какой-то глухой уголок Италии обмануть ловкой выдумкой тамошних трех епископов[52] — людей необразованных и простодушных: надо уверять их и настаивать на том, будто они должны поскорее ехать в Рим и там, при их посредничестве, уладить все несогласия с другими епископами. (9) Когда прибыли эти, как мы уже сказали, простецы, ничего не понимающие в кознях и хитростях обманщиков, их заперли люди, сходные с тем, кто доставил им столько хлопот. В десятом часу, когда они напились, их, совершенно охмелевших, Новат силой заставил через возложение рук дать ему мнимое, ложное епископство, вытребованное хитростью и мошенничеством и ему не положенное. (10) Один из этих епископов немного спустя вернулся в Церковь, со слезами всенародно исповедал свой грех, и мы приняли его в общину, но как мирянина; за него просил весь присутствовавший тут народ. Что касается остальных епископов, то мы рукоположили им преемников и послали в те места, где они были. (11) Этот страж Евангелия разве не понимает, что в Церкви кафолической должен быть один епископ? В ней имеется — он не мог этого не знать — 46 священников, 7 диаконов, 7 иподиаконов, 42 аколуфа, 52 человека заклинателей и чтецов и привратников, больше полутора тысяч вдов и калек[53], которых питает благодать Христова. (12) Даже такое множество, столь необходимое в Церкви,— число, по Божиему Промыслу, обильное и все умножающееся, вместе с неисчислимым количеством мирян, не отвратило его от этого неразумного, безнадежного поступка и не вернуло в Церковь».

(13) И далее, между прочим, добавляет следующее:

«Так вот, сразу же скажем и о том, за какие дела, за какое поведение осмелился он притязать на епископский сан. Не за то ли, что с самого начала жил в Церкви, многократно боролся за нее, испытал за веру много великих опасностей? Отнюдь нет. (14) Начало его вере положил сатана, который вошел в него и жил в нем достаточно долго. Помогли ему заклинатели, а когда он тяжко заболел, то его, считая почти умирающим, крестили — если можно сказать про такого человека, что он крещеный,— окропив водой на той же постели, где он лежал. (15) Он выздоровел, но над ним не было совершено остальное, что требуется по церковным правилам: он не был запечатлен епископом. Не получив этого, мог ли он получить Духа Святого?»

(16) Немного далее он продолжает: «Из трусости и жизнелюбия он во время гонения отрекся от того, что был священником. Диаконы просили и убеждали его выйти из комнаты, где он заперся, и помочь братьям, насколько священнику и полагается и возможно помочь в опасности братьям, но он решительно отвернулся от увещавших его диаконов и ушел в гневе, сказав, что он больше не хочет быть священником: он увлечен другой философией»[54].

(17) Немного дальше он добавляет следующее: «Итак, эта знамени-

тость покинула Церковь Божию, в которой он после того, как уверовал, был почтен священническим саном по милости епископа, через возложение рук введшего Новата в круг священников. Возражал весь клир и многие миряне, ибо крещенному по болезни окроплением в кровати, как был окрещен Новат, не дозволено быть членом клира, но епископ просил разрешения рукоположить только его одного».

(18) И затем он описывает самое тяжкое из преступлений этого человека:

«Совершая приношение и уделяя каждому его частицу, он, подавая ее, заставлял несчастных людей вместо слов благодарности клясться, держал обеими руками руки берущего и не отпускал их, пока тот не поклянется (пользуюсь его же словами): «Клянусь Телом и Кровию Господа нашего Иисуса Христа, что никогда не покину тебя и не перейду к Корнилию». (19) И несчастный человек приобщался не раньше, чем взяв на себя клятву, и вместо того, чтобы, взяв хлеб, произнести «Аминь», говорил: «Я не перейду к Корнилию».

(20) Между прочим, говорит он и следующее: «Знай, что он покинут и одинок, ибо братья ежедневно покидают его и возвращаются в Церковь. И Моисей, блаженный мученик, недавно произнесший у нас свое прекрасное, дивное исповедание, будучи еще в этом мире и видя его дерзость и безумие, отлучил его вместе с пятью пресвитерами, которые вместе с ним откололись от Церкви». (21) И в конце письма он приводит список епископов, приходивших в Рим и осудивших глупость Новата; он называет их имена и округ, которым кто управлял; (22) упоминает тех, кого не было в Риме, но кто письменно подтвердил свое согласие с мнением вышеупомянутых, называет тут же и города, которыми они ведали и откуда писали[55]. Вот о чем уведомил Корнилий Фабия, епископа Антиохийского.

44

Дионисий Александрийский в послании к этому самому Фабию, несколько склонявшемуся к расколу, рассуждая о многом и между прочим о покаянии, рассказывал о недавних подвигах александрийских мучеников и сообщил между прочим об удивительном происшествии, о котором необходимо сообщить в этом произведении:

(2) «Я предложу тебе один пример — то, что случилось у нас. Был у нас некий Серапион, один старик, верующий; долгое время жил он безупречно, но в испытании пал. Часто просил он о прощении, однако никто не обращал на него внимания, ибо он принес жертву. Заболев, он три дня подряд лежал без языка и без сознания. (5) На четвертый день ему стало лучше, он подозвал внука и сказал: «До каких пор, дитя, будете вы меня держать? Поторопитесь, прошу, скорее дайте мне разрешение. Позови ко мне священника». Сказав это, он опять лишился языка. (4) Мальчик побежал к священнику; дело было ночью; священник болел и не мог прийти. Но так как я распорядился давать умирающим отпущение грехов, если они его просят, особенно если они еще раньше умоляли о нем,— да умрут исполненные благой надежды,— он дал мальчику кусочек Агнца, велел размочить его и вложить старику в рот. (5) Мальчик пошел обратно, неся Причастие, но еще не успел переступить порог, как Серапион опять заговорил: «Ты пришел, дитя? Священник не смог прийти но ты быстро сделай, что тебе приказано, и отпусти меня». Мальчик размочил

частицу и влил всё в рот старику; тот проглотил и тут же скончался». (6) Не ясно ли, что он был сохраняем и удерживаем на земле, пока не будет прощен? И так как грех его был стерт многими хорошими делами, то его и можно было считать христианином».

Вот что рассказывает Дионисий.

45

Посмотрим, как писал Дионисий Новату[56], взволновавшему тогда римское братство. Виновниками своего отступничества и раскола он считал некоторых братьев — они заставили его дойти до этого,— и Дионисий пишет ему так:

«Дионисий приветствует брата Новата. Если, как ты говоришь, тебя увели из Церкви против воли, то, добровольно вернувшись, ты докажешь это. Следовало всё перетерпеть, только бы не раскалывать Церковь Божию: отказ от раскола был бы не менее славен, чем отказ от идолослужения, а по-моему, еще более. В том случае ты борешься только за свою душу, а здесь — за всю Церковь. И если сейчас ты силой или убеждением вернешь братьев к единодушию, это дело загладит твою ошибку целиком: ее не зачтут, а дело твое прославят. Если же ты не сможешь сладить с непокорными, спасая их,— спаси свою душу. Будь здоров и пребывай в мире с Господом, о чем и молюсь».

46

Так писал он Новату. Написал он еще послание к египтянам «О раскаянии»; в нем он излагает свои мысли о падших, определяя разные степени виновности. (2) Есть еще послание к Конону, епископу Гермопольской Церкви, целиком о покаянии, а также увещательное, к своей александрийской пастве. Среди его писем находятся: письмо «О мученичестве» к Оригену и к братьям лаодикийским, предстоятелем которых был епископ Филимидр, а также о покаянии к братьям в Армении, где епископом был Мерузан. (3) Кроме того, писал он и в Рим Корнилию, когда получил от него письмо о Новате; в послании он сообщает, что был приглашен Еленом, епископом Тарса Киликийского, и другими епископами, с ним бывшими: Фирмилианом Каппадокийским и Феоктистом Палестинским для встречи с ними в Антиохии, где некоторые старались укрепить раскол Новата. (4) Кроме того, он пишет, что, как ему сообщили, Фабий скончался, а преемником его в Антиохии поставлен Димитриан. Пишет и об Иерусалимском епископе слово в слово так: «Блаженный Александр блаженно почил, находясь в темнице».

(5) Есть и еще послание Дионисия к римлянам «О должности диакона», отправленное через Ипполита. К ним же написал он и другое послание о мире, кажется, такое же о покаянии и еще другое к тамошним исповедникам, еще державшимся мыслей Новата. К ним же, по возвращении их в Церковь, направил он два письма. Переписывался он со многими и оставил людям, и поныне ценящим его слова, много разнообразных и полезных сведений.

(Продолжение следует)

ПРИМЕЧАНИЯ

К книге пятой

[1] Марк Аврелий; 17-й год его царствования — 177 г.
[2] Лугдун — ныне Лион; Родан — ныне Рона.
[3] Это был командир отряда, стоявшего в Лугдуне.
[4] Пропретор, управляющий Лугдунской провинцией (центральная часть нынешней Франции).
[5] Царь Фиест подал на обед собственных детей. Эдип женился, не зная того, на собственной матери.
[6] Т. е. сатану.
[7] У Церкви.
[8] Ежегодный праздник, на который собирались представители всей Галлии. Он начинался 1 августа и длился несколько недель.
[9] Т. е. диаволом.
[10] В конце царствования Марка Аврелия преследований христиан нигде не было.
[11] Принадлежал к числу еретиков катафригийской секты.
[12] Т. е. еретики.
[13] Как богодухновенную.
[14] В 180 г.
[15] Время Коммода.
[16] Или Антонину Пию и Марку Аврелию (147—161), или Марку Аврелию и Луцию (161—169).
Под «философией» разумеется образ жизни христианина.
[17] Евсевий имеет в виду приказ Траяна Плинию: отпускать только тех христиан, которые отрекутся от веры.
[18] См. примеч. 13 к книге третьей.
[19] Коммод был задушен 1 января 192 г. С этого числа и до 193 г., когда Дунайская армия провозгласила императором Септимия Севера, убито было два императора: Пертинакс и Дидий Юлиан, которого Евсевий пропустил.
[20] В тексте — «Об апостоле», но в церковном греческом языке «Об епископе» означает «О посланиях Павловых».
[21] Виктор скончался в 198 г.

К книге шестой

[1] Император Септимий Север запретил пропаганду христианства и переход в христианство. Запрещена была и пропаганда иудейской веры.
[2] Леонид был несомненно отцом Оригена; автор хочет, может быть, сказать, что своей известностью Леонид обязан сыну.
[3] В грамматической школе занимались, главным образом, изучением литератур — греческой и латинской.
[4] «Философия» здесь — мудрость христианской жизни, жизни, согласной с учением Христа.
[5] 15 коп. золотом. Суммы этой едва хватало на дневное пропитание.
[6] Септимий Север умер в 211 г. Ему наследовали два его сына — Гета и Каракалла, но уже в 212 г. Каракалла убил брата и стал править единодержавно. Официальное имя Каракаллы — Антонин; Каракалла — прозвище.
[7] Город в Египте, основанный императором Адрианом.
[8] Она находилась в Келесирии, или Киликии.
[9] Кто этот пресвитер, неизвестно.
[10] Гексаплы, как указывает само слово (hex — шесть), представляли собой шесть колонок: 1) еврейский текст еврейским шрифтом; 2) этот же текст греческим шрифтом; переводы: 3) 70-ти толковников, 4) Аквилы, 5) Симмаха и 6) Феодотиона. От гексапл сохранились отрывки.
В Тетраплах было четыре колонки: опущен был еврейский текст.
[11] Ориген считал, что эти «мирские науки» необходимы как введение к занятию богословием. Очень интересно в этом отношении «Благодарственное слово», с которым обратился к Оригену его ученик — святитель Григорий Чудотворец.
[12] Порфирий написал в 15 книгах сочинение «Против христиан», весьма популярное в свое время. Сохранились отрывки от него (см.: *A. Harnack.* Porphyrius "Gegen die Christen". Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1916).
[13] Нуминий, сирийский философ второй половины II в., пытался объединить греческую философию с восточными верованиями. Кроний, его современник, философ-пифа-

гореец, мало известен. Аполлофан — стоик, жил в Антиохии в III в. по Р. Х.; Лонгин — афинский ритор и философ. Модерат — философ-пифагореец I в. Никомах — пифагореец, жил в I или II в., особенно известен своими трудами по математике. Херимон — стоик, библиотекарь в знаменитой александрийской библиотеке; написал ее историю и историю Александрии; учитель Нерона. Корнут — учитель и друг поэта Перония, философ-стоик.

[14] Иракл надел плащ, обычно носимый философами. Из слов Оригена ясно, что в то время ни епископы, ни священники не носили особой одежды.

[15] Аравия, о которой здесь речь, была римской провинцией, включавшей все Заиорданье и Персю; управлял ею легат-сенатор. Обращение легата имеет характер официальный; письмо к епископу свидетельствует о том, что в это время римские чиновники были знакомы с церковной иерархией. Путешествие Оригена приходится на 215—216 гг.; зачем вызывал его правитель Аравии, неизвестно.

[16] Александрийцы восстали в 215 г. против императора Каракаллы. Каракалла жестоко отомстил александрийцам: отдал город на разграбление, выгнал всех иностранцев, закрыл школы.

[17] Город Элия был основан на месте разрушенного Иерусалима.

[18] У Евсевия были весьма смутные сведения о св. Ипполите Римском, равно как и о других западных писателях.

[19] Каракалла был убит в 217 г., Макрин — в 218 г. «Другой Антонин» — император Элагабал.

[20] Элагабал был убит в 222 г., на престол вступил Александр Север.

[21] Александр Север был убит в 235 г.

[22] Ориген и Протоктет (он был священником в Кесарии Палестинской) пережили это гонение.

[23] Максимин убит 10 мая 238 г.; оба первых Гордиана убиты около 20 апреля того же года.

[24] Палестинской; в Кесарию Каппадокийскую Ориген наезжал, но там не жил.

[25] Св. Григорий Чудотворец — одна из самых ярких фигур раннего христианства.

[26] История Сусанны добавлена к книге Даниила; евреи не признают ее как каноническую.

Переписку Африкана с Оригеном датируют примерно 240 годом.

[27] От него до нас сохранилось только несколько отрывков. Комментарий на книгу пророка Иезекииля потерян.

[28] От этого комментария сохранились в переводе Руфина: пролог, книги первая — третья и часть четвертой.

[29] Житие св. Памфила — в книге Евсевия «Палестинские мученики». Каталог, составленный Евсевием, потерян; сохранилась часть его в письме блаж. Иеронима к Павле (письмо 23); в нем названо около 800 работ Оригена; в каталоге Евсевия их было 2000.

[30] Филипп Араб царствовал в 243—249 гг. Христианином он не был, но христианством интересовался и христиан не преследовал.

О требовании епископа и послушании Филиппа рассказывает и св. Иоанн Златоуст; епископом, по его словам, был св. Вавила.

[31] В 247 г.

[32] Цельс не был эпикурейцем, но Ориген часто называет его так.

[33] От этого комментария сохранились книги 10—18, а в латинском переводе — большой отрывок. Толкование на 12 малых пророков утеряно.

[34] Сохранились разрозненные отрывки.

[35] В православии Оригена сомневались, и обвинители против него поднялись грозные. Иероним пишет по этому поводу (письмо 33): «В Риме собрали против него Собор не потому, что он предлагал новые догматы; не потому, что вводил ересь (как теперь лгут на него), но потому, что они не в силах были перенести славу его мудрости и красноречия: когда он учил, всех можно было считать немыми».

[36] Об этом Соборе мы знаем только то, что сказано здесь у Евсевия.

[37] Евсевий ошибается, относя возникновение этой ереси к середине III века: она появилась около 100 г.; о ней сообщает св. Ипполит в своих «Philosophumena».

[38] Филипп был убит осенью 249 г. в сражении с Децием, которого провозгласили императором иллирийские легионы. Преследовать христиан вовсе не входило в намерение Децня: эдикт, изданный им в самом начале 250 г., предписывал всем подданным Римской империи совершить молебствие о здравии и благоденствии императора и его дома, т. е. принести жертву Капитолийской Триаде. Цель молебствия была скорее политическая, чем религиозная: проверка отношения к новому императору, забрызганному кровью Филиппа, которого любили.

[39] Первое было при Севере (см.: *Евсевий Памфил.* Церковная история, VI, 11, 5).

[40] Вскоре после выхода из тюрьмы Ориген скончался.

[41] Герман обвинял Дионисия в том, что он бежал от своей паствы во время преследования Валериана. Ответ Дионисия относится, следовательно, ко времени после 257 г.

[42] Сабин был в то время префектом Египта; Фрументарий — полицейский агент.

[43] Преследование в Александрии началось, следовательно, в 248 г.

«Какой-то пророк» — вероятно, крупный египетский жрец, взывавший к религиозным чувствам язычников. Сабин ему не препятствовал.

[44] После смерти Филиппа Араба.

[45] В своем трактате «О падших» св. Киприан Карфагенский рисует подобную же картину.

[46] «Macar» значит «блаженный».

[47] Имя сарацин известно уже в середине I в. до Р. Х.

[48] Речь идет о Новатиане, римском священнике, основателе раскола. Евсевий ошибся в его имени.

[49] Они утеряны.

[50] Письма 30 и 36 в Корпусе писем Киприана, написанные Новатианом, свидетельствуют и об интеллектуальной силе Новатиана и его литературной выучке.

[51] Намек на сочинение Новатиана «О Троице»?

[52] Они были неизвестны.

[53] A. Harnack (Mission und Ausbreitung, т. II, с. 805) заключает отсюда, что Римская Церковь насчитывала 30 000 христиан; население Рима в это время — около одного миллиона.

[54] Все эти обвинения предъявляет только Корнилий, и, надо думать, они преувеличены. Ни св. Киприан, ни автор трактата «Ad Novatianum» (может быть, папа Ксист II) — оба решительные противники Новатиана — не произносят ни одного из обвинений Корнилия.

[55] Список этот, к сожалению, не сохранился.

[56] В 1932 г. в Риме на Viale Regina Largherita найдена была надпись: «Novatiano beatissimo Martyri Guadentius Diakonus». Д. Мольберг высказал предположение, что этот Новатиан не кто иной, как виновник раскола: он примирился с Церковью, а его отлучение почли равным мученичеству.

Письмо Дионисия дружелюбно: он обращается к Новатиану, как к брату, считает его ошибку поправимой и, видимо, обвинения Корнилия неосновательными.

Архиепископ ЛОЛЛИЙ (Юрьевский)

АЛЕКСАНДРИЯ И ЕГИПЕТ*

§ 12. Клирики и церковные деятели в Египте

«Могущественный» пресвитерат египетских парикий также состоял из ничтожного количества пресвитеров. Там только в лучшем случае бывало при епископе три пресвитера, обычно же, как это видно из «Устава о клире», ограничивались двумя пресвитерами. Правда, автор «Устава о клире» предусматривает возможность и большего количества пресвитеров, что могло быть в обширной и многолюдной общине. Но в этом предположении автор руководится не какими-либо конкретными данными, а видéнием, записанным в каком-то затерянном апокрифе апокалиптического содержания. «Ибо суть,— говорит он,— 24 старейшины; из них 12 стоят по правую сторону и 12 по левую. Стоящие по правую сторону принимают от архангела фиалы и приносят их Владыке, а стоящие по левую сторону обращены к сонму ангелов». «Поэтому (в соответствии возрасту старейшин) пресвитеры должны быть уже пожившими в мире, некоторым образом удерживающимися от общения с женами, сострадательными, к братству нелицеприятными, сотаинниками и соратниками епископа; (они должны) собирать народ, быть покорными пастырю»[1]. Пресвитеры в древнейшее время, соответственно указанному видéнию, разделялись на правых и левых, причем правые именовались еще «пресвитерами алтаря». На них лежала обязанность иметь заботу о своих епископах, «служащих в алтаре», особенно при распределении между клириками тех даров, кои приносились в храм усердствующими братьями; пресвитеры должны были заботиться, чтобы епископы «удостоивались чести», т. е. доходов, соответствующих их положению, да и «сами бы они (пресвитеры) принимали честь в потребном размере». Что касается левых пресвитеров, то на них лежала обязанность наблюдать за порядком среди присутствующего народа. Нарушителю порядка делалось увещание, но если он отвечал на увещание дерзкими словами, то подвергался пресвитерскому суду: пресвитеры алтаря и пресвитеры левой стороны тогда «составляли одно», т. е. собирались вместе и «общим решением присуждали такового к заслуженному наказанию, чтобы и другие имели страх»; но в своем решении пресвитеры не должны были «показывать лицеприятия». Ясно, что эти «покорные пастырю» пресвитеры были в его парикии христианскими судьями. Вот по-

---

* *Окончание.* Начало см. БТ 18, с. 136—179, БТ 21, с. 181—220, и БТ 24, с. 46—96.

чему от них и вообще требовалось, чтобы они были «к братству нелицеприятными». Но несомненно, что древнеегипетские пресвитеры были судьями в очень широком смысле: они обсуждали не только вопросы о поведении членов общины, но и вопросы о распределении доходов между членами клира. Возложение на пресвитеров этого последнего дела объясняется, конечно, стремлением Церкви возвысить епископское достоинство, освободить епископов от хлопотливых занятий и предотвратить возможность нареканий на них в пристрастии и неправильном распределении поступающих доходов («чести»). Здесь не какое-либо ограничение епископской власти «могущественным» пресвитератом, а естественное и понятное попечение об охранении достоинства и авторитета епископа, как лица, возглавляющего общину. Последняя возглавлялась не пресвитерами, а именно епископом, который для них был пастырем и образом небесного Владыки; они же по отношению к своему епископу были только его «сотаинниками и соратниками». В последующее время судебные функции и права́ египетских пресвитеров еще более расширились. Пресвитеры конца IV и начала V вв. в своих приходах отлучают недостойных прихожан от церковного собрания, как это видим мы в селе Гемине, и даже «извергают» чтецов из должности, что было, например, в Фиваиде, в епархии некоего епископа Аммона. Но пресвитеры — не простые судьи в христианской среде, они не мирские лица: «Устав о клире» рассматривает их как «сотаинников» епископа и предъявляет к ним повышенные нравственно-аскетические требования.

В III веке пресвитеры были учениками епископа. Как видно из обличительного письма епископов-исповедников Исихия, Пахимия, Феодора и Филеаса к Ликопольскому епископу Мелиту (Мелетию) от 303 года, поставление в пресвитеры производилось в Египте с большим разбором. «Ведь нужно,— писали эти епископы Мелиту,— во-первых, с великой тщательностью исследовать настроение и жизнь тех, кои рукополагаются, а затем (нужно), чтобы весь беспорядок и беспокойство прекратилось, ибо каждый из нас с трудом может управлять своей епархией и с великой озабоченностью и многими думами изыскивать священнослужителей (ministros), с коими провел все время жизни и кои воспитаны на руках его»[2]. Пресвитер египетский был, следовательно, непосредственным учеником и воспитанником своего епископа: тут отношения не представителей двух борющихся партий, а духовные отношения сына к отцу. Никакой борьбы у епископов с пресвитерами не могло быть, ибо пресвитеры возникали не сами собой, а поставлялись и рукополагались епископами.

При распространении христианства по тем деревням, кои находились близ города, имевшего епископскую кафедру, епископы, ради духовной пользы, поставляли в эти селения пресвитеров, как своих «сотаинников и соратников». Ближайший к Александрии Мареотский ном не имел, как мы знаем, своего отдельного епископа, а целиком входил в состав епархии самого́ александрийского папы. «Мареот,— писал св. Афанасий Великий,— есть место, подведомственное Александрии; в сем месте никогда не было ни епископа, ни хорепископа; напротив того, церкви оного подчинены епископу александрийскому; каждый же пресвитер имеет у себя весьма большие селения, в числе десяти и больше»[3]. Количество церквей мареотских может быть опре-

делено по количеству мареотского духовенства. В 340 году это духовенство подало Александрийскому поместному собору свое заявление в защиту св. Афанасия, под этим заявлением подписались 15 пресвитеров и 15 диаконов[4]. Время от времени александрийские епископы считали своим долгом посещать и обозревать Мареот, как часть своей епархии. Эти же самые пресвитеры и диаконы сообщают, например, об обозрении Мареота св. Афанасием. «Все мы с ним были,— писали они,— когда он обозревал Мареот; и нигде не бывает он один, всюду же ходит со всеми нами, пресвитерами и диаконами, и с достаточным числом мирян»[5].

Александрия давала тон и пример для подражания прочим египетским епархиям. Как в Мареоте, т. е. в окрестностях Александрии, были пресвитерские приходы, так и в окрестностях других епископских (кафедральных) городов были такие же пресвитерские приходы, подчиненные епископу. Указание на эти приходы находим у св. Дионисия Александрийского в отрывке из его сочинения «Об обетованиях», написанного в опровержение книги египетского епископа Непота «Обличение аллегористов». Непот был хилиаст. Судя по названным заглавиям этих двух сочинений как его самого, так и св. Дионисия, он развивал хилиастические идеи св. Иринея Лионского[6]. Учение Непота было распространено в Арсинойском номе. Для вразумления хилиастов св. Дионисий лично предпринимал поездку в Арсиноит. «Быв в Арсинойском номе,— говорит он,— где издавна усилилось это учение до того, что произошли расколы и отложения целых церквей, я созвал пресвитеров и учителей тамошних братий-поселян и убедил их, в присутствии желавших того братий, исследовать помянутое учение всенародно»[7]. Это простое и понятное сообщение св. Дионисия дало, однако, протестантам основание для построения особых предположений пресвитерианского характера. Даже А. Гарнак, при всей своей колоссальной учености, никогда не может быть вполне объективным и беспристрастным там, где можно хоть как-нибудь уцепиться за лишний мнимый довод в пользу протестантских конфессиональных воззрений. Считая древний Египет за чисто лютеранскую страну, он пишет: «Мне известна только одна великая область, в которой пресвитериальное устройство было правилом. Это именно — Египет. Весьма возможно, что здесь долгое время не было единоличных епископов, но отдельные общины, связанные по номам, управлялись пресвитерами. Последовательно епископское устройство распространилось только на исходе IV века. Еще в начале его всякий ном имел только одного епископа; существовали многочисленные и большие христианские городские и деревенские общины, управляемые пресвитерами; малые деревни не имели и таковых»[8]. Но для утверждения, что «отдельные общины, связанные по номам, управлялись пресвитерами», у Гарнака есть только одно основание, это — приведенные выше слова св. Дионисия Великого, которые на самом деле говорят совершенно противное. Гарнаку вторит в данном случае и наш русский ученый, проф. А. И. Покровский, который пишет: «Коль скоро св. Дионисий для бесед с зараженной хилиазмом арсинойской паствой собирает лишь сельских пресвитеров и учителей, а не епископов, то вполне логично заключить, что епископского строя здесь вовсе не было, а существовал только пресвитериальный»[9]. Но русский последователь протестантской знаменито-

сти сделал заключение не только не «вполне логично», но и совсем нелогично. Хилиазм в Арсиноите явился как результат проповеди и сочинения епископа Непота. Евсевий Кесарийский называет последнего вообще «египетским» епископом, не указывая его кафедры. Но еще ни один историк не сомневался в том, что он был именно епископом Арсинойским [10]. Только этим и можно объяснить успех его учения в одном лишь Арсиноите. Непот был современник Дионисия, но уже умерший. «Сколько ни одобряю и ни люблю я Непота за все прочее,— говорит св. Дионисий,— за его веру и трудолюбие, за его ревностное занятие Писанием, за множество духовных его песней, которыми и доныне услаждаются многие из братий,— сколь ни высоко чту я этого человека, тем более, что он уже упокоился, а истина любезнее и дороже всего» [11]. Так можно говорить только о своем близком знакомом; быть может, Непот был товарищем Дионисия по александрийскому Огласительному училищу. Св. Дионисию пришлось ехать в Арсинойский ном уже после его смерти, так как именно после смерти Непота сказались осязательные результаты его учения: «произошли расколы и отложения целых церквей», т. е. получилось такое нестроение и разногласие, что Арсинойский ном не мог единодушно избрать себе епископа в преемники Непоту. Для умиротворения епархии пришлось выехать в Арсиноит самому александрийскому папе и прежде всего заняться, конечно, выяснением ложности хилиастического учения. Для этого он вызывает, очевидно, в город Арсиное сельских пресвитеров и учителей и ведет с ними «сряду три дня с утра до вечера» беседы, вследствие чего главный представитель этого учения Коракион (вероятно, пресвитер) отрекается от своих заблуждений, «прочие же присутствовавшие братия возрадовались, что это собеседование примирило и привело к единомыслию всех их» [12].

Из сообщения св. Дионисия явствует не то, что «отдельные общины, связанные по номам, управлялись пресвитерами» и что «епископского строя в Арсиноите совсем не было», а только то, что по смерти Непота, во время приезда в Арсиноит св. Дионисия, епископская кафедра была там вакантной, и что, следовательно, церкви Арсинойского нома были подчинены не коллегии «могущественных» пресвитеров, а епископу города Арсиное.

В Египте, как и везде, было управление епископское, а не пресвитерское, и пресвитеры были подчинены епископу с прочими клириками и иными лицами, принадлежавшими к епископскому штату. Ближайшими сотрудниками и помощниками епископа, особенно в деле благотворительности, были в древнее время диаконы. Они вообще стояли к епископу ближе, чем пресвитеры. «Они,— говорится в египетском «Уставе о клире»,— должны быть готовы на всякое служение», очевидно, епископу, который давал им те или иные поручения. И мы видели, как александрийские диаконы служили Дионисию Великому во время гонений Деция и Валериана: они все время находятся при епископе; вместе с ним выходят из города; вместе с ним разделяют пустынную жизнь; вместе с ним влекутся на суд. Каждый из них порознь — «сын» епископа; все вместе взятые — его «дети». Св. Дионисий так и называет их своими «детьми» [13], и напрасно западные ученые из этого выражения св. Дионисия пытаются вынести заключение о его брачном состоянии и семейном положении. Наименование диако-

нов «сынами» и «детьми» епископа приличествовало им не только по их иерархической степени, но часто и по их возрасту. Конечно, диакон мог дожить и до старческого возраста, но ставились в диаконы обыкновенно люди молодые. Назначая свое сочинение «О природе» диакону Тимофею, Дионисий Великий назвал последнего «отроком». О диаконе Фавсте, разделявшем со св. Дионисием все его бедствия, Евсевий Кесарийский сообщает, что он дожил до диоклитианова гонения «и уже маститый, исполненный дней старец, скончался при нас (т. е. в век Евсевия) мученически, быв обезглавлен»[14]. Гонение диоклитианово началось в 303 году, а в первый раз св. Дионисий упомянул о Фавсте в 250 году, т. е. за 53 года до гонения. Если допустить, что Фавст умерщвлен был в 73-летнем возрасте, то в 250 году ему было только 20 лет. Диаконы в древнее время служили и агентами живой связи между различными епархиями: своими посланиями друг к другу епископы обменивались при посредстве диаконов. Например, послание к Антиохийскому собору по делу о Павле Самосатском св. Дионисий отправил из Александрии со своим диаконом Евсевием. Епископ Александр отправил свое послание к Константинопольскому Александру с диаконом Апионом. Еще ранее услугами диаконов для подобных целей пользовался епископ Димитрий. Когда Ориген, состоя в мирском звании, удалился, во время александрийского мятежа, в Кесарию Палестинскую, то «Димитрий своими грамотами и чрез нарочно посланных диаконов своей церкви вскоре начал вызывать Оригена обратно в Александрию»[15]. Но особенно сближало в древнее время епископа и диаконов дело церковной благотворительности. Епископ был «раздаятель даров», диаконы в этом деле были его ближайшими помощниками. «Диаконы,— говорится в памятнике II века «Уставе о церкви»,— как делатели добрых дел, день и ночь вращаясь везде, не должны ни презирать бедных, ни лицезреть на богатых, должны знать о нуждающихся и не должны исключать их от пользования общественными средствами, должны располагать обладающих имуществом к благотворительности». «День и ночь вращаясь везде» и будучи «готовы на всякое служение» у епископа, диаконы естественно приобретали в народе большую популярность и значение. Однако ошибочно было бы думать, что древнеегипетские диаконы были какими-то мирскими чиновниками при епископах. Нет, диаконы были священнослужителями и участвовали в совершении богослужений. В древней Александрии и, вероятно, в прочих египетских церквах причащение мирян за литургией Телом Господним совершалось не самими епископами или пресвитерами, а именно диаконами. Св. Афанасий Великий говорит, например: «Итак, бисеров наших — пречистых Таин не будем бросать перед людьми, подобными свиньям. Ты говоришь: и они желают приобщиться святых. Но они бесстыдные псы и свиньи, валяющиеся в сластолюбии. Поэтому не давай им. Ведь и больные желают воды, однако врачи не позволяют им пить. И похитители власти желают царской порфиры, но охраняющие оную, предвидя опасность, не уступают ее. Внемли же и ты, диакон: не давай недостойным порфиры пречистого Тела, чтобы не подпасть тебе ответственности не по законам гражданским, но по Владычнему слову»[16]. Лучшие из диаконов в древности считались кандидатами не на пресвитерство, а даже прямо на епископские кафедры: «хорошо и беспорочно служащие диако-

ны,— говорит тот же «Устав о церкви»,— приобретают себе степень пастыря»[17]. В последующее время диаконы были не только при епископах, но и при пресвитерах. Когда александрийский епископ включил Мареотский ном в состав своей парикии и образовал там отдельные пресвитерские приходы, то при каждом пресвитере поставлен был и диакон. В этом можно убедиться из того, что в дни св. Афанасия в Мареоте было 15 пресвитеров и 15 диаконов.

Когда евангелист Марк полагал начало Александрийской Церкви, то наряду с священнослужителями он поставил еще одиннадцать человек для несения низших служений. Какие именно должности исполняли эти лица, неизвестно. Но последующее время показало, что Александрия, а за нею и весь Египет жили одною жизнью со всею вселенскою Церковью и имели у себя тех же церковнослужителей, какие были и повсюду. Конечно, там, где христианство распространилось шире, в тех городах, где количество христиан было многолюднее, там и состав подведомственного епископу клира был сложнее. В Александрии и в прочих египетских городах количество христиан в первые века было очень незначительным. Даже в половине IV века, при св. Афанасии Великом, христиан в Александрии было не более двух тысяч человек. Столетием раньше, т. е. в половине III века, христианского населения там было и еще меньше; общее количество христиан тогда не превышало, наверное, 500 человек. Поэтому в дни св. Дионисия Великого в Александрии мы видим только шесть пресвитеров и семь диаконов. Совсем не то было тогда в Риме. Современник св. Дионисия, епископ римский Корнилий писал, что в Риме «находится 46 пресвитеров, 7 диаконов, 7 иподиаконов, 42 аколуфа (рассыльных), 52 человека экзорцистов (заклинателей), чтецов и привратников и более 1500 вдовиц и немощных, которых всех питает благодать и человеколюбие Господа». В составе римских христиан, «при этом множестве столь необходимых в церкви служебных лиц», находился «многочисленный класс людей, по милости Божией богатых, вместе с многолюдным и бесчисленным народом»[18]. Значит, у римских христиан в половине III в. одних только «вдовиц и немощных» было гораздо больше, чем всех вообще христиан в Александрии. Отсюда понятно, почему и церковная организация в Риме шла с такой быстротой и успехом. Припомним, что в I веке и даже самом начале II века в Риме совсем еще не было пресвитеров, а был только епископ с диаконами. Организация римского клира шла быстрым темпом, побуждаемая к тому самой жизнью и многочисленностью христиан. Другие церкви, при своей малолюдности, поспевать за Римом не могли. Сильно отстала в этом отношении и Александрия.

Были ли в Александрии иподиаконы? Конечно, были; но когда Александрия приобрела себе иподиаконов, и в каком количестве, это неизвестно. Относительно римских иподиаконов, долгое время в церковноисторической науке господствовало мнение, что они впервые поставлены были именно при епископе Корнилии, хотя несостоятельность этого мнения явствовала из одного того, что свое сообщение о составе Римской Церкви св. Корнилий делал в первые дни своего архиерейства, когда он еще не успел ничего совершить. Последующие ученые, ознакомившись с Liber pontificalis — «Папской книгой», содержащей сведения о римских папах, кончая биографией Пия II († 1464),

стали относить учреждение иподиаконов ко времени Корнилиева предшественника Фабиана (236—250 гг.), так как «Папская книга» сообщает, что именно папа Фабиан «учредил семь иподиаконов»[19]. Но и здесь неточность. Может быть, Фабиан только увеличил число иподиаконов до семи, но не создал самый институт их. Наиболее раннее упоминание об иподиаконах находится в «Канонах Ипполита», происхождение которых, как мы видели (см. гл. VI, § 1) *, относится не позже, как к 218—220 гг. В этом древнем памятнике есть такое правило: «Пусть собираются ежедневно в церкви пресвитеры, иподиаконы, анагносты и весь народ в час пения петухов и пусть занимаются молитвословием, псалмами и чтением Писаний с проповедями, по заповеди Апостолов: Доколе не приду, занимайся чтением»[20]. Но в «Канонах Ипполита» иподиаконы представляются уже институтом, существующим наряду с пресвитерами и чтецами. Следовательно, происхождение их нужно отнести к более раннему времени. Разные, конечно, можно высказывать предположения по поводу умолчания в приведенном правиле о диаконах. Но, кажется, о последних нет речи потому же, почему не говорится здесь и о епископе: в час пения петухов (т. е. в полночь) они отдыхают от дневных забот и трудов по наблюдению за всеми благотворительными учреждениями в церкви. Итак, на Западе мы встречаемся с иподиаконами еще в первой четверти III века. Но в Египте иподиаконы впервые упоминаются в конце того же века, в древнеканоническом памятнике, носящем название «Египетских церковных постановлений» (Aegyptische Kirchenordnung), с которым первый познакомил Европу известный Иов Людольф, а затем де Лагард. В этом памятнике, относимом учеными единогласно к концу III века, касательно поставления в иподиаконы читаем: «На иподиакона руку не следует возлагать, но он должен быть нарекаем, дабы он замещал диакона»[21]. Из александрийских иподиаконов исторически известен св. Евтихий, о коем Афанасий Великий дает такие сведения: «Подражая скифам, ариане, схватив иподиакона Евтихия, мужа, служившего прекрасно Церкви, и избив воловьими жилами по хребту почти до смерти, требовали, чтобы он послан был в рудокопню, и притом не в какую-нибудь простую, но в ту, которая в Фено, где и осужденный убийца едва может прожить немного дней. Но что необычайно, они не дали Евтихию и несколько часов успокоиться после нанесенных ран, как настояли, чтобы он немедленно был отослан. Но Евтихий отошел не далеко, в изнеможении от ран не мог достигнуть рудокопни и умер в дороге. И он скончался с радостью, приобретя славу мученика»[22]. Из этого, подробно выписанного, отрывка усматривается, что в IV веке при епископе Афанасии в составе александрийского клира находились и иподиаконы. Но это свидетельство об александрийских иподиаконах нисколько не говорит ни о количестве иподиаконов, ни о времени учреждения в Александрии самой должности их. Несомненно, что в Александрии эта должность возникла раньше, чем в остальных городах Египта. Упоминание об иподиаконах находим и в «Молитве о епископе и о церкви» Евхологиона Сарапиона Тмуитского[23]. Но эта молитва, находящаяся во второй части Евхологиона,

* Мы оставляем ссылки автора на другие главы его исследования, хотя они и не сохранились.— *Ред.*

составленной самим Сарапионом, и упоминающая даже о «монашествующих», свидетельствует только об одном, что в IV веке иподиаконы при кафедрах египетских епископов были обычным явлением.

Что касается чтецов, то они были в составе клира, вероятно, еще с апостольских времен (Кол. 4, 16—17). О чтеце есть речь и в «Уставе о клире»: «Должен быть поставлен,— говорится там,— и чтец после того, как старательно исследовано, что он не болтун, не пьяница, не падок до смеха, добрых нравов, послушен, доброй нравственности; он — первый из приходящих в церковные собрания в дни Господни, он должен обладать хорошим произношением и быть способным объяснять (прочитанное), ибо он занимает место евангелиста: кто слух неведующего наполняет (словом), тот будет почитаться вписанным у Бога»[24]. Из этих слов «Устава о клире» видно, что в древнейшее время, именно во II веке, церковный чтец был вместе и проповедником — экзегетом, изъясняющим прочитанные отрывки из Священного Писания. Он заступал собою место «евангелиста». Это не значит, что раньше в каждой парикии существовала особая должность «евангелиста», замененная потом должностью чтеца. Это есть лишь указание на важность служения чтеца. Когда чтец читает и изъясняет слово Божие, то слушающие должны представлять себе, что к ним обращается с речью евангелист, быть может, именно Марк, первый огласивший египетскую страну спасительным учением. Чтец являлся помощником епископа при совершении последним богослужения, соединявшегося с чтением слова Божия и проповедью. Обычно проповедь говорил сам епископ, ибо на нем именно лежала обязанность «изъяснять Священное Писание». Но бывали случаи, что епископ оказывался не в состоянии делать это, как не имевший образования, т. е. не обладавший специальными экзегетическими познаниями, и потому поручал изъяснение Священного Писания установленному чтецу, который мог быть в этом отношении образованнее его. Так поступать могли в особенности новоизбранные епископы, еще не вполне освоившиеся со своим служением. Во всяком случае не иметь образования, потребного для изъяснения Священного Писания, совсем еще не значит быть человеком безграмотным, не умеющим читать, как это представляют себе А. Лебедев, А. Спасский, А. Неселовский и др., не имея на то никаких оснований. Безграмотных епископов церковная древность никогда не знала. Единственное свидетельство, на которое ссылаются указанные писатели, принадлежит «Философуменам» Ипполита. В полном виде оно читается так: «Ересь Клеомена принял Каллист — человек прелукавый во зле и изворотливый в обольщении, ловящий кафедру епископства. Зефирина, человека простого (греч. идиóтин) и неграмотного (греч. аграáмматон) и несведущего в церковных уставах, которого, как взяточника и сребролюбца, водил куда хотел, он склонял постоянно производить среди братий смущения»[25]. Но мы уже выяснили (см. гл. VI, § 3), что эти слова принадлежат личному врагу и неудачному сопернику папы Каллиста и потому страдают крайней несправедливостью и явным преувеличением. Рим не мог иметь своим епископом человека в буквальном смысле безграмотного, так как там кандидатов на епископский престол всегда было много. Да и из повествования самого же Ипполита в «Малом Лабиринте» о римских еретиках-феодотианах видно, что Зефирин стоял на высоте своего поло-

жения, ибо еретики, отделившиеся от Церкви и задумавшие приобрести себе отдельного епископа в лице исповедника Наталиса, определенно утверждали, что «истина была обезображена при преемнике Виктора Зефирине»[26]. Иначе сказать: Зефирин (200—218 гг.) сумел оградить свою паству от еретического лжеучения, несмотря на то, что еретики утверждали, что они проповедуют то самое учение, которое будто бы издревле содержалось Церковью и которое исповедовал даже недавно скончавшийся епископ Виктор. А эти еретики были люди высокообразованные, что отмечает и Ипполит, говоря, что «они прилежно занимаются геометрией Эвклида, удивляются Аристотелю и Феофрасту, а Галена едва ли не боготворят»[27]. Если Зефирин сумел разобраться в идеях этих ученых еретиков, то ясно, что он был не простой и не безграмотный человек. Во всех речах наших русских богословов о безграмотных епископах древности видится одно лишь слепое и безотчетное следование протестантским авторитетам, кои все свои церковноисторические труды направляют к обоснованию своих вероисповедных заблуждений. Им хочется во что бы то ни стало доказать, что жизнь Древней Церкви шла сама собою, независимо и помимо епископата, как она течет и теперь в лютеранских странах. Поэтому они в своем воображении одни древнехристианские страны рисуют совсем без епископов, другим навязывают епископов безграмотных и ни на что не пригодных, а в третьих обращают епископов в простых общественных казначеев. В этих же целях они раздувают учение о харисматических служениях в Древней Церкви[28] и превратно толкуют исторические сведения о древнецерковном клире. Не обошли они с этой точки зрения своим вниманием и древних чтецов. В протестантской литературе А. Гарнаком[29], а за ним и в нашей литературе проф. А. Лебедевым[30] и с голоса последнего А. Неселовским[31] высказывалось мнение, что чтец эпохи «Устава о клире» в состав клира не входил и был лицом не выборным или назначенным, а служившим в силу своего внутреннего призвания. Но это тенденциозное протестантское мнение отвергается самим же «Уставом о клире», говорящим, что «чтец должен быть поставлен». Община не ждет того времени, когда кто-то придет к ней и что-то почитает ей. Она обязательно должна была иметь чтеца, и чтец для нее «поставлялся», разумеется не иным кем, а именно епископом и притом только после тщательного исследования его жизни и поведения. Поставленный епископом, чтец через это самое поставление включался в состав подведомственного епископу клира и должен был находиться у епископа в подчинении, почему «Устав о клире» и требует, чтобы чтец был «послушен», разумеется, епископу. Если чтец не был клириком, то Гарнак совершенно напрасно памятнику, говорящему о чтеце, дал название «Устава о клире». Первоначальный чтец, занимавшийся не только механическим процессом чтения, но и публичным изъяснением прочитанного, конечно, должен был занимать в общине видное положение и очень может быть, что автор «Устава о клире» не случайно поставил его в своем сочинении между пресвитерами и диаконами. Но такое положение в Церкви чтецы сохраняли за собой недолгое время. Чтец-проповедник становился постепенно редкостью; делом изъяснения Священного Писания и вообще проповедничества стали заниматься другие лица, а механическое дело простого чтения не могло ставить чтеца наравне

со священнослужителями. Уже одно то обстоятельство, что должность чтеца-проповедника не укрепилась и не расцвела, и Церковь не имела выдающихся витий и экзегетов из разряда чтецов, показывает, что занятие проповедничеством было для чтецов делом случайным, не соединенным существенно с их должностью. Здесь было только временное поручение со стороны епископов, а не обязанность, вытекавшая из существа самого института чтецов. В последующее время чтецы, как низшие клирики, становятся в зависимость не от епископа только, но даже и от пресвитеров[32]. А от V века мы имеем даже такое свидетельство: «В Александрии чтецами и канонархами бывают безразлично и оглашенные и верующие, между тем как во всех других церквах эта должность возлагается на верных»[33]. Впрочем, это безразличие довольно условно. Оно говорит не о небрежности александрийских епископов в деле назначения чтецов, а, наоборот, о повышенных требованиях, предъявлявшихся к чтецам. Чтец должен обладать звучным, приятным голосом, искусством выразительного и осмысленного произношения, знанием всех приемов и способов церковного чтения. А такие люди не всегда могут встречаться среди верующих. Поэтому на должность чтеца назначались и оглашенные, если они оказывались мастерами и художниками в деле церковного чтения. А что в Александрии постановка церковного чтения отличалась большею сложностью, чем в других церквах, об этом можно судить по тем намекам, которые сохранились в коптской литургии св. Кирилла Александрийского. Что эта литургия, дошедшая до нас лишь в коптском переводе, имеет не коптское, а александрийско-греческое происхождение, в этом нет сомнений, так как в коптском тексте ее оставлено без перевода немало греческих слов (например, анафора, диптих, деспотикон, Кирие елейсон) и даже одна целая молитва: «Ныне, Боже Отче всемогущий» (напоминающая по своему содержанию молитву из Златоустовой литургии): «Поминающе убо спасительную сию заповедь». О древности же этой литургии говорит ее близость к греческой литургии св. евангелиста Марка. В этой Кирилловой литургии дважды даются указания священнику, как он должен произносить богослужебные возгласы. Так, после слов «Помяни и всех святых.., особенно же святую преславную Богородицу...» идет молитва «И мы, Господи, недостойны, чтобы молиться о сих блаженных, но так как они стоят пред Престолом Единородного Сына Твоего, то да ходатайствуют они сами, вместо нас, о бедности и немощи нашей» и т. д. Относительно этой молитвы замечено, что священник произносит ее «тоном Иова»[34]. У молитвы «Помяни, Господи, мое ничтожество и смирение души моей...» заключительные слова «чтобы мне благословлять Тебя всегда, во все дни жизни моей» произносятся «тоном Бытия»[35]. Эти выражения указывают, что в приведенных случаях священник должен подражать способам и приемам церковного чтения библейских книг Иова и Бытия. А это в свою очередь дает право заключать, что и остальные библейские книги, имевшие богослужебное употребление, читались каждая своим особенным тоном и способом. Следовательно, искусство церковного чтения в Александрии было поставлено довольно высоко. Само собой разумеется, что усвоение всех правил и приемов такого чтения зависело не от того, крещен человек или находится еще на положении оглашенного, а от способностей и усердия человека.

Судя по двум древнеегипетским памятникам: «Уставу о клире» и «Уставу о церкви», включенным в компилятивный сборник под названием «Церковные постановления святых апостолов», на церковной службе в древней египетской парикии состояло не много лиц: два или (лучше) три пресвитера, (один) чтец и несколько диаконов, по-видимому, три, так как «Устав о клире», не указывая количества диаконов, замечает только, что «должны быть поставлены диаконы, ибо написано: при трех станет всяк глагол». В названных памятниках нет упоминания об иподиаконах, ни об аколуфах, ни об экзорцистах и т. д. В малолюдной общине они и не были нужны. Зато «Устав о клире» говорит о состоящих на церковной службе вдовицах. «**Вдовиц** должно быть поставлено три. Две — для того, чтобы пребывать в молитве за всех, находящихся в искушении, и для получения откровений о чем понадобится; а одна из них должна присутствовать при женщинах, посещаемых болезнями; она должна быть готова на служение, трезвенна, извещать пресвитеров о чем нужно, не должна быть корыстолюбива и не должна пить много вина, чтобы быть трезвою в ночных служениях и, если захочет, оказывать другие дела любви»[36]. Итак, две вдовицы проходят служение созерцательное, а третья — деятельное. Последняя, служа больным женщинам, обязывалась в недоуменных случаях, особенно же, конечно, в предсмертные часы болящих, извещать пресвитеров для совершения напутствования или молитвы с елеосвящением, по наставлению апостола Иакова.

Церковные вдовы были и в Александрии, как это можно видеть из слов Оригена в 6-й беседе на Иезекииля: «Вдовы достойны церковной чести, так как они «умывают ноги святым» (1 Тим. 5—10) христианским учением, но не мужчин-христиан, а женщин». «Неудобно,— добавляет он,— чтобы женщина была учительницею мужчины, но пусть они убеждают молодых женщин хранить чистоту и любить своих мужей и детей»[37]. Приведенные слова Оригена показывают, что в его время церковным вдовам принадлежала и учительная деятельность. Но уже из того обстоятельства, что они учат не всех верующих, а лишь молодых женщин и притом только доброй семейной жизни, явствует, что вдовам принадлежало право не церковной проповеди, а лишь частного домашнего наставления. Вдовам принадлежала «церковная честь», т. е. они считались состоящими в клире на положении низших церковнослужительниц, и потому в свое служение они вступали не иначе, как будучи на то «поставлены» епископом. Древние «Египетские церковные постановления» (Aegyptische Kirchenordnung) на этот счет говорят: «Если поставляется вдова, то она не рукополагается, но поименно избирается». «Вдова поставляется только словом и соединяется с остальными, но не получает рукоположения, так как не приносит даров и не совершает литургии. Рукоположение совершается в клире ради литургии. Вдова же поставляется ради молитвы, которая обща всем»[38]. Это значит, что пред замещением вакантной должности церковной вдовы в богослужебном собрании общины предлагалось несколько кандидаток и оглашались их имена. По избрании народом наиболее достойной, епископ, не возлагая на нее своих рук, поставлял ее «словом», т. е. возглашал установленную формулу (наподобие, быть может, позднейшей: «се бысть раба Божия...») и произносил краткую молитву о новоизбранной, да укрепит ее Господь в ее слу-

жении, после чего она «соединялась с остальными», т. е. становилась вместе с прочими церковными вдовицами на отведенном им в храме месте. В половине III века во многих церквах служение вдовиц стало заменяться служением диаконис. Но в древних памятниках нигде нет упоминания о существовании диаконис в III и IV веках в Египте и Александрии. Самое первое упоминание о египетских диаконисах принадлежит VIII веку, но оно касается не приходской диаконисы, а монастырской игумении, посвященной в диаконисы: по запоздалому свидетельству, эта игуменья-диакониса жила в Фивском монастыре в V в.[39]

Поступательная жизнь Церкви побуждала духовную власть создавать в тот или иной век новые должности в соответствии с потребностями времени. Из рассмотренного нами сообщения св. Дионисия Александрийского о посещении им Арсиноита, по смерти там епископа Непота, видно, что там были на служении Церкви не только пресвитеры, но и *учители*. Очень возможно, что провинциальные епископы в установлении у себя должности учителей шли за Александрией, имея у себя пред глазами практику этой «матери египетских городов». Александрия же от времен еще первых своих епископов имела у себя церковных учителей, а при епископе Юлиане (180—189 гг.) Александрийская Церковь украсилась даже «училищем Священного Писания»[40], вскоре же получившим громкую известность. По характеру преподававшихся здесь наук и по цели своего учреждения, это училище было «Огласительное», т. е. оно существовало в целях оглашения или наставления тех язычников, кои желали принять христианство. В самом существовании этого училища, по-видимому, были заинтересованы больше язычники, жаждавшие истинного богопознания, чем сами христиане. По крайней мере, по сообщению Оригена, когда, во время гонения Септимия Севера (202 г.), из-за страха преследований, «все» лица, способные к наставнической деятельности, разбежались из Александрии и самое «училище Священного Писания» едва не прекратило своего существования, именно язычники пришли тогда к нему (Оригену) и изъявили желание слышать от него слово Божие, несмотря на то, что он был тогда еще совсем юноша, имея от роду лишь восемнадцать лет. Первыми пришли к нему два родных брата Плутарх и Иракл, впоследствии сделавшийся александрийским епископом[41]. Поддерживаемое Оригеном, Огласительное училище сразу же прославило себя убежденными и доблестными мучениками, из коих некоторые не успели даже получить крещения. Этими мучениками из учеников Оригена были: Плутарх, брат Иракла, отличавшийся, по словам Евсевия Кесарийского, «доброхвальной жизнью», два Серена — один сожженный, другой обезглавленный. Ирон, также обезглавленный, и двое из оглашенных — Ираклид обезглавленный и Герайса (Ираида), «получившая крещение в огне»[42]. К числу Оригеновых учеников Евсевий причисляет и воина Василида, который, отводя мученицу Потамиену на казнь, охранял ее от публичных оскорблений и который чрез несколько дней был сам обезглавлен за имя Христово, едва успев принять крещение[43]. Следовательно, Огласительное училище посещалось людьми обоего пола и различных общественных положений. Училище это находилось в ведении и зависимости от александрийского епископа, что видно из сообщения Евсевия об Оригене, который получил здесь учи-

тельскую должность «от предстоятеля Церкви Димитрия»[44]. Солидную известность александрийское училище приобрело еще до Оригена. Из выдающихся деятелей этого училища первым по времени исторически известным был Пантен[45]. Он был «учитель», но ниоткуда не видно, чтобы он состоял в сане пресвитера. Подобным образом и относительно Оригена известно, что он был более 25 лет здесь учителем, не имея пресвитерского сана. На обязанности александрийских учителей лежало не одно лишь наставление оглашаемых, но и изъяснение Священного Писания для верующих. Это толкование Писания происходило в храме в особые богослужебные часы два раза в неделю — в четверг и пятницу, как о том свидетельствует церковный историк Сократ. «Александрийцы,— говорит он,— в четверг и в так называемый день приготовления (пятницу) читают Писание, а учители объясняют его. В эти дни совершается все, что обыкновенно бывает в собраниях, кроме таин. И такой обычай в Александрии ведется издревле, ибо известно, что еще Ориген учил особенно в эти дни»[46]. Но, кажется, что при истолковании книги Бытия Ориген вел свои беседы даже каждый день, как это можно видеть из следующих его слов: «Скажите мне вы, которые приходите в церковь только в дни праздничные, разве другие дни не так же дни Господни? Предоставьте иудеям замечать только некоторые редкие торжества. Христиане каждый день вкушают плоть Агнца, так сказать, плоть слова Божия. Каждый день вы приглашаетесь приблизиться к источнику, дабы, подобно Ревекке, почерпать из него воду слова Божия» (на Быт. 10-я беседа)[47]. В какой церкви проповедовал Ориген, не известно, но во всяком случае не в кафедральном храме епископа Димитрия и не в присутствии последнего, как это видно из известных уже нам пререканий, возникших между Димитрием и палестинскими епископами Феоктистом и Александром.

Очень вероятно, что при кафедрах и прочих египетских епископов существовали «Огласительные училища», подобные александрийскому, хотя, конечно, в меньших размерах. Во всяком случае, «церковных учителей» в Египте было много. О них Ориген в своих сочинениях говорит неоднократно. Так, в сочинении «Против Цельса» (кн. IV, гл. 72) он определенно упоминает о таких лицах, которые «у нас мудро проходят учительскую должность»[48]. Но лица, занимавшие эту должность, не имели пресвитерского сана, ибо и св. Дионисий и сам Ориген отличают их от пресвитеров. «Часто случается,— говорит Ориген в 11-й беседе на кн. Числ,— что отличающийся ничтожным и низменным духом и хорошо рассуждающий о земных вещах занимает выдающуюся степень священства или кафедру учителя, а кто духовен и настолько свободен от всякой земной суеты, что может всё исследовать и никем не судится (1 Кор. 2, 15), тот или получает место в низшем разряде управления, или даже сопричисляется к народному множеству»[49]. Подобное же различие между священником и учителем встречаем и в 6-й беседе его на кн. Левит: «И в церкви,— говорит он,— священники и учители могут рождать детей, подобно тому, кто сказал: «Дети мои, для которых я снова в муках рождения» (Гал. 4, 19), и еще говорит: «Хотя у вас *тысячи наставников во Христе, но не много отцов; я родил вас во Христе* Иисусе благовествованием» (1 Кор. 4, 15). Итак, эти *учители Церкви* в произведении подобного рода рождения, пользуются как бы связанными членами и воздерживаются от рождения, когда знают, что не

будет плода»[50]. Из приведенных слов Оригена видно, что «учители Церкви» не имели пресвитерского сана, но в то же время они не принадлежали и к числу тех, кто «состоял в низшем разряде управления». «Кафедра учителя», очевидно, была учреждением почетным. Из слов св. Дионисия видно, что учители были не только в городах, но и у «братьев-поселян». Они нужны были везде для оглашения язычников, вступавших в церковь. Нужны они были и верующим братьям для изъяснения Священного Писания. Очевидно, св. Дионисий потому и пригласил учителей арсинойского нома вместе с пресвитерами на обследование по поводу хилиазма, что специальностью этих учителей было именно толкование Священного Писания. В данном отношении учителя являлись помощниками епископов, пришедшими на смену более ранним проповедникам — экзегетам, состоявшим в должности чтецов. Учители как александрийские, так и прочие находились в ведении своих епископов. Поэтому-то и в арсинойском номе учители, сознавая свою зависимость от епископов, являются к св. Дионисию по его первому требованию. Можно думать, что институт учителей, как толкователей Священного Писания для верующих, возник вследствие выделения из обязанностей древнего чтеца проповеднических функций и передачи их другим лицам. На такую мысль наводят по крайней мере следующие слова «Молитвы о епископе и о церкви» в Евхологионе Сарапиона Тмуитского IV века: «Просим же об иподиаконах, чтецах и *толкователях*»[51]. Ясно, что именем толкователей, поставленных после иподиаконов и чтецов, названы здесь не иные лица, а учители, причисленные к клиру, но не имевшие священного сана.

Один из церковных историков, говоря об Александрии конца II и начала III века, сказал: «Александрия была тогда самым светлым местом Вселенской Церкви»[52]. Но она таковою же оставалась и во второй половине III века, в эпоху св. Дионисия Великого, когда мы встречаемся с новым типом христианского учителя. То было в единодержавное царствование Галлиена (260—268 гг.), которого св. Дионисий называет государем «благочестивейшим и боголюбивейшим»[53]. Древние историки не сохранили нам известий о том, кто в дни епископства св. Дионисия был начальником александрийского Огласительного училища. Но зато Евсевий сообщает о новом лице, которое при Дионисии выступило в Александрии в качестве особенного учителя, стоявшего в стороне от огласительной школы. Имя этого учителя — Анатолий. Он был выдающимся деятелем не только среди христиан, но и вообще среди многолюдного александрийского населения. Родом он, как говорит Евсевий Кесарийский, был александриец и в начале царствования Галлиена избран был в Александрии на должность «председателя в правительственном сословии», т. е. в «городском совете». В этой должности он вместе с известным уже нам александрийским диаконом Евсевием[54] оказал александрийцам большую услугу в эпоху так называемых «тридцати тиранов», т. е. в первые годы единодержавного царствования Галлиена, когда почти одновременно в разных концах империи появилось множество узурпаторов, провозглашавших себя императорами. Название «тридцать тиранов», конечно, гиперболическое, но не слишком далекое от правды: этих узурпаторов («тиранов») было 19 человек. Не оставлена была тогда в покое и Александрия: и в ней в 262 г. проконсул Эмилиан объявил себя императором. Во время этого мятежа

римские легионы осадили захваченную Эмилианом александрийскую крепость Пирухиум (Брухиум), «под защитой которой находился городской совет с Анатолием и значительная часть александрийского населения. Остальная Александрия, не защищенная крепостью, оставалась свободной от осады и находилась в ведении римского военачальника. Главным общественным деятелем среди мирного населения этой части Александрии,— как это ни странно,— оказался христианский диакон Евсевий из клира св. Дионисия. Евсевий тогда «снискал себе великую славу и громкое имя даже у самого́ римского военачальника». Анатолий и диакон Евсевий вели между собой в это время переписку. Когда в Пирухиуме у осажденных начался голод, то Евсевий «выпросил у римского военачальника, как величайшей себе милости, чтобы дарована была пощада тем, которые добровольно перейдут от неприятеля». Получив от военачальника согласие на это, Евсевий уведомил обо всем Анатолия. Последний, созвав александрийский совет, решил выпустить «за городские ворота» всех стариков, женщин и детей, следом за ними вышло ночью «в женской одежде» много и других горожан, изнемогших от голода. Все эти беглецы были приняты Евсевием, «как отцом и врачом, и подкреплены его попечением и присмотром» [55]. Мятеж Эмилиана скоро был ликвидирован, а сам он удавлен. Судьба диакона Евсевия примечательна: в конце 264 года он был отправлен св. Дионисием в Антиохию с посланием к первому собору, созывавшемуся тогда против Павла Самосатского. Из этой поездки Евсевий не возвратился в Александрию: жители сирийского города Лаодикии (в 90 верстах к юго-западу от Антиохии, при Средиземном море, откуда до Антиохии нужно было ехать сухопутьем) избрали его своим епископом; там он в 269 году и умер. Анатолий же в наступившие для Александрии мирные дни продолжал заниматься учеными трудами и учительской деятельностью. По словам Евсевия, он «по своей учености, греческому образованию, равно как и по философии занимал первое место между известнейшими лицами» того времени. «И в арифметике, и в физике, и в искусстве риторском достиг он самой высокой степени». Литературных трудов у Анатолия, правда, было не много, но зато они отличались научной основательностью. Из них наиболее известны «Правила о Пасхе» и «Основания арифметики» в десяти книгах. Свою учительскую деятельность Анатолий начал в Александрии по просьбе ее «жителей», т. е. язычников. Они просили его «основать в их городе школу Аристотелевых последователей» [56]. Хотя Анатолий был и мирянин, но, вероятно, на учреждение такой школы он не решился без согласия и благословения своего епископа. Очень может быть, что, создавая, по желанию язычников, такую школу, Анатолий имел в виду посредством изложения философии Аристотеля привести своих слушателей постепенно к усвоению христианского монотеизма. Но, кажется, «школа Аристотелевых последователей», возглавлявшаяся Анатолием, существовала в Александрии не долгое время. Неизвестно, когда она была основана: вероятнее всего, еще до авантюры Эмилиана. Быть может, именно школа и создала Анатолию громкую известность в Александрии и открыла ему доступ в председатели городского совета. Сколько времени существовала эта школа, сведений не имеется. Но несомненно, что она прекратила существование с выездом Анатолия из Александрии. Древний историк не сообщает, по каким причинам Анатолий оставил свой род-

ной город. Но в 266 году он находился уже в Кесарии Палестинской и, возведенный в сан епископа, состоял там викарием при епископе Феотекне, ученике Оригена по кесарийской школе. А в 269 г., отправившись в Антиохию на собор против Павла Самосатского, он был упрошен христианами г. Лаодикии остаться у них епископом вместо только что скончавшегося Евсевия. «Добрый наследовал доброму», замечает по этому поводу древний церковный историк[57]. Кажется, пример Анатолия, как учителя философии, не нашел себе подражателей среди христианских ученых того времени. Но для александрийских язычников лекции Анатолия едва ли прошли бесследно.

В известных Веронских документах мы встречаем упоминания о новых должностных лицах, состоявших в ведении египетских епископов, но явившихся уже, несомненно, в III веке. Так, епископы-исповедники, обличая Мелита (Мелетия) Ликопольского в незаконных рукоположениях, писали ему: «Быть может, ты скажешь: чтобы, при отсутствии пастыря, из-за неверия многих не были похищены многие, для сего я пришел к паствам нуждающимся и оставленным. Но хорошо известно, что они не нуждаются: во-первых, потому, что (у них) есть много *периодевтов* (circumeuntes) и *визитаторов* (potentes visitare), а затем, если бы кто из таковых вел себя более нерадиво, то (кому-либо) из народа следовало бы поспешить и нас по надлежащему уведомить». «Может быть,— продолжали исповедники,— кто-нибудь убедил тебя, говоря о нас, что мы (уже) приняли кончину; однако и тебе самому было не безызвестно, что к нам приходили и уходили многие визитаторы (qui poterant visitare)»[58]. Упоминаемые здесь периодевты, или «обходящие», были, несомненно, поставленные епископами-исповедниками пресвитеры, коим поручено было обходить, в отсутствие своего епископа, подчиненные ему сёла и деревни, где не было своих храмов и пресвитеров. Несколько позже, именно во второй половине IV века, как видно из 57-го правила Лаодикийского собора, периодевты стали чем-то вроде наших благочинных и заменили собою епископов маленьких городов и сёл. Но кто такие визитаторы, или «могущие посещать», которые приходили к епископам в темницу? Это — не случайные и добровольные посетители тюрьмы, которые по своему усердию могли пробраться в нее легальным или нелегальным путем. Из циркулярного отношения св. Петра Александрийского ко всем египетским епископам видно, что визитаторы находились вместе с пресвитерами в ведении епископов. В этом циркуляре, входящем тоже в состав Веронских документов, сообщается, что Мелит (Мелетий) по письму к нему исповедников ничего для пользы церкви не сделал, и самое «письмо блаженнейших епископов и мучеников[59] ему не понравилось». Он уже вступил в паримию (paroeciam) самого Петра, и последний жалуется на него в таких словах: «Он старается изъять из-под моей власти пресвитеров и тех, кому дано позволение посещать (visitare) нуждающихся»[60]. Следовательно, визитаторы принадлежали, подобно учителям, к лицам, состоявшим в штате епископа. Но они не были пресвитерами, ибо ясно отличаются от последних. Визитатор назначался епископом и имел своею обязанностью помогать ему в делах церковной благотворительности, посещать нуждающихся, т. е. бедняков, особенно больных, а также исповедников, томившихся в тюрьмах. Вероятно, визитаторы представляли собою кружок или братство христианских врачей, санитаров

и сидельцев при больных. Так как в древности у христиан было обычаем ничего не делать без благословения епископа, то, конечно, кружок визитаторов существовал в каждой епархии (парикии) при кафедре епископа, с его благословения и под его высшим наблюдением. Может быть, св. Дионисий, вспоминая о бывшей в Александрии в 263 году эпидемии, имел в виду не случайных самоотверженных тружеников, а скорее всего организованный кружок подвижников милосердия, когда говорил: «Весьма многие из наших братий, от избытка любви и братолюбия, не щадили самих себя, но поддерживали друг друга, безбоязненно посещали больных, неутомимо ходили за ними и, служа им ради Христа, вместе с ними радостно умирали». А как самоотверженны были подвиги членов этого кружка, оказывавших друг другу нравственную поддержку, это видно из слов того же Дионисия: «Они принимали тела святых на распростертые руки и перси, закрывали им глаза, заключали уста, несли их на своих плечах и потом полагали, прижимали их к себе и обнимали, украшали их умываньями и одеждами, а вскоре и сами сподоблялись того же»[61]. Думаем, что и св. Афанасий Великий говорил тоже о визитаторах, сообщая, что, после отправки иподиакона Евтихия в рудокопню, ариане «домогались, чтобы захвачены были еще четыре мужа превосходных и благородных, в том числе и Ермий, омывающий неподвижно больных»[62]. Очень может быть, что в эту организацию не возбранен был доступ и пресвитерам, особенно же диаконам, которые в древнее время несли служение вообще благотворительности. О диаконе Евсевии (впоследствии епископе лаодикийском) Дионисий дает такой отзыв: «Евсевия Бог с самого начала укрепил и предуготовил для безбоязненного служения бывшим в темницах исповедникам и для небезопасного погребения тел скончавшихся блаженных мучеников»[63].

§ 13. Права александрийско-египетских пресвитеров

Представленный очерк епископского клира и штата в Египте показывает, что пресвитеры в древнем Египте были только одной из составных частей этого штата и ничего могущественного собою не представляли.

Весьма интересно изображает различие между иерархическими степенями проф. Л. И. Писарев на основании известных нам «Церковных постановлений святых Апостолов». В этом египетском памятнике, по его словам, «очень характерно определяется положение епископов, как «достоинство» (αξια), положение пресвитеров, как «восседание» (εδρα), и положение диаконов, как «приседание» (παρεδρια). Если сопоставить данное место из «Церковных постановлений» с свидетельством «Пастыря» Ерма, где предстоятель церкви (епископ) называется восседающим на кафедре (πρωτοκαθεδριτης), если, таким образом, «достоинство» епископов, по выражению автора «Церковных постановлений», полагать в праве восседания на кафедре, то в общем получается довольно яркая характеристика всех трех служений по их внешнему положению: епископ восседает на кафедре (καθεδρα) впереди всех, пресвитеры имеют стулья (εδρας), очевидно, пред кафедрой епископа, а диаконы занимают сиденья уже только подле и позади епископа и пресвитеров (παρεδρας). Соответственно внешнему положению трех указанных сте-

пеней распределяются в «Церковных постановлениях» и самые их служения. Епископу приписывается центральное и главенствующее положение в Церкви: он есть пастырь (ποιμην) верующих, он первенствует (δεσποτης) при совершении богослужения и особенно Евхаристии. Пресвитеры изображаются в общем как сотаинники и соратники епископа, но действующие в повиновении епископу[64]. В этом памятнике, канонические (правовые) части коего «Устав о клире» и «Устав о церкви» принадлежат, по Гарнаку, 140—180 гг., египетские пресвитеры представляются лишь состоящими при епископе его сослужителями. Они во время епископского богослужения находятся в алтаре, занимая места по обе стороны епископа, но самостоятельно не священнодействуют и с изъяснением Священного Писания пред народом не выступают. Очевидно, что до половины II века положение александрийско-египетских пресвитеров ничем не отличалось от положения пресвитеров в прочих церквах. Но в последующее время александрийские и египетские пресвитеры приобретают заметное отличие от пресвитеров других древних стран, где пресвитеры продолжали долгое время находиться исключительно при епископе, не обладая правом иметь отдельно от него храмы и самостоятельно совершать в них богослужения, особенно Евхаристию. Даже в половине III века, когда, ввиду умножившегося количества христиан, увеличился и штат церковнослужителей чрез создание новых должностей (остиариев, аколуфов и т. д.), а пресвитеры получили право собирать народ для богослужения отдельно от епископов, Евхаристию продолжал совершать все-таки только сам епископ, который и отправлял затем св. Дары в пресвитерские собрания, чрез диаконов в сопровождении аколуфов[65].

Этим именно и объясняется то обстоятельство, что в течение первых четырех веков пресвитеры нигде и никогда не назывались «священниками». Наименование «священника» (ιερευς, sacerdos, жрец) принадлежало только епископу. Название «священник» даже противопоставлялось наименованию «пресвитер». Особенно ясно это из творений св. Киприана Карфагенского. «Не откуда иначе произошли ереси и расколы,— говорит он,— как от того, что не повинуются Божию *священнику*», т. е. епископу, который «в каждой Церкви должен быть один»[66]. Священномученика Корнилия, епископа римского, он прямо именует священником, когда пишет испанской Церкви: «товарищ наш Корнилий, священник миролюбивый и праведный, по убеждению Божию, почтенный даже мученичеством»[67]. А карфагенский диакон Понтий, описавший мученическую кончину св. Киприана, называет и его самого священником. «А что говорил священник Божий,— писал этот биограф,— на это есть акты»[68]. Именуя себя «священником Божиим», в отличие от пресвитеров, св. Киприан писал исповедникам: «Некоторые пресвитеры отвергают даже то, что вами самими делается и осмотрительно в отношении к Богу и почтительно в отношении к Божьему священнику»[69]. Что наименование «священник» в древности прилагалось только к епископам, еще яснее видно из слов того же отца, что «если число священников», судивших в 251 году последователей Фелициссима, «соединить с пресвитерами и диаконами», то этих судей будет больше, чем всех раскольников[70]. Наименование епископов священниками, по-видимому, было очень распространенным. Этим именем христиане называли епископов не только в своей среде, но и пред языч-

никами, от коих они долгое время скрывали самое слово «епископ» (в его христианском значении)[71]. В «Октавии», художественном экзотерическом сочинении Минуция Феликса[72], один из собеседников, язычник Цецилий Наталис, передавая гнусную и омерзительную молву, представлявшую в извращенном язычниками виде почтительное отношение христиан к своему епископу, называет последнего именно «предстоятелем и священником»[73]. Наименование епископа священником Божиим встречается не только у западных писателей (Минуция Феликса, Киприана и др.), но и у восточных. У Оригена, например, во 2-й беседе на кн. Левит читаем: «Есть еще седьмой род отпущения грехов чрез покаяние, способ трудный и тяжкий, когда грешник омывает ложе свое слезами, и слезы делаются для него хлебом день и ночь, и когда он не стыдится открыть свой грех священнику Божию и просить у него врачевства»[74]. Припомним и известные нам уже слова того же Оригена: «При поставлении епископов требуется присутствие народа, чтобы это дело было всем известным, потому что во священники избирается тот, кто имеет преимущество пред всеми». Итак, древний «священник»— это епископ, а не пресвитер.

Но в Александрии, а позже и в остальном Египте, пресвитеры, хотя и не назывались «священниками», фактически с конца II века стали священниками (совершителями богослужений), так как им было предоставлено право иметь в своем распоряжении храмы, совершать в них самостоятельно богослужения и Евхаристию, иметь свои паствы, духовно управлять ими и поучать их. Подтверждение этому находим и в очень древней, краткой молитве при рукоположении во пресвитера, помещенной в первой части Евхологиона св. Сарапиона, епископа Тмуитского, IV века. Она безусловно древнее времен самого Сарапиона и переписана была в его Евхологион из более древнего богослужебного сборника Александрийской Церкви. При рукоположении во пресвитера епископ испрашивает у Бога: «даруй ему разум и ве́дение и доброе сердце, да почиет на нем божественный Дух, чтобы он мог управлять народом Твоим, блюсти божественные Твои слова и примирить народ Твой Тебе, нерожденному Богу»[75].

Итак, александрийский, или египетский, пресвитер мог «управлять народом», т. е. действовать в своем приходе самостоятельно, подчиняясь лишь церковным канонам и общим указаниям своего епископа, от которого принял рукоположение. В церкви вечным и неизменным правилом было, чтобы пресвитер без воли своего епископа ничего не делал. «Только та Евхаристия,— говорит св. Игнатий Богоносец,— должна почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому дана будет от него власть священнодействия». «Нельзя без епископа ни крестить, ни совершать вечерю (любви), но что он одобрит, то и Богу благоугодно»[76]. Всякое уклонение от этого правила церковной жизни было изменой самому христианству. «Надлежит,— говорит тот же древнейший отец,— не называться только, но и быть христианами, не смотря на тех, которые хотя и признают епископа по имени, но делают всё без него. Таковые не имеют чистой совести, потому что имеют собрания не по совести»[77]. Чтобы собрание происходило «по совести», т. е. законно и богоугодно, необходимо, чтобы, во-первых, оно совершалось с благословения и одобрения епископа: «что он одобрит, то и Богу благоугодно»; а во-вторых, чтобы во главе собрания стояло лицо, полу-

чившее «от епископа власть священнодействия». Но в то время, как во всем христианском мире епископы давали пресвитерам разрешение и благословение на совершение Евхаристии лишь в редких и исключительных случаях, епископы египетские, и прежде всех, конечно, александрийский, предоставили своим пресвитерам общее и постоянное право совершения литургии в особых храмах отдельно от епископа. Первым, кто наделил своих пресвитеров этим правом, отделив их от себя, был александрийский епископ Агриппин (168—180 гг.), который дал разрешение на построение в Александрии новых храмов и на совершение в них Евхаристии отдельно от кафедрального Буколического храма. Пример Агриппина вызвал подражания. Когда в Египте кругом кафедры того или иного епископа стали принимать христианство и деревни, то в последних, с епископского разрешения, стали устраиваться храмы и для совершения богослужений стали рукополагаться туда особые пресвитеры. Египетские епископы, таким образом, опередили в этом отношении всех остальных епископов на несколько столетий, ибо в последующее время и повсюду в христианском мире пресвитеры стали «владеть особыми храмами и собирать в них народ отдельно». То положение православных священников, в каком они находятся в настоящее время, обязано своим происхождением не Палестине или Сирии, не Риму или Карфагену, а именно Александрии и Египту. Какими путями и почему именно египетское, а не иное приходское устройство было впоследствии усвоено всею Вселенскою Церковью, это для нас в данном случае посторонний вопрос, требующий специального исследования. Конечно, тут громадное влияние оказали два обстоятельства: с одной стороны — широкое распространение христианства по всем селам и захолустьям, а с другой — стремление возвысить архиерейское достоинство путем сокращения числа епископских кафедр. Быстрое распространение христианства в IV и V веках, при сохранении первобытно-христианского порядка, чтобы каждая более или менее значительная община имела епископа, создало громадную цифру епископских кафедр. По подсчету некоторых европейских ученых, еще ко времени I Вселенского Собора в христианском мире было не менее 1800 епископов. Во второй половине IV века количество их значительно возросло. А в 431 г., в дни заседаний III Вселенского Собора, преп. Далмат, явившись к императору Феодосию II, говорил ему: «Кого ты хочешь слушать: шесть тысяч епископов или одного нечестивца (Нестория)?» При Феодосии II в греко-римской империи общее количество населения (с язычниками, иудеями, еретиками) простиралось до 90 миллионов. В царствование Николая II в России было 180 миллионов населения; следовательно, по норме V в., в России при Николае II должно было бы быть 12 тысяч епископов. Такое множество епископов, конечно, содействовало распространению и укреплению христианства в странах дотоле бывших языческими, но зато, с другой стороны, оно служило причиной явного умаления епископского достоинства. Поэтому еще в 343 г. поместный Сардикийский (Сердикский) собор высказался против умножения епископских кафедр и сделал постановление, «чтобы отнюдь не было позволено поставлять епископа в какое-либо село или в небольшой город, для коего достаточно и одного пресвитера: ибо не следует поставлять там епископов, чтобы не умалять епископского сана и значения» (правило 6). Это постановление было изречено устами Осия Кордубского,

который в 324 г. приезжал в Александрию и имел возможность ознакомиться с особенностями египетской церковной жизни. Вот, следовательно, где лежит начало распространения александрийско-египетского взгляда на пресвитеров по всему христианскому миру. Конечно, древние традиции были еще настолько сильны, что означенное правило Сардикийского собора не имело в IV в. никакого практического применения, и количество епископских кафедр не только не сокращалось, но из года в год быстро увеличивалось и в период от 325 года по 431-й возросло с 1800 до 5000. Но идея Осия Кордубского не умерла. Столетием позже, около 445 года, папа Лев Великий писал к епископам Мавритании Цезарской: «Что касается достоинства священства, то мы желаем исполнения канонов, чтобы епископы не были посвящаемы на места без разбора, и во всякие укрепления и туда, где их прежде не было, потому что где народа немного и собрания небольшие, достаточно службы пресвитеров, а епископскому управлению надлежит быть в многолюдных местах и знатнейших городах, чтобы высшее священство, как и определения святых отцов воспретили, не давалось в небольшие деревни и имения, а также в незнатные и пустынные муниципии (пригороды), чтобы честь, коей должно быть отдаваемо преимущество, не теряла уважения чрез самую многолюдность свою»[78]. Дружная работа влиятельных и властных епископов выдающихся городов с течением времени действительно увенчалась успехом: число епископов было доведено до крайнего минимума, а взамен их поставленные повсюду пресвитеры получили относительную самостоятельность и расширенные права, подобно пресвитерам древней Александрии и Египта. Таким образом, древние египетские пресвитеры являются ближайшим прототипом наших нынешних священников, и положение нынешнего духовенства с его правами и обязанностями способствует уразумению и выяснению положения древнеегипетских пресвитеров. Современный нам приходский священник имеет особый храм, совершает в нем отдельно от епископа литургию, прочие таинства и богослужения и поучает народ, но он зависит от епископа и права совершать рукоположения ни в каком случае не имеет. То же самое было в древнем Египте и Александрии. Но источник этих прав древние александрийские и египетские пресвитеры имели не в самих себе, не в своем «могуществе», а в рукополагавших их епископах. Поэтому, например, древнейшие египетские пресвитеры, как это видно из «Устава о клире» II века, нисколько не занимались делом учительства и проповедничества. Эти обязанности лежали на епископе и, по его поручению, на чтеце, изъяснявшем прочитанные им отрывки из Священного Писания. Только уже в III веке пресвитеры получают права проповедничества, а в конце того же века александрийский пресвитер Персий приобретает даже известность своими «собеседованиями во всенародных церковных собраниях»[79]. Но, уделяя пресвитерам часть своих прав, епископы, когда нужно было, могли взять эти права и обратно от пресвитеров. Например, из V века имеем от церковного историка Эрмия Созомена такое свидетельство: «У александрийцев проповедует один только городской епископ,— обычай, которого прежде не было и который вошел, говорят, с того времени, как Арий, будучи пресвитером, начал беседовать о предметах веры и вводить новости»[80]. Предоставленное египетским (а не одним лишь александрийским) пресвитерам право «лишать мирян

церковного общения» могло привести в изумление только проф. А. Спасского и его одного только побудить к неожиданному скачку от мысли об этом праве к странному вопросу: «не принадлежало ли александрийским пресвитерам и право рукополагать своих епископов?» Проф. А. Спасский, очевидно, совершенно не разбирается в древней системе церковных отлучений, если свой необычайный вопрос поставил из-за того только, что два (конечно, не более) сельских священника не пустили в церковь какую-то крестьянскую женщину Кирадию (впрочем, Спасский и этого не знал). Древняя Церковь имела три степени отлучения, которые и именовались у греков тремя различными терминами: ἀκοινωνία (иначе — χωρισμος), αφορισμος (interdictum) и ἀνάθεμα (проклятие). Отлучение, в смысле «акинониа», могли налагать на своих прихожан, как меру вразумления и исправления, не только древние египетские пресвитеры, но в более позднее время наши русские священники. Если бы проф. А. Спасский знал эту систему и разбирался в ней, то логически последовательно он должен бы был поставить не этот вопрос: «не принадлежало ли александрийским пресвитерам право и рукополагать своих епископов?», а такой вопрос: «не принадлежало ли им право налагать и афоризмос?» И церковный историк или канонист на этот вопрос ответил бы ему: «нет, не принадлежало, а тем более не принадлежало право предавать анафеме», о которой одной, по-видимому, и думал проф. А. Спасский, озадаченный сообщением Болотова, что египетским пресвитерам принадлежало право «лишать мирян церковного общения».

Итак, древние александрийские и египетские пресвитеры, входя в состав церковного клира, получали рукоположение от своего епископа и вместе с этим сакраментальным актом приобретали известный круг прав. Будучи носителями такой степени священства, которая ниже епископского достоинства, пресвитеры, конечно, не могли совершать хиротонию над епископами и давать им такие права и благодатные полномочия, каких не имели сами. «Кто может дать то, чего не имеет сам? — писал св. Киприан Карфагенский Ианнуарию,— или как может совершать духовное сам не имеющий Духа Святого?»[81]. Как бы в ответ на этот вопрос более поздний писатель Амброзиаст[82] говорит: «Ведь невозможно же, чтобы низший поставлял высшего: никто не может дать того, чего не получал».

Евтихий приписывает александрийским пресвитерам необычайное право рукоположения своих епископов. Но это сообщение Евтихия, не подтверждающееся никакими древнейшими свидетельствами, не встретило доверия даже со стороны последующих, ближайших к нему по времени, писателей. Севир ибну-ль Мукаффа, писавший свою «Историю патриархов» после Евтихия менее, чем через 40 лет, ровно ничего не говорит о рукоположении какого бы то ни было александрийского епископа пресвитерами, хотя у него под руками было больше церковно-исторических материалов и памятников, чем у Евтихия. А те писатели, которые после Евтихия работали над составлением хроник, подобных его труду, и касались евангелиста Марка и епископа Анании, переделывали евтихиево сообщение на свой лад, соответственно общецерковному воззрению на совершителей хиротонии. Так поступали, например, диакон Каирской церкви Богоматери Петр ибну-р Рахиб (т. е. сын монаха), составивший в 1258 г. «Восточную хронику» (Chronicon orien-

tale), и особенно бывший офицер сирийской армии Георгий аль-Макин ибну-ль Амид († 1273), написавший «Благословенное сочинение (Syntagma benedictum), или История мира от его начала до времен Малек ад-Дагера Бибарса», в двух частях. Любопытно проследить, как этот писатель варьирует рассказ патриарха Евтихия. В первой части своего «Благословенного сочинения» в отделе об императоре Нероне он пишет: «В первый же год его царствования умерщвлен был в Александрии евангелист Марк. Ибо там он подвизался, призывая людей к вере, и в течение семи лет даже обошел Египет и Александрию, посещая, кроме того, западные (ливийские) города, и уверовали чрез него столь многочисленные народы... По утверждении Анании в вере, евангелист Марк поставил его патриархом Александрии, и был он первым патриархом, которого поставил над нею Марк. Учредил он с Ананией также двенадцать пресвитеров и дал распоряжение, чтобы, по смерти патриарха, на его место был поставляем один из двенадцати указанных пресвитеров, и чтобы из верующих избирали какого-либо достойного мужа и поставляли его в пресвитеры — для того, чтобы постоянно пребывало двенадцать. И долгое время пресвитеры не переставали предлагать (proponere) патриарха, даже до времен 318 (отцов), которые определили, чтобы, по кончине патриарха, собирались епископы и поставляли бы патриархом того, на кого падает избрание, и продолжался этот обычай до сего времени»[83]. Итак, у аль-Макина мы видим в одно и то же время и доверие и недоверие к Евтихию. И удивляться средневековому писателю в данном случае нельзя, так как по этому скользкому и рискованному пути частичного доверия и частичного недоверия к Евтихию идет и новейший католический ученый Ганс Ахелис, в своей монографии «Христианство в первые три века» (Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten) говорящий: «Заметнее всего древнее приходское устройство продолжало оставаться в Александрии. Там пресвитерат, несмотря на монархический епископат, сохранял известные права начальственной коллегии. Когда епископ умирал, то пресвитерат совместно приступал к новому избранию и всегда избирал лиц из своей собственной среды. Это отступление от общего порядка оставалось до III века. Только тогда, по-видимому, александрийская община и египетский епископат получили право содействовать избранию епископа Александрии»[84]. Оказывается, что никто — ни православные (Болотов), ни католики (Ле-Кьен, Ренодот, Ганс Ахелис), ни англиканские епископалы (Пирсон, Ниль), ни монофизиты (Севир Ашмунайнский, Петр ибну-р Рахиб, Георгий аль-Макин), ни марониты (Авраам Экхельский) — никто не верит в справедливость евтихиева сообщения о пресвитерском *рукоположении* александрийских епископов, а все допускают только *избрание* епископов пресвитерами. Однако в стороне от всех стоят лишь протестантские ученые, побуждаемые занять в этом случае особую позицию своими вероисповедными тенденциями. Но и среди них встречаются такие осторожные писатели, которые слишком нерешительно присоединяют свой голос к общепротестантскому хору. Таков, например, известный Эрв. Пройшен, который в своей ученой статье об Оригене высказывается так: «Если ориенталистические источники правы, то до епископа Димитрия в Египте, по всей стране, не было епископов, а существовали только пресвитеры, и хиротония александрийских епископов производилась через пресвитеров. Только Ди-

митрий положил начало изменению такого строя и раньше всего поставил трех епископов»[85]. А если ориенталистические источники неправы?

Древние не знали никаких рукополагающих пресвитеров, т. е. священников. О рукоположении первых александрийских епископов мы имеем сведения из VII книги «Апостольских Постановлений». Как известно, «Апостольские Постановления» состоят из восьми книг. Но в действительности они представляют собою компилятивный сборник, состоящий из трех отдельных сочинений. Первым сочинением являются первые шесть книг, вторым — седьмая книга и третьим — восьмая. Компилятор настолько механически соединил эти три сочинения, что даже не сгладил взаимных противоречий между ними. Это значит, что он сохранил их почти в неизменном виде. Возникновение этого компилятивного сборника под именем «Апостольских Постановлений» европейские ученые относят к разным годам. По мнению А. Гарнака и Л. Дюшена, он возник в царствование Валента (364—378 гг.), аббат Фр. Функ и Барденгевер полагают возникновение его около 400 года. Может быть, нынешняя редакция его, со всеми вставками и переделками, коснувшимися восьмой книги, принадлежит и более позднему времени (см. гл. VI, § 5). Но дело не в происхождении сборника, а в том, что отдельные сочинения, вошедшие в состав последнего, принадлежат более древним временам. Что касается седьмой книги, то она во всяком случае составлена во времена до-никейские. Она представляет собой не иное что, как расширенную переделку древнейшего памятника «Учение (Διδαχη) 12 Апостолов» с изложением церковной практики дней самого автора VII книги. Помещенный в этой книге Символ веры, произносимый принимающим крещение, ничем не напоминает нашего Никео-Цареградского символа. Но он не носит следов и еретического, в частности арианского, происхождения. Это один из Символов поместных Церквей до-никейской эпохи. Он содержит в себе богословскую терминологию христианских писателей и апологетов II—III веков, например, св. Иустина Философа, Феофила Антиохийского, Климента Александрийского, Тертуллиана, Ипполита и др., как это видно из самого текста его: «Верую и крещаюсь во единого Нерожденного, одного истинного Бога... и в Господа Иисуса Христа, Единородного Сына Его, первороженна всея твари, прежде век по благоволению (ευδοκια) Отца рожденного... крещаюся и в Духа Святого, сиречь Утешителя, действовавшего во всех иже от века святых»[86]. Эта богословская терминология явственно свидетельствует, что VII книга Апостольских Постановлений своим происхождением обязана III веку. Местом происхождения как самого сборника «Апостольских Постановлений», так и составных частей его всеми учеными всегда и единогласно признавалась Сирия. И вот в этом-то апостолическом памятнике III века мы читаем такое сообщение: «В Александрии первый рукоположен Марком евангелистом Аннан, *а второй Авилий — Лукою, также евангелистом*»[87]. Сирский писатель III века относительно епископа Анниана дает сообщение вполне верное. Это побуждает предполагать, что и о втором епископе он сообщает сведения не менее достоверные. Правда, александрийские и египетские источники ровно ничего не говорят о посещении Александрии евангелистом Лукой и о рукоположении им там в 83 году пресвитера Авилия (Мелиана) в епископы. Но для суждения о степени

достоверности сообщения, сделанного VII книгой Апостольских Постановлений, материалов не имеется, так как жизнь евангелиста Луки после кончины апостола Павла совершенно неизвестна. Но ничего невероятного в этом сообщении нет, тем более, что оба сказания, как о Марке с Аннианом, так и о Луке с Авилием, могли быть занесены в Сирию из Александрии, так как между Александрией и Сирией существовала живая связь. Помимо того, что древние александрийские епископы, по изначальному церковному обычаю, при вступлении своем на кафедру посылали со своими клириками ко всем важнейшим епископам, в том числе и к Антиохийскому (в Сирии), известительные или вступительные грамоты,— известно, что св. Дионисий Александрийский писал особое послание в Сирию «к лаодикийским братиям, над которыми предстоятельствовал епископ Филимидрис»[88], и даже сам лично присутствовал в Антиохии на соборе по делу о римском расколе Новациана. Далее известно, что два епископа сирийской Лаодикии — Евсевий и ученейший Анатолий, служившие там последовательно один за другим в 70-х годах III века, были родом александрийцы и состояли сначала диаконами в клире Александрийской Церкви[89]. Сообщение VII книги Апостольских Постановлений аналогично сказанию древнего писателя конца II и начала III века — Климента Александрийского. В своем слове «О том, какой богач спасется» он, повествуя об одном событии из жизни евангелиста Иоанна Богослова, между прочим, пишет: «По смерти тирана, апостол Иоанн возвратился из острова Патмоса в Ефес и по приглашению посетил ближайшие области язычников для того, чтобы где (нужно) поставить епископов, где устроить целые церкви, где поставить в клир того или иного из указываемых Духом»[90]. Это сообщение писателя-александрийца не только подтверждает возможность подобного же прибытия и евангелиста Луки в Александрию, но и удостоверяет в том, что Климент, живя в Александрии и будучи там пресвитером, отлично знал, что никакие пресвитеры — ни ефесские, ни александрийские — не могут ставить клириков, а тем паче епископов. Но для нас сообщение VII книги Апостольских Постановлений важно не по содержанию своему, а по своему значению для решения вопроса о двенадцати александрийских пресвитерах, совершавших хиротонию. Пусть сообщение этого источника об Авилии будет даже недостоверным и легендарным, то и в этом случае дело для нас нисколько не изменится. Ибо и легенда о рукоположении Авилия Лукою могла возникнуть лишь на почве полного отсутствия в Сирии в III веке сведений о существовании в Александрии коллегии пресвитеров, совершавших рукоположения. Если бы таковая коллегия действительно была от дней св. Марка, то в течение двух с половиной веков о ней узнали бы не только в Сирии, но и по всему свету.

По сообщению Евтихия, практика рукоположения александрийских епископов двенадцатью пресвитерами существовала до времен епископа Александра. По Евтихию выходит, что преемник Александра св. Афанасий Великий был первым александрийским епископом, получившим хиротонию не от пресвитеров, а от епископа. Афанасий же архиерействовал в Александрии с 328 по 373 год. В числе его современников был св. Епифаний Кипрский, который был моложе св. Афанасия лет на 8 или на 10. Живя в Египте именно в святительство Афанасия, Епифаний не мог бы не знать, что этот борец против арианства был в Алексан-

дрии только еще первым и пока даже единственным епископом, рукоположение которого совершено было не священниками, а архиереями. А между тем «в одиннадцатый год Валентиниана и Валента и в восьмой год Грациана», т. е. в 375 г., или чрез два года после смерти св. Афанасия, Епифаний уверенно писал, что пресвитеры не имеют права совершать таинства хиротонии, что назначение их не в том, чтобы чрез хиротонию раждать для Церкви отцов, а в том только, чтобы чрез крещение раждать для нее детей. Если бы до святого Афанасия хиротонию епископскую совершали в Александрии священники, то св. Епифаний был бы об этом осведомлен и приведенных слов никогда бы не сказал.

Припомним клевету ариан на св. Афанасия, от которой защищали его «почти сто епископов» на соборе 340 года. На клевету ариан, что Афанасия рукополагали только шесть или семь епископов[91], отцы собора не отвечают тем, что у них раньше александрийский епископ и совсем никакими епископами не рукополагался. Они могли бы защищать Афанасия и всю Александрийскую Церковь указанием на древний александрийский обычай рукополагать здесь епископов при посредстве одних лишь священников. Ведь ариане не признавали авторитета Никейского Вселенского Собора и на правила его не обращали никакого внимания. Следовательно, выражая свое неудовольствие, хотя и несправедливое, тем, что Афанасий был рукоположен малым количеством епископов, они вопияли не о нарушении Никейских канонов, а об отступлении от исконной практики в Александрии, где хиротония во епископы совершалась *всегда большим собором епископов*. Кроме того, ведь первым противником ариан был епископ Александр. Однако ариане, столь щепетильные и придирчивые, что даже шести или семи епископов считали недостаточным для Афанасиевой хиротонии, никогда не кричали, что Александр рукоположен совсем даже и не епископами. Ясно, что к такому обвинению у них не было никаких оснований. Они знали, что рукоположение Александра совершено было епископами в общецерковном и каноническом порядке, а о рукополагающих двенадцати пресвитерах они ничего не знали.

§ 14. Епископы-пресвитеры

Английский ученый Ниль, отвергая справедливость Евтихиева «странного рассказа, получившего незаслуженную известность вследствие печальных последствий западной реформации», все-таки допускает возможность существования в Александрии коллегии двенадцати пресвитеров, которые совершали и хиротонию над александрийскими патриархами, но только он признает их за епископов, «удержавших за собою то имя, которое в первобытной Церкви было употребляемо в одинаковом значении с словом епископ». «Это, — говорит он, — хорошо известно из книги Деяний Апостольских. Апостол Павел, например, призвав пресвитеров Церкви ефесской в Милет, увещевал их внимать стаду, над которым Дух Святой поставил их епископами»[92]. Да, действительно, в древнецерковной письменности можно найти много таких примеров, где епископы именуются пресвитерами. Но во всех этих случаях слово «пресвитер» употребляется совсем не в одинаковом значении с словом «епископ». Одинаковое значение двух слов имело бы и

безразличное употребление их одного вместо другого. Между тем, во всей древнехристианской литературе не найдено ни одного случая, где бы пресвитер, т. е. священник (носитель второй иерархической степени) был назван епископом. Наименование же епископов пресвитерами показывает, что древние писатели пользовались словом «пресвитер» как термином, выражающим очень широкое понятие, в объем которого входят носители и первой и второй степеней священства (см. гл. III, § 9). В указываемом у Ниля примере мы встречаемся именно с епископами, т. е. с такими лицами, которых сам Павел в своей речи потому и именует епископами, что они были рукоположены им, действительно, в епископский сан. Но св. Лука в своих повествовательных словах назвал этих епископов более широким термином — «пресвитерами». Подобным образом епископ римский Аникита (155—166 гг.) в беседе с Поликарпом Смирнским о празднике Пасхи заметил о себе, что «он обязан соблюдать обычаи предшествовавших ему пресвитеров», имея в виду исключительно римских епископов[93]. Св. Ириней Лионский о самом Поликарпе, бывшем епископом в Смирне, выражается так: «этот блаженный и апостольский пресвитер»[94]. Тот же Ириней в своем послании к римскому епископу Виктору, писанном около 191 года, даже всех высокопоставленных римских пап называет пресвитерами. «Пресвитеры, — писал он, — жившие до Сатира и управлявшие тою церковью, которою ты ныне управляешь, именно: Аникита, Пий, Игин, Телесфор и Ксист[95] как сами не соблюдали этого обычая в праздновании Пасхи, так и своим не позволяли соблюдать его». «Несмотря на это, — пишет он далее, — те самые, не соблюдавшие его и предшествовавшие тебе, пресвитеры братьям, приходившим из других, соблюдавших его, епархий, посылали Евхаристию»[96]. Тот же св. Ириней писал еще: «Дóлжно повиноваться пресвитерам, находящимся в Церкви и происходящим преемственно от апостолов, и по благоволению Отца, вместе с преемством епископства, получившим истинные дары»[97]. У современного Иринею александрийского учителя Климента в его повествовании о св. Иоанне Богослове и малоазийском юноше одно и то же лицо, коему апостол вверил юношу, называется то епископом, то пресвитером. «Обратившись к поставленному над всеми епископу,— повествует Климент,— апостол сказал: этого я вверяю тебе с особенною заботливостью, свидетельствуясь пред Церковью и Христом. Когда же епископ принял его и все обещал, Иоанн опять подтвердил и засвидетельствовал то же самое. После сего он возвратился в Ефес, а пресвитер, взяв вверенного ему юношу домой, питал его, содержал, блюл и, наконец, просветил крещением»[98]. В половине III века св. Фирмилиан, епископ Кесарии Каппадокийской, в известном послании к Киприану Карфагенскому по вопросу о еретиках писал: «Еретики, отделившиеся от Церкви Божией, не могут иметь нисколько власти или благодати, так как вся власть и благодать положена в Церкви, где председательствуют пресвитеры, которые обладают властью и крестить, и возлагать руку, и хиротонисать (ordinandi)». Но *эти председательствующие и хиротонисующие пресвитеры — не священники* (в нынешнем смысле), а епископы, ибо святой отец дальше поясняет, что «власть отпущения грехов дарована апостолам, Церквам, которые они, быв посланы Христом, основали, и епископам, которые по преемственному рукоположению (ordinatione) им наследовали»[99].

Очевидно, что в то время понятие «пресвитер» отличалось достаточной широтой, и под это понятие подходили не только священники, но и епископы. Эту широту уясняет нам св. Иларий Пуатьеский в своих словах: «Всякий епископ есть и пресвитер, но не всякий пресвитер есть епископ». Это подобно тому, как и ныне каждый епископ может говорить о своем священстве (например, в молитве «Никто же достоин») и даже справлять юбилей своего долголетнего священства, но никакой священник не может говорить о своем епископстве.

Но все эти приведенные нами примеры нисколько не подходят к тому, что сообщает Евтихий. С точки зрения св. Иринея, Фирмилиана, Илария и др., ведь и сам александрийский епископ есть тоже пресвитер. Однако евтихиевы пресвитеры рукополагают александрийского предстоятеля не в пресвитеры, а в «патриархи». Кроме того, Евтихий явственно отличает своих пресвитеров от епископов, чем и дается понять, что словом «пресвитер» он пользуется совсем не как синонимом слова «епископ». Если бы при Димитрии, во время поставления им впервые трех епископов, все дело сводилось только к замене одного термина другим, то Евтихий, конечно, так бы и сказал, что со времени «патриарха» Димитрия трое из двенадцати навсегда перестали называть себя архаическим титулом пресвитера, а усвоили себе прочно и неизменно титул епископа. Но Евтихий говорит не о словах, а о самом епископате, как явлении новом в Египте. По его сообщению, после смерти Димитрия происходит не переименование остальных девяти александрийских пресвитеров в епископы, а поставление Ираклом новых двадцати епископов. Пресвитеры же, как были в числе двенадцати, так и остаются в этом количестве и в последующее время; они были и при патриархе Александре, который, по сообщению Евтихия, постановил, чтобы патриарх избирался «как из двенадцати означенных пресвитеров, так и из других».

То обстоятельство, что Евтихий говорит об александрийских епископах языком своего времени, даже древнейших из них именуя «патриархами» и все существующее в Александрии возводит к временам евангелиста Марка, — дает основание думать, что «странный рассказ» о двенадцати пресвитерах введен Евтихием в его «Жемчужную цепь» в качестве объяснения действительного существования в Александрии двенадцати пресвитеров при кафедре самого Евтихия. По-видимому, с какого-то неизвестного Евтихию времени при епископской кафедре в Александрии стало уже не три, а двенадцать пресвитеров. Евтихий искал объяснения и ответа на вопрос, с какого времени и почему именно двенадцать, не больше — не меньше, пресвитеров состояло в его время при александрийской патриаршей кафедре. Такое объяснение он где-то нашел, и арабская фантазия его найденным объяснением была удовлетворена. Какое же другое, лучшее объяснение мог найти малоразвитый человек, как не то, что «евангелист установил»? Ведь древнее дней св. Марка институт двенадцати пресвитеров быть не мог. Наивная фантазия начало всякого явления и установления всегда отдаляет до крайних пределов.

Предположение Ниля о епископском сане евтихиевых пресвитеров, таким образом, оказывается несостоятельным. Помимо того, что сам Евтихий отличает своих пресвитеров от епископов и никогда не заменяет в применении к ним первого названия вторым, Ниль оставляет

совершенно не выясненными еще вопросы: до какого же времени продолжалось в Александрии существование коллегии этих епископов, носивших неизменно титул пресвитеров, и для чего они продолжали упорно сохранять за собой этот титул, нимало не пользуясь другим титулом, который принадлежал им по их сану и иерархической степени, даже в то время, когда этим последним титулом пользовалось более ста епископов, заполнивших собою весь Египет? Разумеется, на эти вопросы и нельзя дать ответа, так как при встрече с евтихиевыми пресвитерами мы становимся не на почву исторической действительности, а на почву восточной средневековой фантазии.

Правда, в Древней Церкви были и на самом деле такие епископы, которые не фигурально и не архаически, а официально должны были называться пресвитерами. Таких епископов было три категории, но к этим категориям принадлежали не коллегии, правильно организованные, каковою рисуется евтихиева коллегия, а отдельные, случайные личности. Более подробное рассмотрение этих категорий покажет нам, что евтихиевых пресвитеров, коих Ниль принимает за епископов, ни к одной из них нельзя отнести.

С первой категорией таких епископов-пресвитеров мы встречаемся в 18 правиле Анкирского собора 314 года, который имел дело с наследием церковной смуты (см. гл. V, § 5), происходившей во второй половине III века и в начале IV века, как пред гонением Диоклетиана, так и во время самого гонения. Евсевий, крайне неохотно говорящий о темных сторонах древнецерковной жизни, все-таки два раза коснулся в своих сочинениях этой смуты. «Мнимые наши пастыри, — говорит он, — презрев закон богопочтения, воспламенялись взаимными распрями, умножали только одно: раздоры и угрозы, ревность, вражду друг против друга и ненависть, и сильно домогались первенства, будто какой-нибудь неограниченной власти» [100]. Подобное пишет он и в другом месте: «иными обладало властолюбие, случались необдуманные и незаконные рукоположения; происходили иногда между самими исповедниками раздоры; бывало, что люди молодые наперерыв возбуждали беспокойства против останков (преданий) Церкви, вводя новости за новостями» [101]. Властолюбие некоторых епископов побуждало их сильно домогаться первенствующего и влиятельного положения в стране и иметь у себя в подчинении других епископов. В целях такого распространения своей власти и влияния эти епископы стали необдуманно и незаконно рукополагать своих пресвитеров в епископский сан для чужих, очевидно, незначительных епархий, где прежде епископы избирались местной общиной из ее собственного клира. На почве этого нового порядка назначения, а не избрания епископа возникла борьба общин с епископами наиболее значительного города, проявлявшими такое властолюбие. Борьба выражалась в том, что общины отказывались принимать к себе епископов, назначенных к ним со стороны. Непринятые епископы, чтобы не остаться без места, начинали вести агитацию в других епархиях против тамошних епископов с целью самим занять их места, а иногда воздвигали смуту даже против своего прежнего епископа, в епархии коего они служили. Вот против таких-то неспокойных епископов и было направлено 18 правило Анкирского собора. «Если поставленные в епископы, — говорит оно, — но непринятые тою епархией, в какую наречены (назначены), захотят вторгаться в другие епар-

хии и теснить поставленных там и поднимать против них возмущения, то таковых отлучать от церковного общения. Если же захотят сидеть с пресвитерами, где прежде были пресвитерами, то не отнимать от них этой чести. Но если будут воздвигать смуту против поставленных там епископов, то лишать их пресвитерской чести, и быть им отрешенными». Пресекая агитационную работу таких епископов, Анкирский собор предоставляет им право пользоваться «пресвитерской честью» и «сидеть с пресвитерами». Пользоваться пресвитерской честью значило и именоваться не епископом, а именно пресвитером и получать содержание в размере, определенном для пресвитеров. «Сидеть с пресвитерами» значило, во-первых, не восходить на архиерейскую кафедру за богослужением, а занимать место только в пресвитерском сопрестолии, и во-вторых, в пресвитерии, в органе епархиального управления, занимать место члена наряду с прочими пресвитерами. Такова первая категория древних епископов, именовавшихся пресвитерами. Очевидно, что евтихиевы пресвитеры, принимаемые Нилем за епископов, к этой категории не подходят; они в чужие епархии не назначались и оттуда без всякой удачи не возвращались.

С епископами-пресвитерами второй категории встречаемся в 8 правиле I Вселенского Собора, где речь идет о новацианских епископах, обращающихся в православие. По этому правилу, если обращающийся в православие новацианский епископ служит в таком городе, где нет православного епископа, то, по обращении своем, он остается в этом городе законным епископом и для православных. Но если в том городе, где служит новоприсоединенный епископ из новациан, есть и православный епископ, то — «да не будет двух епископов в (одном) городе». «Ясно, — говорится в правиле, — что епископское достоинство будет иметь епископ Православной Церкви, а именующийся епископом у так называемых «чистых» (кафаров) будет иметь честь пресвитерскую». Здесь уже и дается разъяснение, что значит иметь «честь пресвитерскую». Бывший новацианский епископ, не лишаясь архиерейского сана, перестает именоваться епископом, а должен носить титул «пресвитера», за исключением того случая, когда «местный епископ заблагорассудит, чтобы и тот участвовал в чести имени епископа». Значит, на право именоваться «епископом» новообращенный новацианин должен иметь разрешение и согласие православного епископа. Но Собор предусматривает возможность и несогласия на это православного епископа. «Но если ему не будет это угодно, — говорится в правиле, — то, для видимого сопричисления такового к клиру, пусть изыщет для него место или хорепископа или пресвитера». Такова вторая категория древних епископов-пресвитеров. Очевидно, что александрийские пресвитеры Евтихия не подходят и под эту категорию, так как ни новацианами, ни другими какими-либо раскольниками они никогда не были.

Существовала еще и третья категория. Это — епископы штрафные, низведенные своими митрополитами за ту или иную вину в пресвитеры. Известен, например, такой случай. В 449 году епископ Беритский (Бейрутский) Евстафий провозгласил себя митрополитом, одновременно с этим отторгнув для себя несколько епархий от митрополии Тирской. Но так как два епископа из этих отторгнутых епархий не хотели ему подчиняться, оставаясь верными Тирскому митрополиту, который и рукополагал их, то Евстафий низвел их в пресвитеры, очевидно, смотря на

епископство и пресвитерство с точки зрения отцов Анкирского и Никейского соборов. Жалоба этих епископов-пресвитеров была заслушана IV Вселенским (Халкидонским) Собором, который взглянул на всю эту историю совсем другими глазами, чем древнейшие соборы. Рассудив, что епископство не составляет только церковной должности или одного личного достоинства, которые по той или иной причине могли быть отняты у кого-нибудь, не касаясь его священства, а есть сан священно-таинственный и составляет лишь высшую степень единого священства, Вселенский Собор 451 года признал, что кто недостоин за свои грехи и преступления епископства, тот недостоин и всего священства, и, следовательно, не может быть низведен из епископов в пресвитеры, а должен быть лишаем совсем священства. В результате этих рассуждений явилось 29 правило Халкидонского Собора, гласящее: «Низводить епископа на пресвитерскую степень есть святотатство. Если же какая-либо основательная причина устраняет его от епископского служения, то он не должен занимать и пресвитерского места. Но если он отстранен от своего достоинства без всякой причины, то да будет восстановлен в достоинство епископства и священства». Найдя действия Евстафия неправильными и самовольными, Собор возвратил истцам их епископские кафедры. Нужно думать, что мероприятие Евстафия Беритского было в древнее время явлением не исключительным. Как находившее себе опору в воззрении на священные степени, принадлежавшем отцам Анкирского и Никейского соборов, это мероприятие могло практиковаться во многих местах. Ведь, в самом деле, если епископ, не принятый в епархию, и епископ, присоединенный из новацианской иерархии, обращались в пресвитеров, то тем более можно было обратить в пресвитеров тех епископов, кои запятнали себя какими-либо пороками или предосудительными действиями. Что такая практика действительно существовала, можно заключать из того, что у несториан, которые признавали только два первых Вселенских Собора, случаи низведения епископов в пресвитеры встречались и после отвергаемого ими Халкидонского Собора. Проф. В. Болотов сообщает, например, что несторианский селевкие-ктезифонский католикос Ава I (537—552 гг.), по сведениям одного арабского источника, «из епископов, которые находились в городах,— того, который был старейшим (по хиротонии) и более доблестен в путях, оставил во епископстве, а другого назначил (быть) пресвитером»[102]. Для нас в настоящее время такие случаи совершенно непонятны, так как мы на епископство и пресвитерство смотрим глазами не анкирских и никейских отцов, а халкидонских. И эта халкидонская точка зрения настолько прочно утвердилась в Православной Церкви, что попытки, делавшиеся после V века к восстановлению воззрения анкирских и никейских отцов, никогда не имели успеха. Такую попытку делал, например, известный Трулльский Собор 691 г., своим 20-м правилом постановивший: «Да не будет позволено епископу в ином, ему не принадлежащем, городе всенародно учить. А кто усмотрен будет делающим это, — то да престанет от епископства и да совершает дела пресвитерства». Но это правило оказалось мертворожденным.

Само собою разумеется, что евтихиевы пресвитеры древней Александрии и под категорию штрафных епископов, низведенных на «пресвитерскую честь», тоже никак не подходят.

Таким образом, двенадцать пресвитеров, составлявших, по Евтихию, особую коллегию при кафедре Александрийского патриарха, никак не могут быть признаны носителями епископского сана, тем более, что в древних источниках, касающихся египетской церкви, решительно нигде нет никаких ни речей, ни намеков на существование когда-нибудь в Александрии или Египте таких пресвитеров, которые бы при этом титуле были обладателями высшего иерархического сана. Правда, св. Дионисий Великий именует пресвитера Максима, как мы видели, своим «сопресвитером», а также во время своего отсутствия из Александрии писал туда послания «к александрийским своим сопресвитерам»[103]. Но это вовсе не значит, что Максим и прочие пресвитеры были носителями епископского сана, какой принадлежал и Дионисию. Приведенное наименование, обычное в древности, было лишь выражением простой эпистолярной вежливости. В основе же его лежало сознание епископами того, что они являются носителями всех степеней священства. «В епископе, — говорит св. Иларий Пуатьеский, — все степени священства, ибо он есть первосвященник и вместе учитель и проповедник и все, что нужно для служения Церкви ко спасению верных». Именно мысля себя носителями всех степеней священства, епископы в своих посланиях (письмах) именовали по отношению к себе епископов своими «соепископами», а пресвитеров — «сопресвитерами» и не считали для себя унизительным называть даже диаконов своими «содиаконами». Св. Киприан Карфагенский писал, например, Корнилию Римскому: «Мы, товарищи, собравшись во множестве и отправивши к вам послами соепископов наших Колдония и Фортуната, постановили — считать всё до времени нерешенным»[104]. Папа Целестин в своем послании к императору Феодосию II в 431 г. писал: «чрез братий соепископов моих Аркадия и Проекта и сопресвитера моего Филиппа, которых мы послали, усердно просим ваше благочестие»[105]. Тот же Киприан писал упомянутому Корнилию: «я велел читать пред клиром и народом те из доставленных ко мне писем о тебе и совосседающих с тобою сопресвитерах, кои (письма) отзывались благочестивою простотою»[106]. И еще: «Прочитал я, возлюбленнейший брат, присланные к нам чрез Примитива, сопресвитера нашего, письмо твое»[107]. Подобным образом и Григорий Богослов в письме своем к некоему Кириаку пресвитера Сакердота, назначенного, за свое благочестие и ревность к делу, на должность смотрителя одной из известных и многолюдных богаделен, назвал своим «сопресвитером»[108]. Св. Василий Великий, уже будучи в сане архиепископа, писал в 371 году к св. Мелетию Антиохийскому: «хотелось бы нам удержать пока у себя благоговейнейшего брата, содиакона Дорофея»[109], а Дорофей, как видно из письма того же св. Василия к Афанасию Александрийскому, был «диаконом церкви, которою управлял досточтимейший епископ Мелетий»[110].

В другом письме к св. Мелетию Василий Великий упоминает о своей встрече «с диаконом Савином, который прислан к нам западными (епископами)»[111]. 32 восточных епископа во главе с Мелетием Антиохийским отправили с этим Савином «Послание к италийским и галльским епископам», в коем делают замечание, что о всех восточных делах они подробно могут узнать «от благоговейнейшего брата нашего, содиакона Савина»[112].

Итак, все данные говорят за то, что Евтихий под своими двенадцатью пресвитерами разумеет именно пресвитеров, или, по нашей нынешней терминологии, священников, т. е. носителей второй иерархической степени, и им именно приписывает право совершения рукоположений в древности. Конечно, для всего христианского мира, кроме протестантов, это — нелепость. Но и Ниль, хотящий видеть в евтихиевых пресвитерах не священников, а епископов, тоже идет к нелепости: двенадцать епископов избирают из своей среды (уже рукоположенного) епископа и ставят его епископом (александрийским), второй раз совершая над ним епископскую хиротонию. Выходит, «последняя лесть горша первыя».

§ 15. Кандидаты в александрийские епископы

По сообщению Евтихия, древние александрийские патриархи до времен епископа Александра избирались именно из среды только этих 12 пресвитеров. Что александрийские епископы могли избираться из среды пресвитеров вообще, то в этом, конечно, никаких сомнений не может быть: это — обычный церковный порядок, сохраняющийся и доныне. Никто не может быть епископом, не прошед пресвитерской степени, равно как никто не может сделаться пресвитером, не побывав сначала диаконом, хотя бы и один день. Но что епископы в Александрии избирались из какого-то заколдованного числа двенадцати, подтверждения этому нигде и ни в чем не находим.

И по историческим сведениям, сообщаемым Евсевием Кесарийским, и по Апостольским Постановлениям, и по коптским источникам, коими пользовался Севир Ашмунайнский, ближайшими преемниками Анниана (Ананий) по александрийской кафедре были Авилий (Мелиан) и Кердон. Авилий или Мелиан (83—95 гг.) — это одно и то же лицо с пресвитером Милеем, который был поставлен евангелистом Марком. Преемствовавший ему Кердон (96—106) был тоже из числа пресвитеров, рукоположенных ев. Марком. Но оба они были из числа не двенадцати, а только трех пресвитеров, ибо в древних и достоверных актах ев. Марка определенно говорится, что евангелист рукоположил «трех пресвитеров — Милея, Савина и Кердона». Арабский хронист XIII века Петр ибну-р Рахиб сообщает, что пред рукоположением Кердона александрийский патриархат оставался вакантным три года, потому что в это время «произошло разрушение Иерусалима»[113]. Но это сообщение арабского хрониста, во многом следовавшего Евтихию, служит одним из доказательств того, что у арабских средневековых писателей были под руками часто источники мутные и недостоверные. И действительно, Евтихий, например, во-первых, называет кердонова предшественника необычайным именем: «Филетий», тогда как у прочих арабских писателей он именуется «Мелиан», у коптских — «Милой», у греко-римских — Милей и Авилий. Здесь везде чувствуется одно и то же слово, прошедшее чрез произношение различными народами. Но Филетий есть нечто уже иное. Во-вторых, дата разрушения и сожжения Иерусалима установлена историками точно: 10 августа 70 года, тогда как смерть Авилия последовала, по определению А. фон Гутшмида, в 95 г., т. е. через 25 лет после разрушения Иерусалима. Да если бы и в год разрушения Иерусалима последовала смерть какого-либо из александрий-

ских епископов, то и тогда иерусалимское событие никаким образом не повлияло бы на избрание епископа в стране, отдаленной от Иерусалима. В-третьих, ни Евсевий Кесарийский, ни Севир Ашмунайнский никакого перерыва между епископством Авилия и правлением Кердона не полагают. Каирский диакон, частию следовавший Евтихию, частию писавший по тем же источникам, какими пользовался и Евтихий, своим сообщением о трехлетнем перерыве между Авилием и Кердоном не иное что делает, как только подрывает доверие к евтихиеву сообщению о двенадцати пресвитерах: почему же эти пресвитеры в течение трех лет бездействовали, оставляя Александрию на такое продолжительное время без епископа? Такой перерыв, если бы он был на самом деле, говорил бы скорее не о том, что в Александрии было двенадцать пресвитеров, а о том, что в то время там совсем никаких пресвитеров не было. «Четвертым в Александрийской Церкви, — говорит блаж. Иероним, — рукополагается епископ Прим» (106—118). У арабских хронистов и у Севира Ашмунайнского он зовется Абримием. Севир, на основании коптских источников, говорит о нем, что «он был из православного народа». Этим выражением обозначается, что Абримий (Прим) до своего избрания на епископскую кафедру не был ни пресвитером, ни клириком вообще, а принадлежал просто к числу *верующих мирян*. «Таким образом,— говорит Ренодот, — на основании коптского предания опровергается рассказ Евтихия о распоряжении ев. Марка, чтобы александрийский епископ избирался не откуда-либо, как из учрежденной им коллегии двенадцати пресвитеров»[114]. За два года до кончины епископа Прима Александрия и весь Египет пережили очень тяжелые дни. В 116 году, по сообщению Евсевия, «иудеи, жившие в Александрии и во всем Египте, также в Киринаике, как бы по наущению какого-то злого и возмутительного духа, восстали против своих сограждан — греков. Это восстание увеличилось до того, что в следующем году, когда управлял всем Египтом Лупп, дело дошло до значительной войны». Иудейское восстание в Александрии самыми кровавыми мерами было подавлено. Но киринейские евреи продолжали еще «делать грабительства в стране египетской и опустошать один дом за другим». Усмирителем киринейских иудеев был присланный сюда императором Траяном римский военачальник Марций Турбон[115]. Но это иудейское восстание, кажется, нисколько не повлияло на существование Церкви и ее порядков в Александрии, ибо по смерти Прима немедленно был избран Иуст. Впрочем, о ближайших преемниках Прима — Иусте, Евмене (избранном, вероятно, во время пребывания в Александрии императора Адриана), Марке (у коптов именуемом Маркианом) и Келадионе не имеется никаких обстоятельных сведений.

Относительно же Агриппина (168—180 гг.), который преемствовал Келадиону, можно сделать некоторые предположения. Копты называют его Агриппой. Так именует его, например, монофизит-копт Абу-ль-Биркат, составивший около 1355 года, по обычаю своего времени, на арабском языке «Каталог александрийских патриархов», коим пользовался, между прочим, командированный в Египет в 60-х годах XVII века при Людовике XIV доминиканский монах Ванслеб (Vanslebius) в своем небольшом сочинении: «История Александрийской Церкви, основанной св. Марком, называемой нами церковью якобитов, египетских коптов» (Париж, 1677). Возможно, что Агриппин и в свое время назывался

иногда Агриппой, так как известно, что древние не особенно крепко дорожили окончаниями собственных имен (например, одно и то же лицо именовалось Флавием и Флавианом, Лукою и Луканом, Анной и Ананом, Марком и Маркианом, Силой и Силуаном, Марией и Мариамью и т. д.). Время жизни Агриппина было временем развития в Александрии гностических идей Василида, который, как полагают, выступил со своим учением около 125 года. Гностические идеи Василида подробно изложены у церковных ереселогических писателей Иринея Лионского и Ипполита Римского: «Василид,— говорит Евсевий Кесарийский,— под видом вещей невыразимых, простирал выдумки до бесконечности и сплетал чудовищные басни нечестивой своей ереси. Но так как в сие время являлись в Церкви многие поборники истины, благоразумно подвизавшиеся за апостольское и церковное учение, то некоторые между ними даже и в писаниях оставили потомкам предохранительное оружие против упомянутых ересей. Из этих писаний дошло до нас весьма удовлетворительное «Обличительное слово на Василида», сочиненное знаменитейшим тогда писателем Агриппою Кастором, который открывает в нем все ухищрения сего обманщика» [116]. Итак, первым борцом против народившегося в Александрии гностицизма был «знаменитейший тогда писатель Агриппа Кастор», автор «Обличительного слова на Василида». Кто такой Агриппа Кастор? Никто из древних писателей, кроме Евсевия, ничего не говорит о нем, а его «Обличительное слово» до нашего времени не сохранилось. Известный церковный историк, священник Вл. Геттэ говорит: «Василид, один из главных гностиков, встретил противника в лице Агриппы, прозванного Кастором, ученого александрийца, конечно, бывшего одним из наставников училища, так прославившего Церковь в III столетии» [117]. В другом месте тот же историк пишет: «В течение второго столетия Агриппа Кастор защищал здравое вероучение; помощником ему был стоический философ Пантен, основавший христианскую школу философии, прославившуюся множеством гениальных мужей» [118]. Конечно, почтенный историк совершенно напрасно назвал александрийское огласительное училище «школой философии», а Кастора принял за одного из наставников этого училища, называя в то же время самого основателя школы его помощником в деле защиты здравого вероучения. Но то, что Агриппа Кастор был александриец и был старше Пантена, это несомненно, так как сам Евсевий считает его за современника Василида. Отсюда понятно, что Агриппа Кастор наставником огласительного училища быть не мог: оно возникло позже, в дни епископа Юлиана (180—189). Однако можно вполне допустить, что Агриппа Кастор был не только писатель, но и учитель, подобный, например, св. Иустину Философу. Несомненно, что среди александрийских христиан это была личность в свое время выдающаяся и «знаменитейшая», а потому такой видный деятель не мог быть обойден вниманием александрийцев при выборах епископа в 168 году, по смерти Келадиона. И мы смело и уверенно высказываем свое предположение, что Агриппа Кастор и епископ Агриппин (Агриппа) — одно и то же лицо. Если «Обличительное слово на Василида» известно было с именем не епископа Агриппы (Агриппина), а просто Агриппы Кастора, то только потому, что оно было написано и выпущено в свет автором тогда, когда он был еще мирянином, т. е. до 168 года. Установив такое тождество, мы можем пойти

дальше: епископ Агриппин возведен был на престол евангелиста Марка *из мирян.*

О епископе Юлиане сведений нет, относительно же Димитрия, управлявшего Александрийской Церковью очень продолжительное время (189—231) и бывшего, по уверению Евтихия, создателем египетского епископата, мы уже знаем слова проф. А. Лебедева: «В священном календаре коптских христиан находится такое известие о епископе александрийском Димитрии, современнике Оригена: Димитрий был *необразованный крестьянин,* неразумевший писания»[119]. Возможно, что не без основания создалось такое, быть может, преувеличенное представление о Димитрии. Возникшая у коптов легенда о нем только пыталась по-своему объяснить, как могло случиться, что высокое положение александрийского епископа занял крестьянин. Эта легенда сообщается Севиром Ашмунайнским. По ней дело представляется так. Когда патриарх Юлиан (180—189 гг.) находился при смерти, то получил от ангела откровение, что его преемником будет тот человек, который завтра принесет ему в подарок виноградную кисть. На другой день утром к Юлиану, действительно, приходит с таким подарком один крестьянин, как оказалось, совершенно неграмотный, не умевший ни читать, ни писать, но женатый. Юлиан объявил его своим преемником по епископской кафедре. Димитрий сначала отказывался, но, по смерти Юлиана, был почти насильно поставлен в патриархи, после чего стал усердно заниматься науками и Священным Писанием и сделался даже ученейшим епископом своего времени. Его брачное состояние сначала христианскому населению Александрии не нравилось, так как до него женатых епископов там не было, но потом к этому все привыкли, и он больше никаким нареканиям не подвергался[120]. Конечно, это — легенда, создание чьей-то фантазии; о необразованности Димитрия она безусловно преувеличивает: у тенденциозных писателей крестьянин всегда изображается не иначе, как неграмотным и невежественным. По сообщению А. Гарнака, в древнекоптском синаксаре о Димитрии говорится, что он скончался 105 лет от роду[121]. Следовательно, родился он приблизительно в 126 году по Р. Хр., а епископскую кафедру в Александрии занял, имея уже 63 года. Это — не такой возраст, когда начинают учиться: очевидно, что Димитрий был из крестьян, но не из простачков; мы уже видели, что древнекоптский синаксарь превращает Димитрия даже в церковного писателя. Легенда же с преувеличенными рассказами о его неграмотности, а затем о его усердном самообразовании, по всей вероятности, потому и возникла, что люди, зная о сельском происхождении Димитрия и его непричастности к александрийскому клиру, нуждались в объяснении непонятного для них явления. Это сообщение о Димитрии как легенды, так и коптского священного календаря не могло бы ни в каком случае возникнуть, если бы рассказ Евтихия о двенадцати пресвитерах, избиравших патриарха только из своей среды, соответствовал действительности.

Ни из каких источников, восходящих за пределы V века, не видно, чтобы и св. Дионисий Великий (257—265 гг.) состоял в сонме пресвитеров: он был взят на епископскую кафедру, по-видимому, прямо с «кафедры учителя» Огласительного училища. Дионисий был учеником Оригена и после Иракла состоял в должности начальника этого училища. Правда, блаж. Иероним в своем сочинении «О знаменитых мужах»

(гл. 69) пишет о нем: «Дионисий, епископ александрийский, при Иракле в сане пресвитера управлял Огласительным училищем и был знаменитым учеником Оригена»[122]. Но это — только личное предположение Иеронима, а не исторический факт, который был бы засвидетельствован более древними источниками. Должность начальника училища не соединялась обязательно с саном пресвитера: Пантен и Ориген, состоя в этой должности, не имели пресвитерского сана, и св. Дионисий у писателей III и IV веков нигде не называется пресвитером. Напротив, сам Дионисий в своих посланиях неоднократно делает намеки на свое мирское состояние до епископства. Например, в послании к римскому пресвитеру Филимону он вспоминает о своем изучении еретических сочинений, причем делает такое добавление: «один брат из пресвитеров, боясь, чтобы эта мерзость зла не сообщилась и мне, старался удерживать меня и, по собственному моему сознанию, справедливо замечал, что я вредил своей душе»[123]. Здесь рисуется несомненное отношение заботливого пресвитера к простому любознательному мирянину. В другом из своих посланий Дионисий, оправдываясь в обвинениях, какие взводил на него епископ Герман, писал: «Может быть, Герман станет хвалиться многократными исповеданиями? Не в состоянии ли он сказать, что на него делано было столь же много нападений, сколько перенесли мы судейских приговоров, описания имения, изгнаний, расхищений, отречений от гражданских достоинств, презрения к мирской славе, невнимания к похвалам проконсулов и сенаторов?»[124]. Из этих слов явствует, что св. Дионисий происходил из какой-то родовитой фамилии, владел имением, обладал правами римского гражданина, занимал в городе какие-то должности («достоинства»), пользовался известностью среди александрийского языческого общества и не чужд был связей с высокопоставленными лицами. Ничего невероятного нет в том, что такого м и р я н и н а александрийцы возвели прямо на степень преемника евангелиста Марка.

Относительно ближайшего предшественника Дионисиева, равно как и его непосредственного преемника, т. е. Иракла (231—247 гг.) и Максима (265—282 гг.), известно, что они до своего епископства были александрийскими пресвитерами. Но ни тот, ни другой не принадлежали к сказочному кругу двенадцати. Относительно Максима известно из самого достоверного источника, т. е. из слов св. Дионисия Александрийского, при коем он пресвитерствовал, что в то время в Александрии было не двенадцать, а только шесть пресвитеров. Максим избирается не из двенадцати, а только из ш е с т и п р е с в и т е р о в. Не только не больше, а наверное еще меньше пресвитеров было в Александрии, когда происходили выборы преемника Димитрию. Избранный на место Димитрия Иракл был пресвитер. О его пресвитерстве свидетельствует Ориген, у которого он состоял помощником в Огласительном училище. Когда число учеников Оригена сильно умножилось, то он разделил их на две группы: слушающих первоначальное оглашение и изучающих Священное Писание с толкованием, и, «выбрав из своих друзей Иракла, мужа ревностно занимавшегося предметами божественными, весьма сведущего в слове и не чуждого философии, сделал его своим помощником в оглашении. Ему поручил он преподавание первых начал только что приступающим к учению, а себе предоставил заниматься с более совершенными»[125]. Иракл возрастом был старше Оригена, но

по наставлению в христианской вере был его учеником, а по изучению философских наук у известного в то время Аммония — старшим его товарищем. Защищаясь от упреков в изучении «эллинской мудрости», Ориген писал однажды: «Когда я прилежно занимался словом Божиим и молва о моих познаниях далеко распространилась, тогда стали приходить ко мне то еретики, то любители эллинских наук, а особенно философы. Поэтому я решился исследовать и учения еретиков и мнения философов об истине, и сделал это, во-первых, по примеру Пантена, который еще до меня, чрез приобретение в сем деле немалой опытности, также оказал многим пользу; во-вторых, по примеру Иракла, занимающего ныне должность *пресвитера в Александрии,* который уже пять лет брал уроки у учителя философских наук (Аммония), прежде чем я начал слушать их. Иракл даже оставил обыкновенную, носимую им прежде одежду, и стал ходить в философском плаще, который хранит (носит) доселе, а вместе с тем не перестает, по возможности, изучать и эллинские книги[126]. В 231 году, по оставлении Оригеном Александрии, Иракл сделался начальником Огласительного училища, но не надолго, так как в том же году он избран был в епископы на место умершего Димитрия.

Димитрий архиерействовал в Александрии с 189 по 231 год, т. е. сорок два года. Это — такой период, в течение которого весь состав двенадцатичленной пресвитерской коллегии, если бы таковая существовала, мог обновиться несколько раз. Евтихий, сообщая о пополнении коллегии новым лицом в случае избрания ею из своей среды нового «патриарха», совсем упустил из виду то обстоятельство, что тот или иной член коллегии может умереть и раньше избрания нового «патриарха». Евтихий такого обстоятельства не предусмотрел, и потому у него нет указаний, в каком порядке следовало пополнять состав коллегии в подобных случаях: сами ли пресвитеры должны были «избирать и поставлять вместе с собою» новое лицо или же право пополнения этой коллегии принадлежало александрийскому епископу, который назначением в нее своих ставленников мог превращать ее в послушное ему орудие? Исторические данные, касающиеся Иракла, говорят за то, что он никакого отношения не имел к евтихиевой коллегии. Он был учителем Огласительного училища вместе с Оригеном. Если бы существовала в Александрии коллегия «могущественных» пресвитеров, то безусловно она давно бы включила в свой состав знаменитого Оригена, который был бы ее «славой и украшением». Между тем этого не было. Ориген не получил в Александрии пресвитерского сана только потому, что Димитрий, знавший его юношеский поступок, не хотел видеть его в этом сане. Иракл, получивший пресвитерство в бытность свою еще помощником Оригена, предпочтен был последнему несомненно Димитрием, который рукоположил его на место Климента. О пресвитерстве же Климента, бывшего учителем Огласительного училища еще до Оригена, имеем свидетельство от его ученика, св. Александра, епископа элийского (иерусалимского), который, приветствуя антиохийцев с избранием нового епископа (Асклипиада), отправил к ним послание, оканчивающееся такими словами: «Письмо это я посылаю к вам, почтеннейшие братия мои, с блаженным пресвитером Климентом, мужем добродетельнейшим и испытанным. Вы знаете его и узнаете еще более. Пришедши и сюда (в Иерусалим) по распоряжению и усмотрению Госпо-

да, он утвердил и умножил Его Церковь»[127]. Ясно, что Климент Александрийский ни к какой особенной пресвитерской коллегии не принадлежал и с нею вместе к кафедре «патриарха» не был прикреплен, если он свободно оставляет Александрию, идет в Иерусалим, где «утверждает и умножает Церковь», т. е. ведет миссионерскую работу, и из Иерусалима отправляется далее в Антиохию. Подобно Клименту и Иракл не чувствует себя стесненным какими-либо требованиями и уставами коллегии: он учительствует в Огласительном училище, продолжает изучать эллинские книги, считает себя философом и даже, несмотря на свой священный сан, продолжает носить тогу философа. Уже одно то обстоятельство, что после Димитрия последовательно один за другим избираются на александрийскую епископскую кафедру два учителя Огласительного училища Иракл и Дионисий, показывает, что никакой евтихиевой коллегии в Александрии не было: иначе она нашла бы в своей среде кандидатов помимо учителей Огласительного училища.

По словам Евтихия, епископ Александр сделал распоряжение, чтобы в александрийские патриархи впредь «избирали чем-либо выдающегося мужа испытанной честности, из любой части города (regione) как из двенадцати означенных пресвитеров, так и из других». Очевидно, под этими «другими» Евтихий разумел не кого-либо иного, а только пресвитеров же, служивших не «при патриархе», а при остальных александрийских храмах. Но и здесь в таком случае Евтихий опять погрешает. Мы знаем, что еще до этого мнимого распоряжения, при выборах епископа, после смерти Ахиллы, выдвигалась сильная кандидатура Ария, который служил пресвитером при простом приходском храме Бавкалы, а не состоял «при патриархе» и, следовательно, был именно из числа «других», а не из евтихиевых двенадцати. Преемник же самого Александра — св. Афанасий был избран не из двенадцати и не из «других» пресвитеров, а *из диаконов*. И это обстоятельство весьма важное. Едва ли это избрание диакона в епископы было для александрийцев какою-то новостью. По крайней мере в остальном Египте избрание епископов из диаконов, по-видимому, было явлением нередким, как об этом можно судить по словам «Устава о Церкви» II века, где говорится, что «хорошо и беспорочно служащие диаконы тем приобретают себе степень пастыря» (ср. 1 Тим. 3, 13). Даже Александрия знала случай, когда ее диаконы возводились в епископы других городов. Известный нам диакон Евсевий, современник св. Дионисия, отправленный последним в Антиохию с посланием к собору, созывавшемуся против Павла Самосатского, настолько понравился сирийцам, что они избрали его в епископы лаодикийской церкви[128]. Не без достаточных оснований можно полагать, что священномученик Петр пред избранием его в александрийские епископы имел только сан диакона. Почему же не допустить, что и из тех шести епископов, кои были в Александрии от Иуста до Димитрия, некоторые возводились на степень епископа так же, как и св. Афанасий, из диаконов?

Против существования в древней Александрии коллегии двенадцати пресвитеров, обладавших привилегией производить избрание епископов и притом только из своей среды, говорит тот исторический факт, что некоторые из александрийских епископов перед своею смертью сами лично по своему усмотрению назначили себе преемников. С этим фактом мы встречаемся в каждом веке: например, во II веке Юлиан на-

значает Димитрия, в III веке Феона намечает Петра I, в IV веке Афанасий избирает Петра II. Как могло бы это быть, если бы в Александрии существовала коллегия, которой одной только и принадлежало право избрания епископов и притом не иначе, как из ее же собственных членов? По каким мотивам александрийские епископы II и III веков, которые, согласно уверению Евтихия, сами некогда были членами этой коллегии и ею избраны были на престол св. Марка, решились с таким пренебрежением относиться к родной и благодетельной для них коллегии, некогда почтившей их своим доверием и облекшей их высоким саном и властью? Почему и сама эта коллегия не протестовала против такого вопиющего нарушения ее исключительных прав?

Говоря о кандидатах на епископскую кафедру в Александрии, нельзя не коснуться и вопроса о семейном положении александрийских епископов. Легенда, передаваемая Севиром Ашмунайнским относительно избрания в александрийские епископы крестьянина Димитрия, определенно говорит, что Димитрий был человек женатый и что до него в Александрии не было женатых епископов. Если это легендарное сообщение справедливо по отношению к Димитрию, то едва ли справедливо оно касательно его предшественников. Конечно, прямых свидетельств о брачном состоянии древнейших александрийских епископов не имеем. Но ввиду малочисленности христиан в Александрии в первые два века, едва ли была там постоянная возможность находить безбрачных лиц в кандидаты на кафедру св. Марка. Первый епископ александрийский, поставленный св. Марком, сапожник Анниан был, по-видимому, человек женатый, так как составитель актов св. Марка говорит, что убежденный проповедию евангелиста Анниан крестился сам «и весь дом его», очевидно, жена и дети его. А что Димитрий был действительно *женатым епископом,* намек на это находим в «Строматах» (кн. III, гл. 18) Климента Александрийского, писанных около 195 года, т. е. еще в первые годы епископства Димитрия. «Даже епископа, — говорит Климент,— состоящего главою Церкви, Апостол не заповедует ли выбирать из таких, которые хорошо управляют своими семействами? А дом мужа единой жены не становится ли, по мнению Апостола, домом Господним?» [129]. Но в последующее время кафедру св. Марка стали занимать, кажется, только безбрачные лица. Правда, о брачном состоянии Дионисия Великого и священномученика Петра было немало речей. Но все эти речи представляют собою не свидетельства древних достоверных писателей, а являются лишь заключением и догадками позднейших ученых. Первым заговорил о брачном состоянии Дионисия известный французский ученый XVII века Себастиен Тилльмон (Tillemont) в своих замечательных «Мемуарах по церковной истории первых шести веков». К мнению Тилльмона впоследствии примкнул и Ниль. Но все речи о брачном состоянии св. Дионисия сводятся только к недоразумению. Повод к этим речам дало выражение самого Дионисия, употребленное им в послании к епископу Герману: «я выехал вместе с детьми и со многими из братий» [130]. Но мы уже выяснили [131], что «детьми», сопутствовавшими святому отцу в его бегстве из Александрии, были служившие при нем диаконы, а не сыновья или дочери его по плоти. Что же касается священномученика Петра, то о его брачном состоянии сообщает сверх всякого ожидания ученый араб-мусульманин из г. Каира Такиэд-Дин аль-Макризи (1364—1442 гг.), автор многочисленных сочине-

ний, в том числе и переведенной на латинский язык «Истории коптских христиан в Египте». В этом своем труде Макризи сообщает, что вместе с св. Петром «были умерщвлены его жена и два сына» [132]. Из каких источников почерпнул Макризи эти сведения, неизвестно, и потому сообщению такого позднего и притом иноверного писателя нельзя придавать какого-либо значения. Можно думать, что Димитрием не начался в Александрии брачный епископат, а вернее всего *закончился*. Но это прекращение брачного епископата в Александрии в 30-х годах III века не оказало тогда никакого влияния на епископат египетский.

В остальном Египте епископами все время были лица брачного состояния, да иначе и быть не могло: при малочисленности христиан и большом количестве епископских кафедр невозможно было находить безбрачных кандидатов. О том, что в Египте были женатые епископы, мы имеем положительное свидетельство св. Дионисия Великого, в письме которого к Фабию, епископу антиохийскому, по поводу Дециева гонения встречается такое сообщение: «Херимон, в глубокой старости быв епископом Никопольским, ушел *вместе со своею женою* на Аравийскую гору и уже не возвращался» [133]. О священномученике Филеасе, епископе тмуитском, обезглавленном в гонение Диоклитиана, Евсевий Кесарийский определенно говорит как о человеке семейном, имевшем жену и детей [134]. Постепенное сокращение брачного епископата началось в Египте со времени Афанасия Великого, который, в целях борьбы с арианством, посягнул на исконные египетские традиции и, вместо избрания епископов на местах, стал назначать в епископы по своему усмотрению монахов. Но монахи той эпохи не только не искали для себя епископского сана, но и бежали от него. Св. Афанасию пришлось вступить в борьбу с тем монашеским взглядом, по которому «епископство — будто бы повод ко греху и доставляет случай грешить». Под влиянием таких монашеских речей епископ Малого Гермополя Драконтий, поставленный Афанасием из монахов, оставил епархию. Св. Афанасий должен был увещать Драконтия, чтобы тот возвратился к епископскому служению. «Не ты один поставлен из монахов, — писал ему св. Афанасий, — не ты один настоятельствовал в монастыре или любим был монахами». «Да не возбраняют тебе монахи, как будто ты один поставлен из монахов». «Для чего советуют тебе не принимать на себя епископства (т. е. вступить в управление епархией), сами желая иметь у себя пресвитеров?.. Если учить и предстоять, по их словам, служит поводом к греху, то пусть не учатся и не имеют у себя пресвитеров, чтобы и самим, и учащим их не сделаться худшими себя самих. Но не внимай этим человеческим речам, не слушай подающих такие советы» [135]. Однако из послания Афанасия к Драконтию едва ли можно усмотреть, чтобы епископов из монахов тогда было много в Египте. Кроме Драконтия, Афанасий назвал по именам только семь епископов: Сарапиона Тмуитского, его спутника Аммония, Аполлония, Агафона, Аристона, Мовита из Верхней Фиваиды и Павла Ликопольского, прибавив, что есть «и много других». Но это обычное при исчислениях выражение едва ли имеет в виду количество больше того, какое было перечислено. Нужно думать, что епископов из монахов в дни Афанасия едва ли было более 15 человек на весь Египет. Все остальное множество (свыше ста человек) представляло собой, по

современной терминологии, белый епископат, но какой процент среди этого епископата составляли лица безбрачные, установить это нет возможности. Впрочем, тот факт, что для пополнения епископата лицами безбрачными св. Афанасий обратился к монашеской среде, показывает, что процент безбрачных епископов был невелик.

В христианстве, под влиянием гностических идей, давно уже народился взгляд, что женатому епископу надлежит жить с своей женой как брату с сестрой, а еще лучше совсем с нею разлучиться. Уже апостольские правила обличают такое отношение некоторых епископов к своим супругам: «Епископ, — говорится в 5-м апостольском правиле,— или пресвитер, или диакон да не изгонит жены своей под видом благочестия. Если же изгонит, то да будет отлучен от общения церковного, а оставаясь непреклонным, да будет извержен из священного сана». В другом (51-м) апостольском правиле выясняется, что епископы и прочие священнослужители, «удаляющиеся от брака», т. е. прерывающие сожительство с своими законными женами, «не ради подвига воздержания, но по причине гнушения, забывают, что всё — весьма прекрасно («вся добра зело») и что Бог, создавая человека, мужа и жену сотворил их, и таким образом хулою клевещут на творение». Поэтому правило требует от таких епископов и клириков, чтобы они «исправились», т. е. возобновили сожительство со своими супругами, в противном же случае грозит им извержением из священного сана и отлучением от Церкви, ибо истинный подвиг христианского воздержания требовал, чтобы священнослужители «удерживались от своих сожительниц только в урочные (ἰδίους) времена, наипаче поста и молитвы». Но, несмотря на такое обличение мнимо-благочестивых епископов, нехристианский взгляд на брачную жизнь епископов не прекратился, а с конца III века стал даже кое-где крепнуть под новым влиянием идей манихейства. В 325 году на I Вселенском Соборе некоторые из епископов, по сообщению древних историков Сократа и Созомена, даже подняли вопрос, чтобы, вопреки апостольскому правилу, епископы, равно как и прочие священнослужители, прекращали сожительство со своими женами. Но против такого новшества пошел протест именно из Египта, где нашелся человек, вполне понявший, откуда дул такой ветер. Этим борцом против гностических и манихейских тенденций оказался епископ из Верхней Фиваиды исповедник Пафнутий, «человек, не знавший брачных уз и целомудрием славившийся более, чем кто-нибудь». Он, «став сред собрания епископов, громко закричал:

— Не возлагайте тяжкого ига на мужей посвященных. Честен брак и ложе нескверно. Как бы от избытка строгости они не причинили вреда Церкви, ибо не все могут перенесть подвиг бесстрастия. Может быть, чрез это не сохранится и целомудрие каждой жены. Довольно, если вступивший уже в клир, по древнему преданию церкви, не вступит в брак. А кто однажды поял жену еще прежде, быв мирянином, тот отнюдь не должен оставлять ее».

«С мнением Пафнутия, — замечает историк, — согласилось всё сословие посвященных», т. е. все епископы»[136].

Но брошенное однажды семя гностицизма и манихейства всё-таки пустило свой росток на почве церковной христианской жизни, особенно в суровой Византии. Впрочем, там, как и в Александрии, установился, хотя и односторонний, но согласный с духом и установлениями Древней

Церкви, обычай совсем не возводить на степень епископа лиц, состоящих в браке. Этим Византия до некоторой степени оградила себя от манихейских требований расторгать браки женатых епископов, вопреки божественному закону: «еже Бог сочета, человек да не разлучает». Древняя Церковь, как известно, желая иметь предпочтительно епископов безбрачных, не отвергала и брачного епископата, как это видно не только из исторически известных фактов, но и из древнейших церковных руководственных постановлений, например, из «Устава о клире» (II век), где говорится: «Хорошо, если он (епископ) — человек не женатый; а где нет такого, то по крайней мере муж единой жены» [137]. А так как безбрачные кандидаты были большой редкостью, то фактически Церковь пользовалась повсюду епископатом брачным. Женатые епископы на Востоке встречались на протяжении многих веков. Сократ Схоластик свидетельствует о восточных епископах своего времени (V век), что «многие из них во времена епископства от законных жен имели и детей» [138]. Епископы, проводившие брачную жизнь, были и в самом конце VII века. Трулльский собор 691 года писал: «Дошло до нашего сведения и то, что в Африке, Ливии и в иных местах некоторые из тамошних боголюбезнейших предстоятелей (епископов) и после совершения над ними рукоположения не перестают жить вместе со своими супругами, полагая тем претыкание и соблазн другим». Итак, в разных странах, в том числе и в Ливии, т. е. в области, входившей в состав Александрийского патриархата, еще в 691 г. были женатые епископы, не разлучавшиеся со своими супругами, — не разлучавшиеся, конечно, потому, что никакие церковные каноны и не требовали от них такого разлучения: веяние гностических и манихейских идей, очевидно, не коснулось «Ливии, Карфагена и иных мест». Если там в течение стольких веков были епископы, проводившие семейную жизнь, значит — никто таковым порядком там и не смущался. Но смущены были в 691 году «другие», т. е. византийцы. «Соблазнявшиеся» требовали расторжения епископских браков. Удивительным представляется, что нерасторжимость брачного сожительства епископов защищал и отстаивал святой исповедник и девственник Пафнутий, а первый, кто ввел это расторжение и применил его не только к епископам, но и к прочим клирикам, был «уроженец города Трикки в Фессалии, некий Илиодор», который «в молодости своей написал несколько эротических книг и назвал их эфиопскими» [139]. Итак, с одной стороны — девственник, славившийся целомудрием более, чем кто-либо, а с другой — порнографический писатель конца IV или начала V века, и творец «эфиопской» (замечательно придуманное заглавие!) порнографии победил целомудренного исповедника. Кто был этот Илиодор, древние писатели не дали нам никаких сведений о том. «Некто Илиодор», только и всего; конечно, и не епископ: тут чувствуется какая-то церковная смута, в которой «некто Илиодор» (своего рода Чеховский) настойчиво требует проведения в церковную жизнь манихейских начал. И в целях ликвидации этой смуты происходит уступка порнографу и измена заветам святого девственника. Манихейские принципы всасываются в церковную жизнь, и в VII веке отцы Трулльского собора не имеют уже мужества обличить тех манихействующих христиан, которые «соблазнялись» брачною жизнью ливийских (египетских) и иных епископов. Среди них нет уже твердых и смелых Пафнутиев; они уже — не мужественные поборники

чистоты христианского брака, какими были около 340 года отцы Гангрского собора, предавшие всех «соблазняющихся» проклятию; у них уже не свое убеждение и не своя воля, но чужая, «поелику благочестивый и христолюбивый царь наш предложил сему святому и вселенскому собору» (Трулльскому собору, который считал себя седьмым вселенским собором и для которого последующие византийские мудрецы, ввиду протеста из Рима [140], придумали компромиссное, но математически невозможное и немыслимое число: «пятошестой»). Пришлось лавировать между «соблазняющимися», в числе коих на этот раз был и сам 24-летний «благочестивый» и «христолюбивый», на самом же деле развратнейший и жестокий царь Юстиниан II, и ясным апостольским правилом, и отцы собора, вынося запрещение епископам жить со своими женами, вынуждены были оправдываться в таких словах: «Это говорим мы не для отмены или извращения апостольского законоположения, но прилагая попечение о спасении и о преуспеянии людей на лучшее и о том, чтобы не допускать какого-либо нарекания на священное звание». Однако и Трулльский собор, почувствовавший себя бессильным в борьбе с застарелыми идеями манихейства, потребовал не того, чтобы женатые лица не возводились в сан епископа, а только того, чтобы женатые лица, удостоенные епископского служения, прекращали плотское сожитие со своими женами. Других правил, касающихся брачной жизни епископов (например, правил, совсем возбраняющих ставить женатых клириков в епископы), Церковь никогда ни на каком соборе не определяла. Безбрачие всего епископата создалось в последующее время помимо всяких церковных канонов, главным образом вследствие крайнего сокращения количества епископских кафедр и усиления монашеского элемента в Церкви. Это общее безбрачие явилось практическим результатом постановления Трулльского собора, хотя в сущности оно было следствием протеста против нехристианского разрушения семейной жизни епископов, ибо лучшие из пресвитеров, не желая нарушать божественную заповедь о нерасторжимости брака, совсем стали уклоняться от епископского служения, и ряды епископов стали пополняться монахами, сплошь и рядом захудалыми.

Глубокая древность принимала равно епископов брачных и безбрачных, так что безбрачие отдельных епископов есть явление древнее и даже изначальное. Что касается александрийских епископов, то их безбрачию положено начало в III веке. Но раз александрийские епископы допускали брачную жизнь епископов в Египте до конца VII века, значит — древние александрийцы избирали на престол св. Марка холостяков и вдовцов не под влиянием идей гностицизма и манихейства, а единственно в целях практических: безбрачный и бессемейный епископ, не разделяясь между семьей и епархией, может всецело предать себя одному лишь церковному делу. Безбрачие александрийских епископов со времени Дионисия мы считаем фактом вполне установленным. Но именно это-то безбрачие и служит для нас одним из серьезных доказательств того, что епископы в Александрии избирались не из евтихиевой коллегии 12 пресвитеров, а из более широкого круга; иначе нужно предположить, что евтихиева коллегия представляла собой какой-то институт холостяков. Но Евтихий не выдает ее за таковой институт.

Александрийская избирательная и ординационная практика, описан-

ная Евтихием, существовала, по его словам, «до времени александрийского патриарха Александра, который был из известного числа 318-ти». Это последнее добавление, что Александр был из числа 318-ти, естественно наталкивает на мысль, что Евтихий имел в виду такое распоряжение Александра, которое сделано было им уже после I Вселенского Собора и в силу постановлений последнего. Иначе и быть не могло. Александр не имел бы никаких оснований к изменению установившегося в Александрии порядка, да и самое его распоряжение было бы не авторитетным. После I Вселенского Собора избирательная практика в Александрии, как мы видели, действительно, была изменена. Поэтому нужно думать, что Александр и на самом деле издавал какие-то распоряжения в разъяснение и осуществление постановлений Вселенского Собора. Это подтверждается и сохранившимся «Посланием собора ко святой и великой по благодати Божией Церкви Александрийской и к возлюбленным братиям в Египте, Пентаполе, Ливии и во всей поднебесной». В послании отцы собора, сказав подробно об Арии и Мелите (Мелетии), добавили: «Все эти постановления собственно и исключительно относятся к Египту и святейшей Александрийской Церкви. Что же касается до прочих постановлений и определений, составленных в присутствии владыки и досточтимейшего сослужителя и брата нашего Александра, о них гораздо точнее и подробнее передаст вам, по возвращении своем, сам он, так как он был главным деятелем и участником во всем, что происходило на соборе» [141]. Эти «прочие постановления и определения», которые Александр должен был «гораздо точнее и подробнее» передать, заключались в тех 20 правилах собора, которые неизменно сохранились и до наших дней. Четвертое правило, как мы видели, направлено было против уклонения Александрийской Церкви от общецерковного порядка в деле избрания своих епископов. Но таких правил, которые реагировали бы на александрийско-пресвитерианскую практику епископской хиротонии, нет и никогда не бывало. Ясно, что такой практики в Александрии никогда и не существовало, и епископ Александр никаким своим распоряжением не мог отменять того, чего не было. Да было бы крайне странно и решительно ни с чем не сообразно, если бы в Александрии совершалась хиротония епископов руками местных пресвитеров, когда по всему Египту таковую хиротонию совершали епископы. Мы уже не раз ссылались на древний египетский памятник под названием «Египетские церковные постановления» (Aegyptische Kirchenordnung), принадлежащий концу III века. Сошлемся на этот памятник и теперь. Вот что говорится в нем о совершении хиротонии над рядовыми египетскими епископами в III веке: «Он (епископ) избирается всем народом совместно с пресвитерами и диаконами в воскресный день. И все *епископы должны дать свое согласие и возложить на него руки;* пресвитеры же должны пребывать спокойно, и все вместе молчаливо в сердцах своих молиться, чтобы сошел на него Святой Дух. И каждый епископ должен молиться» [142]. Ввиду такого ясного свидетельства о совершении в Египте епископской хиротонии руками исключительно епископов, даже сами защитники Евтихия перестали верить его сообщению, будто александрийская практика рукоположения местных епископов пресвитерами прекратила свое существование только после Никейского Собора. Не доверяя Евтихию в этом пункте, они стали относить прекращение таковой прак-

тики к тому времени, как епископ Димитрий в конце своей жизни поставил первых трех египетских епископов[143]. Но странное отношение к Евтихию! Ведь Евтихий со своей точки зрения сообщает одни лишь исторические факты: если первое появление епископов в Египте только в конце жизни Димитрия для Гарнака и его последователей есть исторический факт, то для самого Евтихия совершение епископских хиротоний в Александрии и после Димитрия до времени Никейского Собора есть тоже исторический факт. На каком же основании Гарнак и его последователи первый факт признают, а второй отвергают, когда оба факта сообщаются одним и тем же лицом? Ясное дело, что при чтении Гарнака и его единомышленников не только немецких, но и наших русских, мы встречаемся не с беспристрастным историческим освещением евтихиева сказания, а с определенными протестантско-конфессиональными тенденциями. Если эти ученые находят невозможным, чтобы в Александрии после Димитрия вплоть до дней Первого Вселенского Собора епископская хиротония совершалась руками пресвитеров, то беспристрастный историк должен признать невозможным совершение этой хиротонии таким способом и до Димитрия. Поэтому на вопрос: кто же рукополагал древних александрийских епископов? — возможен только один правдивый и исторически-беспристрастный ответ:

— Епископы. Только епископы. Всегда епископы.

Мы знаем, что древние александрийские епископы избирались на кафедру св. Марка клириками и народом. Но не избрание, а только хиротония, совершенная епископами, делает рукополагаемого преемником апостолов. Так, св. Киприан Карфагенский писал: «Христос говорит апостолам, а чрез это всем предстоятелям, которые наследуют апостолам *по преемственному рукоположению:* слушающий вас Меня слушает»[144]. Подобно сему и св. Фирмилиан, епископ Кесарии Каппадокийской, говорил: «Власть отпущения грехов дарована апостолам и Церквам, которые они, быв посланы Христом, основали, и епископам, которые *по преемственному рукоположению* им наследовали»[145]. Там, где нет рукоположения, совершаемого епископами, нет апостольского преемства. Между тем египетские епископы, в том числе и александрийский, всегда мыслились как преемники апостолов. В древнем Евхологионе св. Сарапиона, епископа Тмуитского, есть молитва, читаемая при рукоположении епископа. «Пославший Господа Иисуса, — говорится в ней, — на благо всей вселенной и чрез Него избравший апостолов, рукополагающий из рода в род святых епископов, Боже правды! соделай (такого-то) епископом живым, епископом святым *преемства святых апостолов»*[146]. Эти слова ценны тем, что они находятся в первой части Евхологиона египетского епископа, который долгое время проживал в Александрии и еще около 282 года, т. е. в конце правления епископа Максима или в начале епископства Феоны, занял там должность учителя Огласительного училища. Но еще более важно и ценно то, что она составлена не Сарапионом, а принадлежит более древним временам. Краткость этой молитвы свидетельствует о ее глубокой древности, потому что более поздние молитвы всегда являются и более обширными по своему изложению. Даже древняя молитва при рукоположении во епископа, помещенная в VIII книге Апостольских Постановлений, гораздо обширнее данной. Несомненно, что Сарапион включил ее в первую часть своего Евхологиона из более древней богослу-

жебной книги, употреблявшейся в Александрии — матери египетских церквей. Самому Сарапиону не было никакой нужды составлять молитву на рукоположение епископа, ибо египетские епископы в его время получали хиротонию от александрийских пап, Сарапион же мог только быть в числе епископов, участвующих в совершении хиротоний. Эта древняя молитва является свидетельством того, что александрийские епископы получали хиротонию в том же порядке, как и все христианские епископы вообще, и были «из рода в род епископами, преемствовавшими святым апостолам». Не быть апостольским преемником чрез епископское рукоположение значило быть лжеепископом и не принадлежать к Православной Кафолической Церкви. Такие именно лжеепископы и были, например, у манихеев, а не у александрийских православных христиан. Украинская самосвятская лженерархия возникла не по чину Православной Александрийской Церкви, а по чину манихейскому, ибо манихейская лженерархия, как и украинская, обязана была своим происхождением отпавшему от Церкви пресвитеру.

Мы достовернейшим образом знаем, что св. Афанасий был рукоположен не шестью или семью епископами, но большим собором епископов; знаем достоверно, что св. Кирилл получил епископскую хиротонию на третий день по смерти Феофила; знаем, что александрийцы вообще не медлили с избранием нового епископа; знаем также, что в Александрии некогда существовал обычай, чтобы рукоположение нового епископа совершалось до погребения его предшественника. Эти исторические факты и свидетельства говорят о том, что близ Александрии, в городах и селах Нижнего Египта, было немало епископов, которые и сами часто посещали Александрию по своим епархиальным и личным делам и которых во всякое время без затруднения и промедления можно было созвать в Александрию для участия в таком важном деле, как хиротония нового епископа. Способ созыва епископов был, конечно, самый простой и обычный в древнее время: александрийские клирики, например, диаконы или иподиаконы, отправлялись с пригласительными грамотами к двум-трем ближайшим епископам, а эти в свою очередь незамедлительно отправляли своих клириков к следующим епископам и т. д. Все делалось быстро, так как расстояния между резиденциями епископов были ничтожны: верст 10—15 и никак не более двадцати верст.

Подводя итоги сказанному в последних параграфах относительно пресвитеров, мы можем установить следующие, твердо обоснованные положения:

1) Пресвитеры как александрийские, так и вообще египетские входили в состав церковного клира и вместе с прочими клириками были в зависимости от своих епархиальных (парикиальных) епископов;

2) права пресвитеров определялись не одною сущностью их иерархической степени, но и отношением к ним епископов, почему пресвитерские права в различное время то расширялись, то сокращались;

3) египетский пресвитерат по сравнению с пресвитератом других древних Церквей получил со времени епископа Агриппина более широкие права;

4) этими правами он напоминает положение современных нам священников Православной вообще и в частности Русской Церкви;

5) но правами рукополагать кого-либо в иерархические степени, а

тем паче в епископский сан, александрийские и египетские пресвитеры никогда не обладали;

6) попытка трактовать евтихиевых пресвитеров, как епископов, сохранявших первобытный титул, неудачна и несостоятельна;

7) никакой коллегии из двенадцати пресвитеров, обладавших правом избрания и хиротонии александрийских епископов, в Александрии никогда не было и древние никогда не знали ее;

8) древние александрийские епископы избирались как из клириков, так и из мирских лиц, и

9) хиротония александрийских епископов всегда совершалась только епископами, собиравшимися в Александрию из ближайших паримий Нижнего Египта.

§ 16. Безвестный шакал

Выяснив историческую истину, мы естественно встречаемся с неизбежным вопросом: как же Евтихий, православный александрийский патриарх, мог сообщить такую ложь, которая лишала древнюю александрийскую иерархию апостольского преемства, которая так окрылила протестантов в борьбе с католичеством и Православием по вопросу о церковном священноначалии и которая послужила ныне основанием к возникновению на Украине новоманихейской лжеиерархии? Конечно, Евтихия нельзя обвинять в сознательном и злонамеренном распространении заведомой лжи. Его погрешность состояла в неумении разбираться и критически относиться к тем источникам и пособиям, которые были у него под руками. Вильгельм Кэв справедливо сказал, что свои необычайные сообщения Евтихий без всякой критики заимствовал откуда попало. А в числе источников у него было немало сочинений фантастического и легендарного содержания.

Внимательное чтение переведенного нами из «Жемчужной цепи» отрывка о евангелисте Марке и Анании показывает, что весь этот евтихиев рассказ состоит из трех частей, заимствованных едва ли из одного источника.

I часть:

Повествование о благовестнической деятельности св. Марка в Александрии и о поставлении им сапожника Анании в пастыри.

II часть:

Сообщение об учреждении св. Марком и Ананией коллегии двенадцати александрийских пресвитеров.

III часть:

Объяснение происхождения наименования александрийских патриархов папами.

Мы уже знакомы с содержанием тех актов св. Марка, древность и достоверность которых проф. В. Болотов доказал в своем, изумительном по глубине учености, труде. Но Евтихий не воспользовался этими актами. Он предпочел писать по какому-то другому источнику, представляющему собой легендарную переделку этих актов. По Евтихию, Марк приходит в Александрию в «девятый год Клавдия Цезаря», т. е. в 49 г. по Р. Хр. Но по хронологии Деяний Апостольских в этом году

он никаким образом в Александрии быть не мог. Следовательно, Евтихий, хотевший быть точным летописцем, оказался на деле все-таки не точным. По достоверным актам св. Марка, башмак у евангелиста разорвался в первый же день по прибытии его в Александрию, как только он с корабля вступил в город, и для починки зашел к первому попавшемуся сапожнику, занимавшемуся исправлением старой обуви. По Евтихию, случай с башмаком произошел уже тогда, когда евангелист имел в Александрии учеников, и ради починки пошел он не к кому-нибудь из сапожников, а определенно к Анании. По актам, сапожник, уколов шилом палец, воскликнул: «Единый Боже». По Евтихию же, он «не без значительной досады заворчал на Марка». По актам, невольный вскрик сапожника дал евангелисту благоприятный повод начать с ним религиозную беседу и потом исцелить его палец. По Евтихию же, Марк неожиданным образом, ex abrupto обращается к ворчавшему сапожнику со словами: «Если уверуешь...» Едва ли можно допустить, чтобы Евтихий, собиравший различные источники и пособия для своей «Жемчужной цепи», не встречался с достоверными актами св. Марка, тем более, что они были александрийского происхождения. Однако он предпочел иметь дело с легендарной переделкой актов, чем с их подлинным текстом. Это говорит не в пользу Евтихия, как историка. Впрочем, первая часть его сказания составлена им по такому источнику (очевидно «Житию»), который все-таки имел некоторое касательство до древних и достоверных актов. Но так как акты ничего не говорят о коллегии двенадцати пресвитеров, то ясно, что сказание об этой коллегии Евтихием заимствовано из какого-то другого источника, совсем не имеющего никакого отношения к актам.

Как ни странно, но никто из католических, равно как и из протестантских ученых, имевших дело с «Жемчужною цепью» Евтихия, ни разу не поднял вопроса об источнике его сказания касательно двенадцати пресвитеров, а тем более не занялся разработкой этого важного и существенного вопроса. Лишь наш знаменитый проф. В. Болотов в своих «Лекциях» мимоходом обратил внимание на этот вопрос и высказал мнение о неправославном происхождении евтихиева источника. «Весьма возможно,— говорит он,— что источники, из которых черпал этот историк, были самые мутные: подозрительно уже то, что здесь замешано имя епископа Александра, преемника Петра. В то время был мелитианский раскол, возникший на почве иерархических отношений»[147]. Итак, в немногих, мимоходом сказанных словах проф. В. Болотов выражает свое скептическое отношение к чистоте и достоверности тех источников, какими пользовался Евтихий. По мысли проф. Болотова, эти источники принадлежат к литературе не православной, а к схизматической. Но не занимаясь специальным исследованием вопроса об этих источниках, он, в поисках их, хотя смотрел и правильно в сторону, чуждую Православию, однако устремил свой взор, по нашему мнению, не в ту точку, в какую бы следовало глядеть. Не на мелитиан нужно было смотреть. Правда, мелитиане имели свою литературу, в коей они в розовом свете представляли жизнь и деятельность осужденного на I Вселенском Соборе епископа Мелита (Мелетия), и этой литературой, как известно, был введен в заблуждение св. Епифаний Кипрский в своих рассуждениях о мелитианском расколе. Однако в евтихиевом повествовании нет никаких следов мелитианского влия-

ния. Одно упоминание об Александре ровно ничего не говорит в пользу предположения об этом влиянии, тем более, что у Евтихия идет речь не об одном Александре, но и об Анании, Димитрии и Иракле, которые жили еще задолго до возникновения мелитианского раскола.

Однако, руководясь авторитетным мнением проф. Болотова, мы тоже станем искать евтихиев источник не в произведениях писателей Православной Церкви, а среди сочинений врагов Православия. Но устремим свой взор не на мелитиан, а совсем в другую точку, которая приковывает нас к себе явными тенденциями автора сочинения, коим воспользовался Евтихий. Конечно, нет никакой надежды на открытие когда-либо этого евтихиева источника: он навеки погиб вместе с прочими многочисленными произведениями древней и средневековой письменности. Но мы можем определить его характер и тенденции. Подражая известному А. Гарнаку, который не задумывался давать древним утерянным памятникам свои измышленные названия, и мы дадим погибшему евтихиеву источнику заглавие: «Патриарх и пресвитеры».

По сообщению евтихиева источника, в Египте не было епископов до дней Димитрия. Но по его же тенденциозной мысли обнаруживается, что Александрия и совсем никогда не имела у себя епископов. Александрийские предстоятели в глазах этого источника — не епископы, они — «патриархи». Титулом епископа он никогда и нигде не называет их. Евангелист Марк ставит Ананию «патриархом»; «патриарх» Димитрий ставит епископов; «патриарх» Иракл умножает их; «патриарх» Александр производит реформу. В этом упорном и неизменном приложении неологического термина «патриарх» даже к самым древнейшим епископам Александрии резко сказывается агитационный прием. Автор сочинения «Патриарх и пресвитеры» с явным намерением игнорирует то обстоятельство, что в глазах древних христиан александрийский предстоятель был таким же епископом, как и епископ Таниса и других небольших городов (припомним блаж. Иеронима: «где бы епископ ни был — в Риме или Евгубии, в Константинополе или Регии, в Александрии или Танисе, везде имеет одинаковое достоинство, одинаковое и священство»). Древнейшие акты св. Марка явственно говорят подлинным языком Древней Церкви, что евангелист, «узнав о замыслах против него язычников, рукоположил епископа Ананию»,— точно так, как потом рукоположил он в Пентаполе и «по всей стране епископов», по своим благодатным полномочиям и иерархической степени ничем не отличавшихся от Анании. Антиохийский собор 269 года, созванный против Павла Самосатского, в своем Послании ко всем Церквам писал: «Мы извещали также и приглашали к себе, для уврачевания смертоносного учения, многих отдаленных епископов, как-то блаженной памяти Дионисия Александрийского и Фирмилиана Каппадокийского»[148]. I Вселенский Собор в 6-м своем правиле говорил: «Да сохраняются древние обычаи, принятые в Египте, Ливии и Пентаполе, чтобы александрийский епископ имел власть над всеми ими». И после Никейского Собора отцы Александрийского собора 340 года именовали александрийских предстоятелей епископами: «по кончине епископа Александра народ единодушно требовал во епископа Церкви Афанасия». Евсевий Кесарийский в своей «Церковной истории», как мы видели, всех александрийских предстоятелей именует не иначе, как только епископами. Св. Афанасий Великий писал об арианах: «что

удивительного, если они злословят блаженной памяти епископа александрийского Дионисия?»[149] Также и блаж. Иероним говорит об «александрийских епископах до епископов Иракла и Дионисия». Даже и последующих предстоятелей Александрийской Церкви именовали не иначе, как епископами. Сократ, например, писал: «В первое консульство Аркадия августа и Вавдона умер александрийский епископ Тимофей, и епископство после него получил Феофил»[150]. Папа Лев Великий в послании к императору Феодосию II упоминает о «послании блаженной памяти Кирилла, епископа александрийского»[151]. В актах IV Вселенского Собора председатель Разбойничьего собора всюду именуется «почтеннейшим епископом александрийским Диоскором». Так называют его все члены собора, равно как и государственные сановники. Даже еще позже, в 691 г., в актах Трулльского собора встречаем подпись: «Петр, недостойный епископ великого града Александрии». Эти исторические справки основательно изобличают автора сочинения «Патриарх и пресвитеры» в явном отступлении от исторической истины. Разве автор этого сочинения не знал, что древние александрийские предстоятели именовались епископами? Разве ему не было известно, что титул патриарха вошел в употребление только после IV Вселенского (Халкидонского) Собора? Если знал, то какая же у него была цель именовать древнейших епископов патриархами? Цель эта раскроется перед нами, если мы определим, из какого лагеря происходил этот автор.

IV Вселенский Собор — это предмет величайшей ненависти монофизитов. Казалось бы, что только православный человек, признающий этот Собор, мог написать сочинение: «Патриарх и пресвитеры», перенося новый титул на древних епископов, с целью высказать свое убеждение в равенстве между древними и позднейшими предстоятелями Александрийской Церкви. Но если мы ознакомимся ближе с историей происхождения титула «патриарх», то придем к совершенно иному выводу.

В первый раз титул патриарха был употреблен на IV Вселенском Соборе в применении к римскому папе Льву Великому и употреблен был не иным кем-либо, как именно александрийцами, врагами Диоскора, главы монофизитов. Этими врагами Диоскора были приехавшие в Халкидон из Александрии пресвитер Афанасий (племянник св. Кирилла), диаконы Феодор и Исхирион и мирянин Софроний. Все они, каждый от себя, подали через папских легатов Вселенскому Собору жалобы на Диоскора, и каждая жалоба адресовалась одними и теми же словами: «Святейшему и блаженнейшему вселенскому архиепископу и патриарху великого Рима Льву и святому вселенскому собору, по воле Божией и по высочайшему повелению собранному в Халкидоне»[152]. Конечно, этот титул был придуман не самими александрийскими обвинителями Диоскора; он внушен был каким-то человеком, близким к придворным сферам, так как этот титул обязан был своим происхождением двору императора Маркиана, а может быть, даже и самому Маркиану. По крайней мере исторически известно, что впервые этот титул в применении к римскому папе употребил сам Маркиан, назвав «томос Льва Великого посланием патриарха Льва»[153]. Конечно, можно допустить, что лицо, руководившее александрийскими истцами, было очень предусмотрительным и давало им хороший практиче-

ский совет, как снискать благоволение папских легатов. Это очень характерно: александрийцы обращаются с жалобой на своего папу к римскому папе. Между тем Диоскор о себе был совсем иного мнения. Если верить его александрийским обвинителям, — а не верить нельзя, — то Диоскор мнил себя очень высоко. Свою архиерейскую власть он ставил наравне с царской. Александрийский мирянин Софроний в своей жалобе сообщал Собору, что, по царскому указу, «куриал великой Александрии» Макарий должен был однажды вместе с ним (Софронием) явиться в качестве ответчика на суд. Но суд не состоялся, так как покровительствовавший Макарию Диоскор, «считая себя выше всех, не дозволил исполнить ни высочайшее повеление, ни великие определения, говоря, что область (египетская) принадлежит более ему, чем императорам»[154]. Этот же Софроний, ссылаясь на письменные «дела», обвинял Диоскора даже в «оскорблении величества». «Когда носильщики высочайших лавров, — писал он, — ко благоденствию вселенной входили и в великий город Александрию, то он не задумался раздать многим деньги через Агораста, Тимофея и некоторых других и устроить так, чтобы их выгнали (из города); он не мог равнодушно сносить этого потому, что выдавал себя совершенно за такого же государя (δεσποτης) вселенной, так как сам он хотел более царствовать над египетскою областью. Это доказывают дела, производившиеся при различных сановниках, равно как свидетельствует и достопочтенный трибун Иоанн»[155]. Софроний здесь вспоминает обстоятельства, которыми сопровождалось празднование в Александрии вступления на престол в 450 г. императора Маркиана. По обычаю того времени, при объявлении о восшествии на престол нового императора в город вносился бюст нового государя, украшенный лавровым венком. Диоскор обвиняется в расстройстве этих царских торжеств и в изгнании из Александрии самих лавреатов. Претендовавший на положение «владыки вселенной», Диоскор, конечно, считал себя не ниже римского папы. Поэтому неудивительно, что еще в сентябре месяце 451 года, за несколько дней до Вселенского Собора, открывшегося 8 октября, он «составляет, — как писал в своей жалобе упомянутый диакон Феодор, — отлучение (αποκοινωνια) на святейший и блаженнейший апостольский престол великого Рима и пришедших с ним из Египта святейших епископов, числом около десяти (более этого не осмелились идти с ним, по причине сделанных им в Ефесе беззаконий), принуждает подписать его одних угрозами, других обманом»[156]. Это же самое подтверждали и римские легаты, когда в своем отчете Льву Великому о деяниях Халкидонского Собора, перечисляя причины низложения Диоскора, указывали и на такую: «поелику он совершил второе беззаконие, оставляющее за собою прежнее, — именно дерзнул провозгласить отлучение против святейшего и преподобнейшего архиепископа великого Рима, Льва»[157]. Диоскор был низложен. Защитников у него на Соборе не оказалось. Египетские епископы, поднявшие известный нам вопль, хотя и отказались подписать вероопределение Льва Великого, однако на сторону Диоскора не перешли, а требовали только избрания для Александрии нового архиепископа[158]. Приверженцы и поклонники Диоскора, александрийские и египетские монофизиты, такого поведения их на ненавистном соборе не могли им простить. Диоскор, окруженный в их глазах ореолом мученика, страдающего за Христа и истинную веру,

первый на всем Востоке получил от них, в противовес римскому папе Льву, титул патриарха. Самое раннее употребление этого титула в применении к Диоскору встречаем в следующем памятнике: «Похвальное слово авве Макарию, епископу города Ткоу, которое произнес патриарх и святой отец наш архиепископ Александрии, святой Диоскор, сосланный императором Маркианом в Гангру, остров пафлагонский, когда апа Пафнутий пришел посетить его и сказал апа Диоскору, что Макарий скончался в Александрии исповедником. Диоскор произнес это похвальное слово в присутствии многих клириков и монахов, пришедших посетить его в изгнании, а записали за ним (это слово) диаконы Петр и Феоптист, последовавшие за ним (в ссылку)»[159]. Издатель этого «Похвального слова», французский ученый Эжень Ревилью (Eugène Revillout), «верит в происхождение этого слова от Диоскора и потому держится высокого мнения об исторической ценности этого памятника». Хотя наш ученый В. Болотов допускает, что это только «коптская переработка» Диоскорова слова, однако того, что «в основе этого памятника лежит подлинное слово Диоскора», он не отрицает[160]. За данным памятником проф. В. Болотов признаёт значение «повести египетского монофизита об Египте»[161]. Несомненно, что эта повесть весьма древнего происхождения и составлена в то время, когда память о Диоскоре и его сподвижниках была еще у всех египетских монофизитов свежа. И вот уже в то время, когда еще никто из восточных епископов не именовался патриархом, Диоскору усвояется монофизитами титул патриарха. Причина ясна: «мельхиты» (т. е. православные) возвеличивают римского епископа; для монофизитов православный римский папа — ничто; у них есть свой «патриарх», который выше всех епископов и который даже произнес отлучение на самого главу всех мельхитов. Проф. В. Болотов свидетельствует, что существует целый «ряд коптских памятников, в которых проводится своего рода папистическое воззрение на архиепископа александрийского»[162]. Эти памятники можно найти в «Синаксаре коптских христиан», переведенном с арабского языка (на немецкий) геттингенским арабистом Вюстенфельдом[163]. Кажется, упомянутое «Похвальное слово» нужно отнести к раннейшим памятникам этого рода. Диоскор, названный в заглавии этого памятника патриархом, в самом тексте «Похвального слова» изображается как верховный начальник и глава всей церковной иерархии. В царском дворце, во время приема императором Маркианом и императрицей Пульхерией прибывших в Константинополь епископов, происходит, например, такая сцена: император подает Диоскору через нотария «томос Льва». Диоскор спрашивает Маркиана: «Что это ты вводишь среди нас?» Император отвечает: «Послание патриарха Льва». Тогда Диоскор бросает книгу на пол и грозит императору наложением на столицу интердикта. «Не вводи между нами,— сказал он Маркиану, — богохульств этого человека; иначе, право, я наложу отлучение (αφορισμος) на всю столицу и уйду домой». И это Диоскор будто бы говорил в присутствии таких епископов, как Максим Антиохийский, Ювеналий Иерусалимский и даже столичный (Констатинопольский) Анатолий[164]. Несомненно, что и сочинение «Патриарх и пресвитеры» принадлежало именно к разряду таких тенденциозных, даже грубо тенденциозных произведений. Теперь ясно, почему автор сочинения «Патриарх и пресвитеры» не только не отвергает титула «патри-

арх», впервые произнесенного на Халкидонском Соборе, так ненавидимом монофизитами, но даже усиленно настаивает на нем. Александрийские враги Диоскора приложили этот титул, созданный, по-видимому, при дворе Маркиана, к римскому папе Льву; александрийские поклонники Диоскора применили его к александрийскому папе, т. е. к самому Диоскору, и автор сочинения «Патриарх и пресвитеры» крепко держится за этот титул и усиленно агитирует в его пользу. Автор — монофизит.

Поднять авторитет преемников Диоскора на недосягаемую высоту— это первая тенденция автора. Вторая тенденция — унизить египетский епископат, который на Халкидонском Соборе, с точки зрения монофизита, оказался изменником Православию и своему патриарху. Автор берет на себя смелость убедить весь христианский мир, что египетский епископат не имеет непосредственного апостольского происхождения. Никакой апостол, равно как и евангелист Марк, никаких епископов в Египте не ставили. Св. Марк поставил только патриарха. Но патриарх — не епископ, он выше епископа; для епископов он — источник их власти и благодати. Египет долгое время обходился без епископов. Их создал в Египте только патриарх Димитрий, а увеличил число их патриарх Иракл.

Умаляя достоинство египетских епископов и явно стремясь к ослаблению их значения, автор резко проводит еще и третью тенденцию — возвысить значение и авторитет александрийских пресвитеров, служивших при кафедре монофизитского патриарха. Нужно полагать, что в то время при монофизитском патриархе состояло двенадцать священников (пресвитеров). Явление заурядное и случайное. Но автор хочет придать этому явлению особое значение. «Патриарх» — наследник и преемник евангелиста Марка; он — образ Христа. Двенадцать александрийских пресвитеров, число коих должно навсегда оставаться неизменным,— образ апостолов. Они, не в пример египетским епископам, имеют апостольское происхождение. Их установил сам евангелист Марк и им только предоставил право избирать и даже рукополагать «патриарха». Не из пришлых людей, чуждых Александрии, не из нитрийских и прочих монахов они должны избирать патриарха: он берется только из среды этих двенадцати пресвитеров. Епископам в Александрии нечего делать. Ни один из них не может претендовать на занятие александрийской кафедры св. Марка, так как епископы в Египте не апостольского установления и происхождения.

Такие идеи носят определенно агитационный характер. Они могли возникнуть и подлежать распространению только во время предвыборной кампании. Автор, несомненный монофизит, был александриец. Мало того: он был пресвитер кафедрального собора и, быть может, принадлежал к числу честолюбивых мечтателей о патриаршем сане для себя и хотел положить конец кандидатуре египетских монахов на патриарший престол. Он писал свое сочинение «Патриарх и пресвитеры» во время предстоявших выборов монофизитского патриарха в Александрии.

Когда же, в какой исторический момент могло это быть?

Сочинение «Патриарх и пресвитеры» возникло в тот смутный, темный и горестный период истории Александрийской Церкви, когда Александрия, утомленная и истерзанная ожесточенной борьбой, которую

вели между собою православные, монофизиты и монофелиты, и затем подпавшая под власть фанатичных магометан, осталась, наконец, совсем без православного патриарха. И этот период междупатриаршества продолжался необычайно долго: целых 73 года — с 654 по 727 год, так что 6-й Вселенский Собор (Константинопольский 2-й) 680 года обошелся без александрийского патриарха. Только однажды на очень короткое время за весь этот 73-летний период Православная Александрия возглавилась своим патриархом. Это было в конце VII века, в эпоху Трулльского собора (691 г.), на коем присутствовал, между прочим, и «Петр, недостойный епископ великого града Александрии». Между тем в этот самый период, столь тяжелый и несчастный для православных, монофизиты имели у себя почти непрерывный ряд патриархов, коими были:

Вениамин (620—659 гг.)	Симеон I (689—700)
Агафон (659—677)	Александр (703—726)
Иоанн III Семнудей (677—686)	Косма I (726—727)
Исаак (686—688)	Феодор (727—738)

Только в 727 г. Александрия снова увидела у себя православного патриарха в лице Космы I, соименного монофизитскому патриарху того времени. Об этом православном Косме I имеем сведения от Евтихия из его «Жемчужной цепи». По словам Евтихия, этот Косма, удостоенный избрания на кафедру православного патриарха, был простой мастеровой, специальностью которого было изделие иголок (ars illi acus conficere), человек совершенно безграмотный, не умевший ни читать, ни писать [165]. Сообщение это — явно нелепое и показывает только то, что Евтихий в данном случае воспользовался без разбора монофизитским сочинением, составленным в целях унижения Православной Церкви, и поверил насмешке и клевете. Патриарх Косма был крайне ненавидим монофизитами, так как сумел доказать арабскому (омаядскому) калифу Гишаму, что не монофизитский патриарх Хаиль (Михаил) I (743—766 гг.), а он, православный патриарх, является законным преемником святых Афанасия и Кирилла, вследствие чего Гишам дал указ правителю Египта Обеид Аллаху об отобрании от монофизитов всех египетских церквей с богослужебными принадлежностями и о передаче их православным [166]. Монофизиты, с самого начала своего существования, тем и отличались, что выпускали в свет подложные и всякого рода провокационные сочинения, не имея понятия ни о христианской совести, ни о литературной честности. Проф. В. Болотов дает блестящую характеристику монофизитства в этот период.

«Есть, — говорит он, — исторические явления, которые, кроме могущественной силы привычки, стоят неведением и даже прямо невежеством. Не знать, быть твердо убежденным в своем и крепко ненавидеть чужое — таково психологическое содержание религиозно-полемического бытия их. Эта ненависть, придающая особенную остроту и крепость самой убежденности, создается путем особым. Общий контур подобной работы следующий. За историческим днем великой догматической борьбы наступает (хронологически, а иногда лишь пространственно) историческая ночь, иногда непроницаемо темная для знания. На смену львов истории или за их сомкнутым строем выходят безвестные шакалы и по-своему ведут защиту своего изгибшего дела. Истины

они не знают, да не много ею и интересуются: она была бы даже неудобна для их делания. Не громко оно, но часто несравненно вреднее борьбы погибших с историческим шумом ересиархов: эти последние пытались явно искоренить то, что им казалось неправильным в религиозном разумении противников их; первые в темном углу смущают души доверчивых последователей. Начинается далеко не брезгливая в выборе средств, но зато приспособленная к пониманию темных масс полемика против торжествующего противника, в которой бесцеремонно придуманная сказка идет вместо доказательства и клевета вместо опровержения»[167].

Указанный нами период и был такою «историческою ночью, непроницаемо темной для знания»; в эту-то ночь и вышел со своей «бесцеремонно придуманной сказкой» александрийский «безвестный шакал». Моментом его выхода в эту длинную египетскую ночь были 701—702 годы, когда и у православных, и у монофизитов одновременно было междупатриаршество. Но положение православных было безнадежным. Заклейменные тогда кличкой мельхитов («царистов»), они находились у монофизитов в полнейшем презрении, а у арабов, овладевших Египтом,— в гонении. Они были лишены всего: и прав, и владений, и церквей, и патриарха. Монофизиты же чувствовали себя в лучшем положении, и если у них по смерти Симеона I (700 г.) наступило междупатриаршество, то не надолго. Оно продолжалось только около трех лет. Естественно, что управление церковными делами в это время сосредоточилось в руках пресвитеров. А это, разумеется, содействовало усилению их значения, тем более, что монофизитские пресвитеры, храня в преувеличенном виде древние традиции, всегда отличались властолюбивыми поползновениями. Мы уже знаем из сообщения Севира Ашмунайнского, как негладко прошли у монофизитов в 726 году выборы Феодора, преемника Космы I; какие пререкания происходили между пресвитерами и епископами, и как грубо и заносчиво вели себя пресвитеры, напоминая епископам о каком-то «добром порядке». Монофизитский пресвитерат в это время чувствовал себя настолько сильным, что совершенно отстранил мирян от участия в выборах патриарха. В этом обстоятельстве видятся не одни лишь подлинно древние традиции, а и какое-то еще особое влияние. То было влияние шакала, сочинение которого «Патриарх и пресвитеры» было бессовестным приемом предвыборной агитации еще в момент, предшествовавший избранию в Александрии монофизитского патриарха Александра (703—726 гг.). Своим беззастенчиво лживым сочинением шакал достиг многого: миряне уже не допускались к участию в выборах патриарха; исключительное право избрания пресвитеры захватили себе. Шакал прочно внушил всем, что в деле избрания и поставления патриарха всё должно идти от св. Марка, все должно быть александрийское и все должно происходить в Александрии; от Марка же идут только патриарх и двенадцать пресвитеров; патриарх избирается пресвитерами, институт коих создан Марком; пресвитеры же рукополагаются патриархом, должность, сан и титул которого установлены Марком. Епископы в Египте, по его лживому измышлению, не от Марка идут, и им в Александрии не должно быть места. Провокатор толкал александрийских пресвитеров очень далеко: совсем обходиться при выборах и при рукоположении патриарха без епископов. Очевидно, что в значительной доле виновником трех-

летнего междупатриаршества в монофизитской среде в 700—703 годах был именно безвестный шакал, который подстрекал пресвитеров и раздражал епископов; так что последние не соглашались рукополагать пресвитерских кандидатов и выдвигали на патриарший престол кого-то из иной среды. Но дело не дошло до того вопиющего беззакония, на которое толкал пресвитеров провокатор. Видимо, Александр был таким кандидатом, на коем компромиссно сошлись и епископы, и пресвитеры, хотя и он был из монахов Нитрийского монастыря аль-Зеяге[168].

Но, подстрекая монофизитских пресвитеров города Александрии против египетских епископов, провокатор в то же время давал монофизитам якобы исторический материал для борьбы с Православием, для насмешек над ним и унижения его. По идее автора, в Александрии всё должно иметь связь с евангелистом Марком. Но православные пресвитеры «великого града Александрии» в длинный период междупатриаршества принимали рукоположение не от патриархов, а от посторонних, вероятно, египетских епископов, т. е. от лиц, не имеющих апостольского происхождения. Поэтому они по сравнению с монофизитскими пресвитерами являются отступниками от изначальных традиций. Как не имеющие рукоположения от патриарха и потому пресекшие свою связь с евангелистами, они не имеют права избирать себе патриарха. Выбранный ими патриарх будет не истинным и недействительным, как не имеющий связи с евангелистом.

Такие-то идеи скрываются у автора сочинения «Патриарх и пресвитеры» под теми якобы историческими фактами, которые он бесцеремонно придумал. Впрочем, он был человек достаточно начитанный в церковноисторической литературе и при своих построениях он обходился не без материала. Несомненно, что этот материал монофизитскому провокатору дали блаж. Иероним, слова коего он истолковал и извратил по-своему, и автор «Изречений отцов», упоминавший об еретической выдумке про александрийского архиепископа. Церковный историк Ротэ (Rothe), ставивший Евтихия в зависимость от блаж. Иеронима, в данном случае до некоторой степени прав; но непосредственной связи между Евтихием и Иеронимом нет: зависимость первого от последнего устанавливается лишь при посредстве монофизитского провокатора. Но Иероним и еретики только натолкнули монофизита на фантастическую мысль, а развил и разработал он ее сам вполне самостоятельно. От этого у него и получилось не то, что у Иеронима; «не те даты и подробности», как сказал проф. В. Болотов[169].

Третья часть Евтихиева рассказа представляет собою якобы историческое объяснение происхождения наименования александрийских предстоятелей «папами». Это объяснение, конечно, не самим Евтихием придумано. Он заимствовал его из какого-то источника, явно лживого. По сообщению этого источника, титул папы возник при Иракле во время епископского собора, созванного против Аммония в том городе, где он епископствовал. Но об этом соборе ни у одного из более древних писателей нет никаких упоминаний. Сам Евтихиев источник не называет того города, где была кафедра Аммония, равно как не указывает точно, в чем состояло отпадение последнего от веры и в какую именно ересь. Древние и достоверные писатели — Евсевий Кесарийский и св. Афанасий Великий дают нам сведения только об одном епископе III века с именем Аммоний (точнее: Аммон),— именно о том, который

служил в пентапольском городе Веренике и при котором в Пентаполе распространилось учение Савеллия. Но он епископствовал не при Иракле, а уже в дни св. Дионисия Великого, который писал к нему послания не ранее 260 года. Собора же против этого Аммония в Веренике никакого не происходило, так как дело неожиданно приняло оборот, неприятный для самого Дионисия. Во втором послании к Аммонию и другому лицу (по Евсевию — Евпору, по св. Афанасию — Евфранору) он, в целях выяснения различия между Сыном и Отцом против савеллиан, считавших Отца и Сына и Святого Духа за одно лицо, употребил крайний полемический прием и допустил неосторожно такие слова: «Сын Божий есть произведение и сотворен, и Он — не свойствен Отцу по естеству, но чужд Ему по сущности; Отец к Нему то же, что виноградарь — к виноградной лозе и судостроитель к ладье, и, как произведение, Сын не был, пока не получил бытия» [170]. Эти слова, смутившие адресатов, были доведены до сведения римского епископа Дионисия (259—268 гг.), и последний от своего александрийского тезки потребовал объяснений.

Есть сведения о другом епископе III века с именем Аммоний, но они даются, хотя и авторитетным, однако очень поздним писателем, жившим уже в IX веке. Мы имеем в виду известного ученого патриарха Фотия (891 г.), который в одном из своих сочинений пишет: «В дни святейшего Иракла в Александрии Ориген, называемый адамантовым, открыто излагал ересь свою по средам и пятницам. Но, как искажающего здравое учение и пренебрегающего православной верой, сам святой Иракл отлучил (εχωρισεν) его от Церкви и выселил из Александрии. И вот, позорно изгнанный, Ориген, по пути в Сирию, зашел в город, называемый Тмуис, имеющий православного епископа, по имени Аммоний, который и разрешил этому Оригену произнести в своей церкви учительное слово. Услышав об этом, вышеназванный папа Иракл пришел в Тмуис и за это низложил (καθηρισε) Аммония и вместо него поставил епископом иного, но твердо навыкшего в христианстве, некоего Филиппа. Впоследствии, по просьбе народа того города, папа Иракл снова восстановил епископа Аммония и поручил им обоим, Аммонию и Филиппу, епископию Тмуиса» [171]. При чтении этого сообщения из «Десяти вопрошений» Фотия само собой зарождается предположение, что Евтихий и безвестный шакал говорят именно об этом Аммонии, епископе тмуитском, современнике Иракла и Оригена. Но так как ни Евсевий в своей «Церковной истории», ни другие древние писатели ни слова не говорят о возвращении Оригена в Александрию по смерти Димитрия и вторичном изгнании его оттуда Ираклом, то естественно возникает вопрос: насколько достоверен тот источник, из коего патриарх Фотий почерпнул приведенные сведения; была ли таковым источником Евсевиева «Апология» или какое-либо позднейшее сочинение об Оригене? Все данные говорят за то, что не от Евсевия получил эти сведения патриарх Фотий. Если бы в Евсевиевой «Апологии» были эти сведения, то они в кратком виде вошли бы и в состав его «Церковной истории», так как на возвращение Оригена в Александрию Евсевий взглянул бы как на крупное событие в жизни «адамантового» учителя. Поэтому нужно думать, что Фотий, а еще раньше его неведомый монофизит воспользовались каким-то позднейшим сочинением, вышедшим из той среды, которая заклеймила Оригена именем еретика и старалась пред-

ставить его в виде человека, нигде не терпимого за свою «ересь», отлучаемого и изгоняемого даже своими друзьями, каковым был, например, папа Иракл. Но патриарх Фотий воспользовался сведениями из сомнительного источника более или менее благоразумно и осторожно, безвестный же шакал положил эти сведения в основу своих фантастических измышлений. У Фотия нет прямой речи об Иракловых соборах против Оригена в Александрии и Аммония в Тмуисе. Мысль об этих соборах лишь implicite скрывается в употребляемой им терминологии: «отлучил», «позорно изгнал», «низложил». Всё это — такие термины, которые предполагают не единоличное решение Иракла, а соборное определение по делам Оригена и Аммония. Монофизитский же автор сочинения «Патриарх и пресвитеры» определенно и решительно говорит о соборе епископов, бывшем в том городе, где архиерействовал Аммоний. Но он не просто упоминает об этом соборе, а подробно излагает, как этот собор послужил причиной происхождения нового титула, присвоенного александрийским «патриархам». Был ли на самом деле собор против Аммония или никогда его не бывало, это вопрос для наших целей посторонний. Конечно, ничего невероятного и невозможного нет в сообщении об устройстве Ираклом собора против Аммония: то была эпоха вообще развития соборного начала в христианской Церкви. Но в церковноисторической науке установилось издавна отрицательное отношение к сообщению об этом соборе. В нашей русской литературе существует два специальных сочинения по истории древнейших соборов: свящ. А. Поморцева («Историческое обозрение соборов, бывших в первые три века христианства». Орел, 1861 г.) и проф. А. И. Покровского («Соборы Древней Церкви в эпоху первых трех веков». Серг.-Пос., 1914 г.). Ни в том, ни в другом сочинении нет даже и упоминания о египетском (тмуитском) соборе по делу Аммония. Нет речи о нем и в немецких исследованиях по истории древних церковных соборов (например, C. J. Hefele. Conciliengeschichte).

Но нет и не может быть сомнений, что подробности сказания о тмуитском соборе против Аммония, записанные у Евтихия, есть измышление безвестного шакала. Это измышление понадобилось ему для объяснения причины и определения времени происхождения наименования александрийских епископов папами. Однако объяснение у него получилось крайне неудовлетворительное, так как наименование епископов «папами» было в древнее время явлением общехристианским, а не местным александрийским. Впервые это наименование встречается в древнецерковной письменности совсем не в приложении к александрийскому епископу. Раньше всех, еще по-видимому во второй половине II века, стали именоваться «папами» епископы города Карфагена, как о том можно судить на основании записей св. мученицы Перпетуи, веденных ею в 203 году во время темничного заключения. Описывая бывшие ей и мученику Сатуру видения, она сообщает, что Сатур видел себя и других узников уже пострадавшими и вознесенными в рай. «И видим мы,— писала св. Перпетуя со слов Сатура,— справа епископа Оптата, а слева пресвитера — учителя Аспазия и говорим им: не ты ли папа наш (papa noster), а ты пресвитер?» [172] Это — самое раннее употребление слова «папа». В половине II века св. Киприан Карфагенский уже неизменно титулуется «папой». Так, в своих письмах к нему римские клирики величали его: «благословенный папа Киприан», «бла-

женнейший и славнейший папа»; подобным образом и известное нам (см. гл. IV, § 3) письмо зазнавшегося Лукиана начиналось так: «Все исповедники папе Киприану желают здравия». Вслед за карфагенскими епископами этот титул был присвоен епископу элийскому, т. е. иерусалимскому, как это видно из 1-й беседы Оригена на 1-ю книгу Царств, произнесенной в Иерусалиме. «Не ищите в нас,— говорит он,— того, что вы имеете в папе Александре. Мы сознаем, что он превосходит нас своею благостию и своею кротостию»[173]. Александр скончался мученически в 251 году, в Иерусалиме же был епископом приблизительно с 210 года, сначала на положении викария при епископе Наркиссе. Первое употребление этого титула в Александрии мы встречаем в приложении только уже к епископу Ираклу и притом после его смерти († 247 г.) в творениях св. Дионисия Великого. «Это правило и постановление,— писал св. Дионисий к римскому пресвитеру Филимону,— принял я от блаженного нашего папы Иракла»[174]. С тех пор этот титул уже упрочивается за александрийскими епископами, ибо и к самому Дионисию св. Григорий Неокесарийский делает такое обращение; «Не тяготит нас пища, священнейший папа»[175]. Известный еретик Арий начинает, например, свое письмо к Евсевию Никомидийскому такими словами: «Вожделеннейшему господину, человеку Божию, верному православному Евсевию, несправедливо преследуемый папою Александром за всепобеждающую истину, которую и ты защищаешь, Арий желает здравия о Господе»[176]. Св. Афанасию Великому епископы адресуют свои письма в таких, например, выражениях: «Афанасию, блаженному папе, Арсений, епископ града гипселитов»[177]. В литургии, известной с именем св. евангелиста Марка и окончательно сформировавшейся еще до возникновения монофизитства, трижды возносится моление о «святейшем и блаженнейшем архиерее нашем папе (таком-то) и преподобнейшем епископе нашем (таком-то)»[178]. Но, как видно, не столько народ, сколько сами епископы титулуют так александрийского епископа. Этот титул сохраняется за александрийскими патриархами и до настоящего времени. Полный титул александрийского патриарха такой: «Блаженнейший и достопочтеннейший отец, Папа и Патриарх великого града Александрии, Ливии, Пентаполя, Эфиопии и всей земли Египетской, отец отцов, пастырь пастырей, архиерей архиереев, тринадцатый апостол и судия вселенной». Но, несмотря на свою необычайную пышность, этот титул настолько не популярен, что из православных редко кто знает, что на Востоке есть свой папа. Теперь, когда говорят о папе, то всегда разумеют только римского папу. Но римский епископ приобрел титул папы позже других епископов древности. Правда, некоторые из католических писателей (например, иезуит де Местр) уверяют, что еще у Тертуллиана встречается наименование римского епископа «апостольским, благим пастырем и благословенным папой». Это же повторяет и проф. А. Лебедев, уверяя, что Тертуллиан называет епископа Каллиста иронически: «великий первосвященник, епископ епископов, благословенный и апостольский папа»[179]. Но в действительности Тертуллиан нигде так римского епископа не именует, а только однажды, уже будучи монтанистом, писал по адресу какого-то (вероятнее всего, Каллиста) римского епископа и, разумеется, в ироническом тоне: «Слышу, что обнародован едикт, и даже решительный. Великий перво-

священник, т. е. епископ епископов, объявляет принесшим покаяние: я отпускаю грехи блуда и прелюбодеяния»[180]. Первое исторически известное наименование римского епископа принадлежит уже сравнительно позднему времени; именно — Арелатский собор 314 года писал св. Сильвестру: «Соединенные узами взаимной любви и в единении с Материю нашей Кафолической Церковью, из города Арля, куда созвал нас благочестивейший наш император, мы приветствуем тебя, знаменитейший папа, со всем подобающим тебе уважением»[181]. Приведенные нами исторические справки явно обнаруживают несостоятельность данного Евтихиевым источником объяснения происхождения титула «папы». Но автор источника вовсе и не заботился об исторической верности. Ему нужно было пустить в ход свои тенденциозные идеи. Он имел целью доказать, что титул папы зародился в Египте, а не на Западе; что александрийский патриарх приобрел себе этот титул гораздо раньше, чем римский папа; что он есть такой же папа и «отец отцов», как и папа римский. Эти тенденции автора показывают, что его сочинение направлено против главы мельхитов, т. е. против римского папы, и что оно вышло из монофизитского лагеря. Писатель-монофизит ни разу не назвал Иракла епископом, но все время упорно именует его патриархом и делает попытку объяснить, почему и с какого времени александрийский патриарх стал именоваться папою, тогда как, если бы он хотел быть верен истории, он должен был бы искать объяснения обратному: почему и когда александрийский папа стал называться патриархом. Ясно, что произведение монофизитского писателя принадлежит к разряду тех тенденциозных сочинений, в коих проводился папистический взгляд на александрийского патриарха. Но автор ни с кем из православных открыто не полемизирует, а проводит свои идеи под формой лжеисторического рассказа. Этот сознательный лжец есть не иной кто, как тот самый шакал, который выдумал и лжеисторический рассказ о двенадцати пресвитерах. Оба рассказа составляли, вероятно, лишь отдельные главы одного и того же псевдоисторического сочинения, которому мы дали заглавие «Патриарх и пресвитеры». Нужно сказать, что безвестный шакал в деле сочинения лжеисторических рассказов был довольно опытным и умелым мастером: он лгал так искусно, что вводил в заблуждение если не всех, то очень многих, не исключая даже многоученых А. Неандера[182] и А. Гарнака. Несомненно, что он был в свое время человеком начитанным в церковноисторической литературе. Поэтому он знал границы для своего вранья и давал свободу своей фантазии там, где был непроницаемый исторический мрак. Провоцируя, например, о пресвитерском рукоположении епископов, он вовремя останавливается на епископе Александре, зная, что про Афанасия уже нельзя лгать: хиротония его известна во всех подробностях. Говоря о «папском» титуле, он относит происхождение его ко временам Иракла, а не более ранних епископов, зная, что у Евсевия впервые этот титул применяется именно к Ираклу. Но он предоставляет самый широкий простор своей необузданной фантазии там, где ни Евсевий, ни Афанасий и никто другой из церковных писателей и святых отцов ровно ничего не говорит. Тут он свои неправдоподобные измышления излагает таким решительным и уверенным тоном, так разнообразит и оживляет, подобно очевидцу, свою повесть разговорными речами,

что средневековый читатель нимало не сомневался в их справедливости. Поверил ему и православный патриарх Евтихий и его измышления кратко изложил в своей «Жемчужной цепи». И через этого доверчивого хрониста, охотно поверившего заведомому лжецу, введены были в заблуждение многие европейские ученые. Но не поверил лжецу свой же брат — монофизит Севир ибну-ль Мукаффа: он в своей «Истории патриархов» не подает даже и вида о своем знакомстве с трудом безвестного шакала. Между тем Севир Ашмунайнский имел у себя под руками гораздо больше источников и пособий, чем Евтихий, и потому нельзя допустить, чтобы он не знал сказаний о двенадцати пресвитерах и о титуле папы по их первоисточнику. Севир писал после Евтихия всего лишь через сорок лет; за такой краткий период сочинение, названное нами «Патриарх и пресвитеры», исчезнуть не могло. О знакомстве Севира с провокационным сочинением шакала свидетельствует тот факт, что в своей «Истории патриархов» Севир, подобно Евтихию, называет всех александрийских епископов, начиная с Анании, патриархами. Тут явное влияние идей провокатора. Но Севир из сочинения шакала не внес в свой труд ни одного сказания. Очевидно, что он этому сочинению не доверял и пользоваться им не стал. Кроме того, как египетский епископ он, конечно, возмущался тенденцией шакала доказать неапостольское происхождение египетского епископата и отсутствие у египетских епископов прав не только на занятие александрийской кафедры, но даже и на участие в выборах патриархов. Но, умалчивая о провокаторе, Севир не стал опровергать и Евтихия. Правда, среди его сочинений, не переведенных на европейские языки, есть и такое: «Против Саида ибну-ль Батрик, александрийского патриарха мельхитов», читанное Ренодотом в арабской рукописи. Но оно направлено против патриарха Евтихия не как историка, а как православного богослова и автора сочинения: «Книга собеседования между еретиками и христианами».

Как против историка, Севир против Евтихия ничего не писал. И это понятно почему. Севиру в данном случае пришлось бы разоблачать своих же монофизитов и их бесчестные литературные приемы и чрез это разоблачение унижать и марать в глазах православных всю свою монофизитскую церковь.

Из сделанного нами вывода относительно Евтихиевых источников становится понятным, почему никто из древних отцов и церковных учителей никогда не делал даже и намека на существование в Александрии двенадцати пресвитеров, обладавших ординационным правом: они жили раньше монофизитского шакала VIII века и, разумеется, прозорливо предвидеть его лжи они не могли. Сочинение провокатора, вероятно, в небольшом количестве, как библиографическая редкость, существовало еще в X веке, и им около 937 года случайно воспользовался для своей «Жемчужной цепи» православный патриарх Евтихий, не подвергнув оное ни малейшей критике. Но Севир Ашмунайнский около 975 года уже не пользуется им, зная, как монофизит, его истинное происхождение и назначение. Возможно, что пренебрежительное отношение к нему Севира послужило одной из причин того, что это сочинение перестало переписываться и мало-помалу совсем исчезло из обращения. Через 300 лет после Евтихия ни Петр инбу-р Рахиб, ни Георгий аль-Макин уже совсем не знают о существовавшем когда-то

сочинении «Патриарх и пресвитеры», давшем Евтихию печальное право на геростратово бессмертие.

Протестанты, конечно, не верят тому, что где-то в Египте (Тмуисе) в 30-х годах III века происходил епископский собор против какого-то епископа Аммония, не верят даже в самое существование этого Аммония. Не верят они провокатору и в том, что александрийские предстоятели никогда не именовались епископами; что от времен самого свангелиста Марка они титуловались патриархами; что титул патриарха возник раньше титула папы; что наименование «папа» создалось именно в Египте и имеет народное происхождение. Не верят шакалу и в том, что пресвитерская хиротония александрийских епископов существовала до времен Никейского Собора. Не верят, потому что все это — нелепость. Но они верят безвестному шакалу в том, что существовали в Александрии двенадцать пресвитеров, рукополагавших патриарха. Верят, потому что это... нелепость: credo, quia absurdum est. Верят, потому что это противоречит всей церковной истории. Верят вопреки здравому смыслу и нормальному человеческому разуму. Они принуждают себя верить. И верят с надрывом: иначе они лишатся в борьбе с католиками и православными и этого картонного меча. Они даже просто из всей груды наваленных египетским шакалом мнимоисторических «фактов» выбирают только один, наиболее подходящий и пригодный для них с их вероисповедными заблуждениями. «А почему же верят,— спросит, быть может, читатель,— наши русские ученые, совсем не принадлежащие к протестантам: А. П. Лебедев, П. Гидулянов, А. Бриллиантов, А. Спасский, А. И. Покровский и др.?» Да по своему благоговейному трепету пред непогрешимостью А. Гарнака, о которой они имеют слишком преувеличенное мнение. Гарнак своей ученостью загипнотизировал их и сковал их мысль и мозги нерасторжимыми оковами. А. Гарнак для них более непогрешим, чем римский папа для благочестивого католика. Наука так же, как и область религии, имеет свои суеверия, свои предрассудки, свои авторитеты и даже своих божков. Поэтому-то, отрешившись от своей воли и мысли и предавшись всецело в волю А. Гарнака, наши ученые сделались невольными и бессознательными виновниками происхождения украинской лжеиерархии. Ибо их кабинетными идеями протестантского характера практически воспользовались люди, совершенно безграмотные в области церковной истории. Если бы главный и непосредственный творец украинской лжеиерархии Вл. Чеховский был, хотя бы несколько, осведомлен в области церковноисторических первоисточников и если бы он обладал, хотя бы в малой дозе, способностями критика, то, конечно, он не доверился бы легкомысленно всякого рода «достопримечательным примечаниям», поборол бы в себе ту основную причину церковных мятежей, с выяснения которой мы и начали свое Послание (гл. I, § 1), и, «египетского зла избежав», сумел бы, может быть, поставить украинских националистов на правильный церковно-религиозный путь.

Ныне же созданное им самосвятство, будучи по существу своему одной из протестантских сект, точнее: разновидностью украинского штундизма[183], явилось как запоздалый плод давно посеянного зла. Если безвестному шакалу не удалось подстрекнуть монофизитских пресвитеров на безумный шаг в 701 году, то через 1220 лет, 10(23) ок-

тября 1921 года, при посредстве обольщенных им А. Гарнака — А. Спасского — Вл. Чеховского, он нашел себе долгожданную добычу в отныне родной ему Украине.

§ 17. Коллуфианское движение

Насильственно принуждая себя верить в принадлежность древним пресвитерам ординационного права, протестантские ученые пытаются указать якобы и отдельные, исторически известные факты совершения александрийскими и египетскими пресвитерами рукоположений. В данном случае они прежде всего указывают на так называемое «коллуфианское движение».

В нашей русской литературе термин «коллуфианское движение» в первый раз был употреблен в известной уже нам непродуманной речи проф. А. Бриллиантова. «Историку,— говорил он,— приходится встречаться и считаться при решении вопроса о происхождении и развитии епископской власти и с такого рода свидетельствами и фактами, которые говорят, например, об избрании и поставлении епископа самими пресвитерами, об участии их в рукоположении пресвитеров. Можно указать в этом случае на известное показание блаж. Иеронима и некоторых других авторов касательно Александрийской Церкви, на коллуфианское движение в этой Церкви, на 13-е правило Анкирского Собора в одной из его редакций, на галликанский чин поставления во пресвитера»[184]. Обо всем этом у нас уже была речь. О галликанском чине поставления во пресвитера нами сказано в связи с исследованием по вопросу о причинах возникновения и смысле 3 и 4 правил малоизвестного Карфагенского собора 398 года, касающихся чина рукоположений в сан пресвитера и диакона (см. гл. V, § 2); об одиннадцати различных редакциях 13-го правила Анкирского Собора и причине их происхождения тоже сделано нами подробное исследование (см. гл. V, § 4), а об Иерониме и «некоторых» (!) «других» авторах у нас была речь уже в настоящей главе. Теперь остается сказать о «коллуфианском движении».

То, что проф. А. Бриллиантов, по немецкому обычаю, назвал громким именем коллуфианского движения, получило свое имя от некоего Коллуфа. Сведений об этом Коллуфе история имеет очень мало, да и те, которые имеются, настолько отрывочны, что многие из западных ученых не могут даже привести их к единству. Виновником этой путаницы является церковный писатель V века Геласий, епископ Кизический, составивший «Сборник» (Σύνταγμα) деяний святого Собора в Никее». Этот сборник, однако, не представляет собою копии подлинных и действительных актов 1-го Вселенского Собора, коих во времена Геласия уже не было. Автор воспользовался для своего сборника теми материалами, какие он нашел в церковноисторических трудах Евсевия Кесарийского, Руфина Аквилейского, Сократа Схоластика и особенно какого-то Иоанна пресвитера. В своем сборнике Геласий, приводя известное послание Александра, епископа александрийского, к «возлюбленным и честнейшим сослужителям повсюдной кафолической Церкви», прилагает к этому посланию подписи александрийских и мареотских пресвитеров и диаконов. Александрийских пресвитеров, как мы уже знаем, было тогда 17; первым из них подписался Коллуф, дав-

ший такую подпись: «Коллуф пресвитер согласен с написанным и с извержением Ария и нечестиво с ним мыслящих»[185]. Послание начинается такими словами: «Так как единство тела кафолической Церкви и заповедь божественного Писания повелевают хранить союз единомыслия и мира, то нам следует писать и объявлять друг другу о местных событиях». Текст этого послания Геласий заимствовал из «Церковной истории» Сократа Схоластика[186]. Но у Сократа это послание помещено без всяких подписей. По содержанию же своему оно предполагает подписи не пресвитеров и диаконов, а епископов. В нем епископ Александр уведомляет предстоятелей различных поместных Церквей о том, что в его епархии (парикии) появились еретики ариане, которых он, Александр, «с епископами Египта и Ливии, в числе близ ста» предал анафеме. Несоответствие подписей содержанию послания наводит на мысль, что пресвитерские и диаконские подписи, сохраненные Геласием, относились не к этому посланию Александра, а к какому-то другому, более раннему акту, вероятно, составленному еще до епископского собора, когда Александр надеялся потушить начинавшееся пламя ереси своими местными, парикиальными средствами и созвал подведомственных ему пресвитеров и диаконов из Марсота и прочих окрестностей Александрии и с ними, равно как и городским духовенством, составил совещание в целях изобличения ариева лжеучения. А если так, то, конечно, близки к правде те историки, которые на основании подписи Коллуфа, занимающей первое место, не только утверждают, что в то время Коллуф еще не отделился от Александра и своего «коллуфианского движения» еще не создал, но даже высказывают предположение, что, быть может, Коллуф потому подписался первым против Ария, что он первый и обратил внимание в Александрии на новое лжеучение[187]. Но другие историки видят в этом Коллуфе другое лицо, а не того пресвитера, который создал коллуфианское движение[188]. Однако такое мнение ни в каком случае не может быть признано за истинное прежде всего потому, что точный момент возникновения «коллуфианского движения» совершенно неизвестен. И предположение, будто Коллуф отпал от Александра раньше Ария, решительно ни на чем не основано. Кроме того, при обсуждении вопроса о личности Коллуфа нужно принять во внимание, что самое это имя, хотя и было исключительно египетским, тем не менее и в Египте употреблялось очень редко. За все время существования христианства в Египте до епископа Александра известен только один Коллуф — мученик, который в гонение Диоклитиана «прославился мужеством» в Антиное. Во времена Палладия Еленопольского близ Антиноя существовал монастырь с храмом в честь этого мученика. По сказанию Лавсаика, во время пребывания Палладия в этой местности св. Коллуф явился одной девственнице, подвизавшейся 60 лет близ г. Антиноя, и предсказал ей близкую кончину и блаженную участь[189]. Кажется, в древнее время этот мученик вообще был известен своими чудесами[190]. В древнем памятнике, носящем заглавие: «Имена господ наших мучеников и победителей и дни их, в которые они приняли венцы», под 15 числом месяца адара (марта) сообщается: «В Александрии диакон Коллуф». Но этот памятник, сохранившаяся копия которого относится к 411—412 г., имеет не египетское, а сирское происхождение[191], почему и за верность показания его о св. Коллуфе ручаться

нельзя. Вероятно, «диакон Коллуф» и антинойский мученик Коллуф — одно и то же лицо, так как, с одной стороны, сирский памятник не знает никакого другого Коллуфа, кроме диакона, а египетские источники, с другой стороны, не говорят ни о каком ином святом Коллуфе, кроме антинойского мученика. Поэтому нужно думать, что до времен епископа Александра исторически известен был только один Коллуф. По смерти же Александра за весь громадный исторический период до самого нашего времени не встречалось более ни одного церковного деятеля, который носил бы это имя. Даже в ближайшие к дням Александра время, при св. Афанасии, носителей этого имени мы уже нигде не встречаем. Под известным нам посланием Сардикийского (Сердикского) собора 343 года находятся 94 подписи египетских епископов. Некоторые имена здесь даже повторяются. Среди этих епископов было 4 Аполлония, 3 Илии, 3 Пафнутия и по два с именами Аммония, Гаия, Диоскора, Ираклида, Павла, Сарапиона, Серина, Тимофея, Феодора и Филона[192]. Коллуфа ни одного. В 431 году на 3-й Вселенский Собор с Кириллом Александрийским прибыли из Египта 46 епископов. Среди них было 3 Ираклида и по два с именем Аделфия, Евсевия, Исаака и Макария[193]. Коллуфа также не было ни одного. Редкость этого имени несомненна. Языческого писателя V века, Коллуфа Ликопольского, написавшего на греческом языке поэму «Похищение Елены», брать во внимание, конечно, нет никакой нужды. Ввиду сказанного трудно допустить, чтобы все христианские Коллуфы, какие были в Египте, столпились именно только в дни Александра. Естественнее и правдоподобнее допустить, что если в дни Александра мы встречаем имя Коллуф в различные моменты и в различной обстановке, то имеем дело всё с одним и тем же лицом.

Коллуф был в Александрии при епископе Александре пресвитером одного из местных храмов. Св. Епифаний, перечислив александрийские церкви, делает замечание, что в одной из них настоятельствовал «некто Коллуф», что его прихожане, «вследствие расположения и любви к настоятелю, называли себя коллуфианами», как и прихожане Ария называли себя арианами[194]. Эти названия возникли, по-видимому, еще до отпадения и Ария, и Коллуфа от епископа Александра. Если они оба одновременно были пресвитерами в Александрии, то ничего невероятного нет в том, что Коллуф мог первым из александрийских пресвитеров обратить внимание на уклонение Ария от чистоты православного учения и первый подписал обличительный акт против него. Что Коллуф не разделял воззрений Ария, об этом дает свидетельство сам епископ Александр, писавший в послании к константинопольскому епископу Александру, что Коллуф, уже отпавший от кафолической Церкви, «и сам обвиняет Ария»[195]. Однако, по сообщению св. Епифания, «и Коллуф учил кое-чему извращенному, ересь его не удержалась, а скоро рассеялась»[196]. Значит, в 375 году, когда св. Епифаний писал свой «Панарий», «коллуфианского движения» уже не было на свете. Но чему именно «извращенному» учил Коллуф, св. Епифаний так и не сказал. О неправомыслии Коллуфа сообщает в немногих словах блаж. Августин, говоря, что Коллуф неправильно понимал выражение: «Бог — не виновник зла». Смысл этого выражения Коллуф расширял до такой степени, что отрицал возможность со стороны Бога наказания грешных людей физическими бед-

ствиями. Но не эта догматическая погрешность Коллуфа создала ему известность.

Он известен с другой стороны, и притом менее всего выясненной. С этой стороной знакомит нас Александрийский поместный собор 340 года, на коем имя Коллуфа упоминалось неоднократно в связи с делом некоего Исхира. Этот Исхир, называвший себя пресвитером, еще в 335 году, будучи подкуплен мелитианами и приверженцами Евсевия Никомидийского, возвел на св. Афанасия Великого целый ряд ложных и бессовестных обвинений. На соборе открылось, что никто из православных епископов не рукополагал Исхира, да и в списке мелитианских пресвитеров его не оказалось. Собор 340 года, состоявший почти из ста епископов, собравшихся из Египта, Фиваиды, Ливии и Пентаполя, разобрав дело Исхира и достойно охарактеризовав этого авантюриста и клеветника, писал в своем окружном послании: «Таков этот, наделавший много о себе шума, Исхир, который не рукоположен Церковью, и, когда Александр принимал пресвитеров, поставленных Мелетием (Мелитом), к ним не сопричислен, а потому и там не был поставлен. Итак, почему же Исхир — пресвитер? Кто его поставлял? Не Коллуф ли? Ибо остается предположить одно это. Но известно, и никто не сомневается в том, что Коллуф умер пресвитером, что всякое его рукоположение недействительно, что все, поставленные им во время раскола, суть миряне и сходятся на богослужение, как миряне»[197].

Итак, «Коллуф умер пресвитером». При жизни же своей он совершал рукоположения, и именно эти-то, рукоположенные им, лица и создали то, что проф. А. Бриллиантов назвал громким именем «коллуфианского движения», или просто небольшой раскол в Александрийской Церкви, опасный лишь тем, что он работал против св. Афанасия и Православной Церкви в контакте с мелитианами и арианами. Еще в 335 году египетские епископы писали Тирскому собору, что «они (епископы) хотят показать клевету, какую мелитиане взвели на Церковь», подкупив Исхира; что приверженцы Евсевия Никомидийского были намерены через подозрительных людей произвести в Мареоте возмущение, так как «знали, что ариане, коллуфиане и мелитиане суть враги вселенской Церкви»; что, кроме того, Евсевиевы приверженцы пустили в ход против православных египетских епископов какое-то «письмо, писанное коллуфианами, мелитианами и арианами»[198]. О коллуфианах в том же году упоминал и епископ Фессалоникский Александр в письме к комиту (полицмейстеру) Флавию Дионисию, ходатайствуя пред ним за Афанасия: «ибо знаешь,— писал Александр,— что коллуфиане, как враги Церкви, также ариане и мелитиане, все став между собою единодушными могут причинить великое зло»[199]. Но коллуфиан уже через пять лет после сего больше не было. Александрийский собор 340 года о них уже не говорит: он имеет дело только с одним лишь Исхиром. Св. Епифаний так и писал, что «ересь Коллуфа не удержалась, а скоро рассеялась». Значит, рукоположенных Коллуфом лиц было не много, и в течение 15 лет, от Никейского Собора 325 года до Александрийского 340 года, они частию умерли, а частию воссоединились с Православной Церковью.

Как же это Коллуф решился совершать рукоположения? Что за пресвитер он был?

Когда протестанты указывают на Коллуфа, то хотят использовать его в качестве живого примера и веского доказательства того, что в Древней Церкви были пресвитеры, совершавшие рукоположения. Но на самом деле, кто со вниманием отнесется ко всем обстоятельствам пресловутого «коллуфианского движения», тот вынесет как раз обратное заключение, что Древняя Церковь не знала пресвитеров, совершающих рукоположения. Отцы Собора 340 года определенно говорят, что «всякое рукоположение Коллуфа — недействительно, и все, поставленные им во время раскола, суть миряне». Если бы Коллуф рассматривался как пресвитер, наделенный правами по совершению рукоположений, то не могло бы и речи возникнуть о том, что его рукоположения недействительны. Если бы Александрийская Церковь знала пресвитеров с такими правами, то несомненно и Арий, отделившийся от Александра, воспользовался бы этими правами и приступил бы к совершению рукоположений. Однако Арий ничего подобного не предпринимал. Если бы коллуфианское движение состояло именно в борьбе пресвитеров за свои ординационные права, то оно так быстро не исчезло бы. Очевидно, что ни один из рукоположенных Коллуфом пресвитеров и не думал совершать рукоположения, и раскол закончился сам собою, потому что, со смертью Коллуфа или даже еще раньше — с воссоединением его с Церковью, не осталось лиц, которые бы обладали правом совершать рукоположения, а сами коллуфовы пресвитеры за собой такого права не признавали. Исторически известный коллуфианский пресвитер Исхир совершал лишь пресвитерские богослужения, но никаких прав на совершение рукоположений за собой не признавал. Это особенно явствует из того, что он искал для себя епископского сана, и арианами, действительно, был впоследствии рукоположен в сан епископа мареотского, что вызвало крайнее негодование св. Афанасия Великого[200]. Где же здесь «коллуфианское движение» с пресвитерскими правами на совершение рукоположений?

«Коллуф умер пресвитером»... Ясное дело, что он был какой-то особенный пресвитер, если он решился на такой отважный шаг, как совершение рукоположений.

Но прежде, чем выяснить, кто такой и что такое был Коллуф, мы отметим общую всем протестантам, а с ними вместе и протестантствующим ученым, вроде проф. А. Бриллиантова, ошибку. Весьма часто, когда они говорят о каких-либо древних явлениях, полезных для протестантских конфессионных заблуждений, они выдают в качестве церковных примеров события и случаи совсем не из жизни Церкви, а из жизни раскольников и еретиков, ссылаются не на то, что Церковью одобряется и принимается, а на то, что ею осуждается и отвергается. Разве можно, например, говорить, что Русская Церковь XX века допускала у себя рукоположение епископов расстригами и мирянами и ссылаться в подтверждение этого на случай, бывший 10(23) октября 1921 года в Киево-Софийском соборе, т. е. на лжехиротонию Василия Липковского? Ведь этот случай был не в Церкви, а у отпавших от нее еретиков. Он произошел-то только потому, что Русская Церковь никогда не допускала и не допустит у себя таких кощунственных и нечестивых поступков. А между тем наши протестантствующие церковные историки очень нередко поступают именно так. События из жизни отщепенцев и еретических обществ принимают за нор-

мальные явления из жизни Церкви Православной. Это самое мы и видим у проф. А. Бриллиантова. Говоря о «происхождении и развитии *епископской власти», он ссылается на «коллуфианское движение»*, которое было явлением не церковным, а «раскольническим» и Церковью осужденным. Очень может быть, что когда-нибудь в России или на Украине возникнет секта, у которой священниками и епископами будут женщины. И вот будущие ученые гарнаковцы явятся к их услугам и заявят, что Древняя Церковь знала примеры рукоположения женщин в сан священника и епископа, и укажут на свидетельства св. Епифания Кипрского, который, говоря о возведении женщин в степени пресвитера и епископа, как о злоупотреблении словами Апостола: «Во Христе Иисусе нет ни мужеского, ни женского пола» (Гал. 3, 28), замечает: «А относительно возведения женщин на степени епископов и пресвитеров, делаемого, как говорят, в знак уважения к Еве, пусть слушают сказанное Господом: «к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт. 3, 16), равно как и слово апостольское: «учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем» (1 Тим. 2, 12), «ибо не муж от жены, но жена от мужа» (1 Кор. 11, 8) и еще: «не Адам прельщен, но жена, прельстившись, впала в преступление» (1 Тим. 2, 14). О, многообразное заблуждение мира сего[201]. Но ведь все эти случаи женского пресвитерства и епископства были не в Церкви, а у квинтиллиан, одной из отраслей раскола монтанистов[202]. Приводя, при рассуждении о епископской власти в Церкви, пример из действий раскольников, проф. А. Бриллиантов допускает явную погрешность. Но он погрешает вдвойне, ибо Коллуфа, который совершал рукоположения, он принимает за обычного приходского пресвитера.

Некоторый свет на историю с Коллуфом проливает послание Александра, епископа Александрийского, от 321 года ко всем восточным епископам и, в частности, к соименному ему Александру, епископу Константинопольскому. Начальные слова этого послания имеют в виду именно Коллуфа. «Воля беспокойных людей властолюбивая и сребролюбивая,— писал Александр,— обыкновенно наветует на епархии, кажущиеся большими, и под разными предлогами нападает на церковное их благочиние. Возбуждаемые действующим в них диаволом к предположенному удовольствию, они теряют всякое чувство благоговения и попирают страх суда Божия. Страдая от них, я признал необходимым известить ваше добротолюбие, чтобы вы остерегались их... Вот именно Арий и Ахилла недавно задумали дружно подражать любоначалию Коллуфа и простерлись еще гораздо далее его, потому что Коллуф, который и сам обвиняет их, по крайней мере, имел некоторый повод к лукавому предприятию; а они, увидя его христопродажничество, даже не захотели оставаться под властию Церкви, но, построив себе разбойнические вертепы, непрестанно днем и ночью собираются в них и вымышляют клеветы на Христа и на нас»[203]. Из приведенных слов Александра видно, что Константинопольскому и прочим восточным епископам он писал о Коллуфе еще *раньше особое послание, в коем давались полные сведения о любо*началии и христопродажничестве Коллуфа. В данном же послании по делу Ария и Ахиллы Александр упоминает о Коллуфе, как личности уже известной и в Константинополе, и на всем Востоке. К сожалению,

первое послание Александра о Коллуфе не сохранилось до нашего времени, и мы можем восстановить истину лишь по тем намекам, какие находим в сохранившемся (втором) послании Александра и в докладе мареотского духовенства, поданном в 335 году египетскому епарху Флавию Филагрию и другим сановникам по делу об Исхире. На основании приведенных слов из послания Александра нужно думать, что последовательность событий в Александрии была такая: Арий, ставший в оппозицию Александру, проповедует учение несогласное с кафолическим; Александр в 318 году созывает съезд духовенства городского и мареотского и обличает Ария, причем Коллуф принимает деятельное участие в этом обличении Ария; но вскоре затем Коллуф по каким-то причинам отпадает от Александра, о чем последний ставит в известность весь православный Восток; вслед за Коллуфом окончательно отделяются от Александра Арий и Ахилла, устраивая свои еретические собрания уже не в Бавкалийском храме, а в каких-то особых помещениях, названных Александром «разбойническими вертепами».

Уже одно то обстоятельство, что с личностью и деяниями Коллуфа епископ Александр нашел нужным ознакомить всех восточных епископов, в том числе и константинопольского, показывает, что речь шла не о простом приходском пресвитере, с которым Александр управился бы при помощи своего епархиального пресвитерия. Самый тон второго послания Александра с намеками на Коллуфа и с напоминанием о его христопродажничестве свидетельствует, что Александр говорит не о пресвитере, служащем в приходе, а о таком лице, которое вторглось в епархию Александра, считая ее большою, по своей беспокойной, властолюбивой и сребролюбивой воле предъявляло свои права на положение, равное положению самого Александра. Это лицо проявило в Александрии свое «любоначалие», т. е. заняло какое-то начальственное положение, что обыкновенному пресвитеру, конечно, сделать не удалось бы. Значит, в Александрии нашлись такие сторонники Коллуфа, для которых его права на начальственное положение были несомненными или, по крайней мере, достаточно обоснованными. Да и сам Александр, обвиняющий Коллуфа в таком тяжком преступлении, как «христопродажничество», относится к нему несколько иначе, чем к Арию и Ахилле. Арий был пресвитер, Ахилла — диакон. Тяжесть их еретических заблуждений усугублялась еще и преступлением против своего епископа, тем, что они, будучи по своему иерархическому положению лицами, подчиненными Александру, отделились от него и самовольно стали устраивать особые собрания в своих «разбойничьих вертепах». Между тем, Коллуф «к своему лукавому предприятию», т. е. к занятию начальственного положения и к совершению рукоположений, «по крайней мере, имел некоторый повод». О чем говорит здесь Александр, считающий за Коллуфом все-таки какие-то права, хотя и сомнительные? Ответ на это дают опять-таки своими намеками мареотские пресвитеры и диаконы, говоря в своем докладе, что Исхир «именует себя пресвитером, тогда как он не пресвитер, потому что поставлен был Коллуфом пресвитером, который присвоял себе епископство и которому впоследствии на общем соборе Осием и бывшими с ним епископами повелено быть пресвитером, как был и прежде; а вследствие сего и все поставленные Коллуфом возвратились в тот же сан, в каком были

они прежде, почему и самый Исхир оказался мирянином»[204]. Эти слова мареотских пресвитеров, при всей их краткости, проливают очень большой свет на всё дело Коллуфа. Коллуф «присвоил себе епископство». Подобное выражение в древней литературе не единственное. Несторий, например, одно из писем к папе Целестину начинает такими словами: «Часто я писал к твоему благочестию о Юлиане, Оронте и о других, присвояющих себе сан епископов, которые, часто получая доступ к благочестивейшему и августейшему императору, ищут у него защиты, и пред нами постоянно жалуются, что они в век Православия изгнаны из областей Запада, как неправославные»[205]. Между тем эти Юлиан, Оронт и другие, т. е. Флор и Фабий, присвоявшие себе епископство, были действительные епископы, только подпавшие под суд римского папы Целестина. Здесь мы находим ключ к правильному уразумению действительного положения Коллуфа в Александрии. Из свидетельства мареотского духовенства видно, что Коллуф действовал в Александрии не по сознанию своих пресвитерских прав, а по силе своего епископства, которое он «присвоил себе», т. е. получил неканоническим путем при наличии в Александрии законного епископа. При папе Александре он был в Александрии антипапой, подобно тому, как и в Риме были антипапы: при Каллисте — Ипполит, при Корнилии — Новациан, позже при Либерии — Феликс, при Дамасе — Урсин. В 324 году в Александрию прибыл, по указу императора Константина Великого, кордубский епископ Осий для прекращения там церковных нестроений. Очень может быть, что приезд Осия в Египет состоялся по желанию и просьбе самого Александра. Ничего невероятного нет в сообщении Филосторгия о том, что Александр, озабоченный церковными смутами в своей епархии, предпринимал «еще до Никейского Собора» поездку в Никомидию (очевидно, к царскому двору) и имел там встречу «с Осием Кордубским и бывшими с ним епископами». Взаимная беседа между епископами утвердила всех их в единомыслии касательно ереси Ария[206]. Здесь-то, в Никомидии, Александр и мог просить Осия, чтобы тот для оказания ему помощи прибыл в Александрию. Приехавший сюда Осий созвал собор египетских епископов, и на этом соборе, между прочим, было рассмотрено дело и Коллуфа. Собор, под председательством Осия, судит Коллуфа не как пресвитера, а как незаконного епископа. Если бы отцы собора смотрели на Коллуфа, как на простого пресвитера, они безусловно лишили бы его за его неслыханные деяния пресвитерского сана, но они поступают иначе: они отвергают его епископский сан и возвращают его в пресвитерское достоинство, в коем он был и прежде, т. е. сделали то самое, что предусматривало 18-е правило Анкирского Собора, что потом на 1-м Вселенском Соборе, под председательством того же Осия, применено было к новацианским епископам, что сделал с двумя епископами в 449 году беритский митрополит Евстафий и с некоторыми из своих епископов во второй четверти VI века несторианский католикос Ава. Ближайшим же образом Осий, как западный епископ, руководился, конечно, отношением Римской Церкви к такому антипапе, каким был там некогда св. Ипполит. Мы уже знаем (гл. VI, § 3), что Ипполит, бывший в Риме антиканоническим епископом, не признавался у православных за епископа ни при Каллисте, ни при последующих папах — Урбане и Понтиане, а считался только за пресвитера, каким он был и прежде. Когда смута, вносившаяся в жизнь

Рима представителями двух церковных течений — папой Понтианом и антипапой Ипполитом, обратила на себя внимание даже языческого правительства и оба они подверглись наказанию, то автор древнего (от 354 года) либерианского каталога римских пап записал об этом событии под 235 годом в таких словах: «В это время Понтиан епископ и Ипполит пресвитер отправлены были в ссылку в Сардинию, как губительный (nociva) остров, в консульство Севера и Квинтиана». Подобным образом сообщает и Liber Pontificalis («Папская книга»): «В то же время Понтиан епископ и Ипполит пресвитер Александром были отправлены в ссылку на остров Сардинию Буцину, в консульство Севера и Квинтиана»[207]. Вот точно такую же точку зрения установил и на Коллуфа прибывший в Александрию епископ Осий: Коллуф — александрийский антипапа и неканонический епископ; он может быть принят в общение с Церковью, если прекратит свою мятежную деятельность и оставит свое незаконное епископство, пресвитерского сана он не лишается и может сохранить его за собой до смерти. Мареотские пресвитеры и диаконы дают намек на то, что Коллуф и его ставленники подчинились соборному определению. Коллуф смирился, ограничился попрежнему «пресвитерской честью» и подчинился единому законному епископу Александру. За ним последовали и его ставленники, возвратившись в пресвитерское звание,— но не все, так как раскол продолжал существовать еще и в 335 году; были, значит, и такие лица среди коллуфовых ставленников, кои не хотели считать себя мирянами. Что дело с Коллуфом на поместном Александрийском соборе 324 года было улажено, видно из того, что в следующем году на 1-м Вселенском Соборе вопрос о Коллуфе совсем не поднимался, в дальнейшем выступали против Александра и Афанасия только коллуфиане, а не сам Коллуф. Собор 340 года называл его уже умершим. Но, кажется, он умер еще при епископе Александре, вскоре по воссоединении своем с Церковью.

От кого мог принять Коллуф незаконное рукоположение в епископский сан? Конечно, не от тех епископов, которые осудили его. Раздаятелем незаконных хиротоний в то время в Египте был один: ликопольский епископ Мелит (Мелетий). Епифаний Кипрский сообщает, что «этот самый Мелит, когда был в Александрии и жил там, имея особые собрания с своими, схватил и представил к Александру Ария, так как огласилось, что он в толкованиях своих вышел за пределы веры»[208]. Такое странное сообщение св. Епифаний дал только потому, что в вопросе о мелитианах он пользовался мелитианскими источниками, естественно рисовавшими Мелита в ореоле борца за правое учение. Но очень может быть, что кое-что в этом сообщении недалеко от истины. О прибытии Мелита в Александрию еще в дни св. Петра определенно говорят Веронские документы. А что пребывание Мелита в Александрии было не кратковременным, подтверждается существованием у него там особого клира, о коем св. Афанасий Великий писал: «А в александрийском клире состояли у него: Аполлоний пресвитер, Ириней пресвитер, Диоскор пресвитер, Тиранн пресвитер; диаконы: Тимофей диакон, Антиной диакон, Ифестион диакон; Макарий пресвитер в воинском стане[209]. Нет оснований отрицать и то, что он следил за деятельностью Ария, тем более, что, по коптским источникам, Арий первоначально был мелитианином. Да и по Веронским документам первыми сторонниками Мелита в Александрии были какие-то Арий и Исидор. Если же в дни

Александра Мелит продолжал иметь пребывание в Александрии, то нет ничего невозможного, что с ним познакомился, и чрез этого-то Коллуфа Мелит и внушил Александру следить за идейным направлением Ария. Но, став в близкие отношения к Мелиту, Коллуф не удержался от соблазна получить от него епископскую хиротонию.

Так ли это на самом деле? Мы уже говорили, что среди православных деятелей в Египте до эпохи Александра был известен только один Коллуф — мученик и диакон. После Александра не было ни одного Коллуфа. Этого имени мы не встречаем ни в каких подписях, ни в каких повествованиях. При св. Афанасии мы видим подписи александрийских и мареотских пресвитеров и диаконов, и среди них нет имени Коллуфа. Под определениями Сардикийского (Сердикского) собора 343 года подписались 94 египетских епископа, и среди них не было ни одного Коллуфа. На 3-м Вселенском Соборе 431 года вместе с св. Кириллом Александрийским присутствовали 46 египетских епископов, и ни один из них не именовался Коллуфом. Совсем не то видим среди епископов, поставленных Мелитом. Св. Афанасий Великий сохранил нам очень любопытный документ. Это:

Список, поданный Мелитом епископу Александру.

Я, Мелит — епископ в Ликополе; Луций — в Антиное; Фасилий — в Гермополе (Великом); Ахиллес — в Кусаре; Аммоний — в Диосполе (Фивах).

В Птолемаиде: Пахим — в Тентирах.

В Максианопольском округе: Феодор — в Конто.

В Фиваиде: Калис — в Гермонтисе; Коллуф — в Верхнем Кинополе; Пелагий — в Оксиринхе; Петр — в (Верхней) Ираклее; Феона — в Нилополе; Исаак — в Летополе; Ираклий — в Ниципуле; Исаак — в Клеопатриде; Мелас — в Арсиноите.

В Илиопольском округе: Амос — в Леонтополе; Исион — в Атрибисе.

В Фарбетском округе: Арпократион — в Бубасте; Моисей — в Факузе; Каллиник — в Пелузии; Евдемон — в Танисе; Ефрем — в Тмуисе.

В Саисе: Гермеон — в (Нижнем) Кинополе и Бузирисе; Сотерих — в Себенните; Пининуф — в Фтенетии; Кроний — в Метелисе; Агафаммон — в округе александрийском.

В Мемфисе — Иоанн, которому повелено царем (Константином Великим) быть при архиепископе (т. е. при Александре) [210].

Итак, среди епископов, рукоположенных Мелитом в разные египетские города, был Коллуф — в Верхнем Кинополе. Новое ли это лицо, или это все тот же создатель «коллуфианского движения»? Безусловно, одно и то же лицо. Приведенный список был подан Мелитом епископу Александру после Вселенского Собора, когда Коллуф, подчинившись определению еще Поместного собора, считался у православных по-прежнему пресвитером. Но, несмотря на это, Мелит дает все-таки полный список всех своих епископов, продолжая считать в ряду их и Коллуфа, тем более, что список этот был подан тогда, когда и сам Мелит присоединился к Церкви, подчинившись решению о нем Вселенского Собора, о чем св. Афанасий писал так: «Когда принят был Мелит (Мелетий), — лучше бы не быть сему! — блаженной памяти Александр, зная его коварство, вытребовал у него список как епископов, какие, по его словам, были у него в Египте, так и пресвитеров и

диаконов»[211]. Присоединившийся к Церкви, Мелит не мог исключить из своего списка епископа Коллуфа, который, хотя и ранее его воссоединился с Церковью, был все-таки его ставленником, назначенным в Верхний Кинополь. Верхний Кинополь находился если не в далеком, то и не в близком расстоянии от Александрии: от последней до него было около 250 верст. Кинополь — город по древнеегипетскому делению фиваидский, в византийский период отнесенный к Аркадии. Но именно это-то обстоятельство, т. е. рукоположение Мелитом александрийского пресвитера в чуждый ему город, уясняет многое в темной истории Коллуфа. Мелит, пытавшийся создать в Египте свою иерархию, мог распространять свое влияние по всей стране не иначе, как через назначение и посылку в тот или иной город своего епископа. Думать, что Мелит рукополагал в епископы лиц, избранных в том или ином городе народом и клириками, нельзя, так как везде были православные епископы, за которыми шли и клирики, и народ. Мелит мог только присылать рукоположенных им епископов в качестве своих агентов и пропагандистов нового дела. Поэтому ничего удивительного не может быть в том, что александрийский пресвитер Коллуф рукополагается им в епископы сравнительно отдаленного Верхнего Кинополя. Мы уже знаем, что тогда и в Православной Церкви, как это видно из 18-го правила Анкирского Собора, некоторыми властолюбивыми епископами влиятельных епархий стали рукополагаться на вакантные кафедры епископы не по народному избранию, а по усмотрению и назначению самих этих властолюбивых иерархов. Но назначенный Мелитом в Верхний Кинополь Коллуф или не был там принят и принужден был возвратиться в Александрию, или же и совсем туда не ездил. Во всяком случае, получив от Мелита рукоположение, он не остался у него в подчинении, а отделился от него, что явствует из самого существования секты коллуфиан отдельно от мелитиан. Но тот факт, что Коллуф принял рукоположение от Мелита, объясняет особенную близость коллуфиан к мелитианам и их совместную работу против православных. Оставшись вопреки намерениям и желаниям самого Мелита в Александрии и, несомненно, приняв на себя титул «епископа александрийского», Коллуф привлек на свою сторону некоторых клириков и мирян и приступил к рукоположениям. Почва для такой работы давно уже была готова: епископ Александр среди городского духовенства не пользовался популярностью и авторитетом. Возможно, что Коллуф, по получении от Мелита рукоположения, даже был избран частью александрийского клира и населения в александрийского епископа, в противовес Александру. Вот почему последний, с одной стороны, счел нужным разослать о Коллуфе послания ко всем митрополитам Востока, а с другой — в дальнейшем послании находил некоторое извинение Коллуфу, говоря, что он «по крайней мере имел некоторый повод к лукавому своему предприятию». В числе рукоположенных Коллуфом пресвитеров был и Исхир, клеветавший на св. Афанасия. Но мятежная деятельность Коллуфа продолжалась, по-видимому, не более пяти лет. Отделившийся от Мелита и непризнанный православным епископатом Египта, он потерял под собой почву и кончил тем, что подчинился решению о нем епископского собора 324 года. Очевидно, Осий Кордубский сумел на него повлиять. «Коллуф умер пресвитером».

Из представленного нами очерка можно видеть, что в сущности ни-

какого «коллуфианского движения», признававшего за пресвитерами право совершения рукоположений, не было. Был александрийский антипапа Коллуф и несколько его ставленников, со смертью которых кончился и раскол, и «движение» может быть рассматриваемо как один незначительный эпизод из истории мелитианского раскола в Египте.

Виновником этого раскола был епископ г. Ликополя в Первой Фиваиде (с. ш. 27°9′, в. д. Гр. 31° 5′, в 470 верстах от Александрии), Мелит (Melytos), обычно называемый эллинизированным именем Мелетия, что, конечно, неправильно, так как и сами греки умели отличать это египетское имя от своего греческого, и кроме того ликопольский епископ был не единственным носителем этого имени: преподобный Кирилл Скифопольский, например, в составленном им жизнеописании преподобного Саввы Иерусалимского сообщает, что сей последний, «лежа на одре в своей небольшой башне, в начале месяца декабря, призвал к себе отцов лавры (и) поставил им игуменом некоего Мелита, родом беритянина»[212]. О начале раскола и о личности самого ликопольского епископа древность дает нам три различных источника, которые согласить между собою нет возможности. Этими источниками являются: св. Афанасий Великий, св. Епифаний Кипрский и Веронские документы (в древнелатинском переводе), открытые в 1738 году Сципионом Маффеи. Менее всего заслуживает доверия св. Епифаний, как пользовавшийся пристрастными записками какого-то мелитианина. По сообщению Епифания, раскол возник будто бы на почве обычного в то время спора об отношении к «падшим» во время гонения. На этой почве уже возникали расколы монтанистов, Ипполита, Новациана, донатистов и др., требовавших сурового отношения к падшим в противовес истинной Церкви, всегда шедшей по линии любви и снисхождения. По словам Епифания, Мелит во время диоклитианова гонения настаивал на том, чтобы падших не допускать к покаянию до наступления мирных времен, тогда как св. Петр принимал кающихся в церковное общение. Это будто бы и послужило причиной разлада между Мелитом и Петром, и последователи первого перестали иметь общение с последователями второго. Последователи Петра именовались по древнему обычаю «кафолическою церковию», а сторонники Мелита называли себя «церковию мучеников»[213].

Но св. Афанасий, который имел непосредственно дело с Мелитом, пишет об этом создателе «церкви мучеников» совсем иное. «У нас,— говорит он,— до гонения епископом был Петр, который во время гонения скончался мученически. Он на общем соборе епископов низложил Мелита, называвшегося «египетским» епископом, обличенного в разных беззакониях и даже жертвоприношении идолам. Но Мелит ни к другому собору не прибегал, ни старался оправдаться перед бывшими после Петра епископами, а произвел раскол, и держащиеся его стороны доныне, вместо христиан, именуются мелитианами»[214].

По Веронским же документам, с коими мы уже знакомы, Мелит начал свою антиканоническую деятельность независимо от вопроса об отношении к падшим, в то тяжелое для египетской Церкви время, когда целый ряд епископов за имя Христово был заточен в тюрьму, и незаконные рукоположения Мелит стал совершать именно в епархиях епископов-исповедников, а затем прибыл в Александрию и стал беззаконничать в собственной парикии александрийского епископа Петра.

Ниоткуда не видно, чтобы в своей беззаконной деятельности Мелит руководился какой-либо высокой идеей. Это был просто человек, охваченный духом ненасытного властолюбия. Писатели, искавшие в мятежной деятельности Мелита высокую идею, пытались выставить его борцом за автокефалию Фиваиды. Но это предположение мгновенно же разлетается, как дым, при простом взгляде на список его ставленников. Борцу за фиваидскую автокефалию незачем ставить епископов в Себенните, лежавшем на берегу Средиземного моря, а также иметь свой клир в самой Александрии.

Осужденный в 306 году собором египетских епископов, под председательством св. Петра, Мелит, по словам св. Афанасия, не стал апеллировать ни к какому другому собору, а просто, не обращая ни на что внимания, продолжал делать свое мятежное дело. 1-й Вселенский Собор, осудив Ария и его единомышленников, коснулся и мелитианского раскола. Чтобы воссоединить раскольников с Церковью, Собор счел за благо оказать им снисхождение. Постановление Никейского Собора относительно мелитиан заслуживает серьезного внимания. Текст этого постановления, включенного в особое соборное послание, таков:

«Собор определил оказать Мелиту более (чем Арию) человеколюбия, хотя он, судя строго, не стоил никакого снисхождения. Он остается в своем городе, но отнюдь не имеет права ни избирать, ни рукополагать, и по этому поводу не должен являться ни в селении, ни в городе, а только сохранять одно имя своего достоинства. Поставленные же им и получившие утверждение от лучшей руки принимаются в общение с тем, чтобы они, сохраняя свое достоинство и служение, занимали непременно второе место после всех лиц, которые поставлены в каждой парикии и церкви и назначены почтеннейшим сослужителем нашим Александром. Они не имеют права ни избирать того, кто им угоден, ни предлагать имена, ни делать что-либо без согласия епископа кафолической Церкви, управляемой Александром. Напротив, по благодати Божией и вашим молитвам, не обличенные ни в каком расколе и живущие в недре кафолической Церкви неукоризненно могут и избирать, и предлагать имена лиц, достойных клира, и делать все, согласное с законом и церковным уставом. Если же кому-либо из священнослужителей придется окончить жизнь, то в служение, вместо умершего, допускать недавно присоединенных, только бы они являлись достойными и избраны были народом, с согласия на то и утверждения александрийского епископа. Это позволено и всем прочим. Но в отношении к лицу Мелита, ради прежних его беспорядков, ради безрассудного и упорного его нрава, мнение не таково: ему, как человеку, могущему снова произвести те же самые беспорядки, не дано никакого права и никакой власти»[215].

Это соборное определение уясняет отношение древних никейских отцов к четырем группам священнослужителей.

Прежде всего, строго православные священнослужители, не запятнавшие себя никакими раскольническими поползновениями, являются в недрах Церкви ее полноправными членами, ни в чем не ограниченными. Они имеют право «избирать», т. е. участвовать в выборах епископа и клириков, «предлагать имена» лиц, достойных служения в клире, т. е. выдвигать своих кандидатов, и делать все, что согласно с церковными правилами и установлениями.

Затем определяется отношение Церкви к Мелиту. Он — епископ, принявший законным образом правильное рукоположение от православных епископов. Ему оказывает Церковь снисхождение. Он признается носителем сана и имени епископа, но ограничивается в своих правах, как виновник раскола и как неспокойный человек, на которого надеяться нельзя. Он лишается права избирать епископов и клириков и совершать рукоположения, почему и должен безвыездно проживать в своем городе — Ликополе. Как известно, Мелит сначала подчинился этому соборному определению и епископом Александром был принят в церковное общение. Но недаром св. Афанасий восклицал: «лучше бы не быть сему», недаром и отцы Никейского Собора прозорливо называли Мелита «человеком, могущим снова произвести те же самые беспорядки». Не прошло, по словам св. Афанасия, и пяти месяцев со дня смерти епископа Александра († 17 апреля 328 года), как Мелит возобновил свою раскольническую деятельность[216]. Мелитианский раскол волновал Александрийскую Церковь в течение всего долголетнего епископства св. Афанасия и продолжал затем существовать целые столетия. Конец ему положили монофизиты в половине VIII века. Севир ибну-ль Мукаффа, со слов коптского писателя Иоанна диакона, сообщает, что монофизитский патриарх Хаил I (Михаил), управлявший в Александрии с 742 по 766 годы, после неудачных увещаний мелитиан, сохранившихся еще в арсинойском номе, принять монофизитство, обратился к Богу с молитвой об их истреблении. И они, действительно, все погибли (т. е. были перебиты монофизитами) в числе трех тысяч человек, за исключением лишь десятерых, которые не подражали злым делам прочих (т. е. согласились быть монофизитами)[217].

Далее устанавливается отношение к лицам, получившим рукоположение от Мелита. Ставленники Мелита в случае возвращения их в Православие «сохраняют свое достоинство и служение», т. е. бывший мелитианский епископ делается и в Православной Церкви епископом, а пресвитер или диакон — пресвитером или диаконом. Но они ограничиваются в своих правах: ни епископ, ни пресвитер, получившие рукоположение от Мелита и возвратившиеся потом в Церковь, не имеют права ни избирать в епископы или в клир нравящихся им лиц, ни выставлять своих кандидатов на церковные должности, ни вообще участвовать в текущих делах епархии без ведома местного православного епископа. Их жизнь и поведение отдаются под надзор этого епископа, в епархии коего они должны быть священнослужителями как бы сверхштатными. Обращенный из мелитианского раскола епископ занимает второе место после православного епископа, также пресвитер и диакон — после православных пресвитеров и диаконов; им не принадлежит право участия в делах управления; православный епископ своей власти и своих прав с ними не разделяет. Как запасные, они могут, по смерти православного священнослужителя, занять положение штатного и полномочного клирика: епископ — занять овдовевшую кафедру, пресвитер или диакон — соответствующее их сану освободившееся место. Но для этого они должны зарекомендовать себя добрым поведением, должны получить избрание от народа, а затем и утверждение от александрийского епископа. Но самое главное в соборном определении относительно лиц, рукоположенных Мелитом, заключается в том, что они принимаются в общение с Церковью, лишь получив утверждение от «лучшей

руки». Ясное дело, что Церковь, принимая к себе кающихся епископов и клириков, поставленных Мелитом, делала их у себя епископами и священнослужителями только по своей снисходительности и милосердию к ним, а вовсе не потому, что считала рукоположения, совершенные Мелитом, действительными. Она делала их у себя епископами, пресвитерами и диаконами не в силу рукоположения их осужденным и низложенным Мелитом, а в силу того, что они получали утверждение от руки лучшей, чем Мелитова, и только после какого-то действия этой лучшей руки. Лучшая рука — безусловно, рука православного александрийского епископа. Но что делала над Мелитовыми ставленниками лучшая рука,— это вопрос спорный. Известный сербский канонист Никодим, епископ Далматинский, так излагает это соборное определение: «Что касается лиц, рукоположенных Мелитом, то Собор постановил совершать над ними молитвою особый церковный обряд, после которого они допускались служить в клире»[218]. За полным отсутствием древних материалов, которые бы служили истолкованием приведенного соборного определения, трудно сказать, насколько прав епископ Никодим с своим предположением об особом церковном обряде. Другие авторитетные лица держатся на этот счет иного мнения. «Никак нельзя отрицать,— говорит проф. В. Болотов,— и той возможности, что в этих случаях александрийский архиепископ рукополагал их вновь»[219]. Так именно и смотрит известный французский церковный историк, священник (ранее аббат) Вл. Геттэ. Определение Никейского Собора он понимает в том смысле, что мелитианские епископы принимаются в церковное общение «после совершения над ними рукоположения более правильного»[220]. Такого же взгляда держались и те профессора Петербургской и Казанской духовных академий, которые переводили это соборное определение на русский язык. В своих переводах они загадочное выражение подлинника: «получившие утверждение от лучшей руки» передавали такими словами: «утвержденные таинственным рукоположением»[221]. Следовательно, по их мнению, Собор смотрел на мелитовы рукоположения, как на не имеющие силы церковного таинства, и если, ради церковного мира и скорейшего искоренения раскола, мелитовым епископам оказывалось снисхождение, то только в той форме, что они считались лишь кандидатами на получение таинственного рукоположения. Справедливость этого объяснения подтверждается и отношением Никейского Собора к четвертой группе священнослужителей.

Это — группа пресвитеров и диаконов, рукоположенных не самим Мелитом, а его епископами. Собор о них совершенно молчит, и епископ Александр, приводя в исполнение соборное определение, затребовал от Мелита списки только тех епископов, пресвитеров и диаконов, которые рукоположены непосредственно им самим, нисколько не интересуясь лицами, коих рукоположили поставленные Мелитом епископы. Чем объяснить это обстоятельство? Ужели здесь было простое упущение и недосмотр как со стороны отцов Вселенского Собора, так и со стороны александрийского епископа Александра? Конечно, нет. Тут причина очень ясная. Отцам Собора не было никакой нужды знать, сколько, кого именно и в какие степени рукоположили эти мелитианские епископы. Все ставленники этих последних, как и ставленники александрийского антипапы Коллуфа, не считались священнослужителями, а рассматривались только в качестве мирян. А это отношение Собора к ли-

цам, рукоположенным мелитианскими епископами, удостоверяет, что и самих этих епископов Вселенский Собор рассматривал так же, как рассматривал и Коллуфа Александрийский Собор 324 года. Они имеют только ту степень священства, какую получили в Православной Церкви до своего отпадения в мелитианский раскол. Коллуф, раньше всех их возвратившийся в лоно Церкви, принят был в прежнем сане пресвитера. Но это был единичный случай возвращения в Православие. Когда же ожидалось общее воссоединение всех мелитиан, то Вселенский Собор признал за полезное принять ставленников Мелита не только в качестве носителей полученного ими в Церкви сана пресвитера или диакона, но и считать их кандидатами даже в недрах Церкви на тот высший сан, какой они получили от руки Мелита. Но кандидат в епископы еще не епископ, и потому совершенные им в расколе рукоположения недействительны и рукоположенные им лица — не священнослужители, и сам он нуждается в хиротонии от лучшей руки[222].

Заканчивая свою речь по поводу так называемого «коллуфианского движения», мы воспроизведем вкратце результаты наших исторических изысканий:

1) Никакого коллуфианского движения в том смысле, в каком понимают его протестанты, т. е. в смысле борьбы пресвитеров за свои ординационные права, никогда не было;

2) самая кратковременность существования коллуфиан показывает, что коллуфианские пресвитеры не признавали за собой права рукополагать священных лиц и, следовательно, не находили способов продлить существование своего общества;

3) Коллуф, давший свое имя кратковременным раскольникам, совершал рукоположения не по сознанию своих пресвитерских прав, а по силе своего епископства, полученного неканоническим путем;

4) он был епископ, рукоположенный Мелитом в фиваидский город Верхний Кинополь, но оставшийся в Александрии на положении антипапы;

5) Мелит же был законно рукоположенный епископ г. Ликополя, но во время Диоклитианова гонения отпавший от общения с Церковью и создавший в Египте свою иерархию;

6) Александрийский поместный Собор 324 года и Вселенский Никейский Собор 325 года не считали рукоположения, совершенные Мелитом, действительными, и потому Коллуф в 324 году был принят в церковное общение в своем прежнем пресвитерском сане, но остальных епископов, рукоположенных Мелитом, 1-й Вселенский Собор, во имя мира и в целях скорейшего искоренения раскола, признал возможным принимать в архиерейском сане, чрез «утверждение их лучшей рукой»;

7) ставленники же Коллуфа и прочих мелитианских епископов, как рукоположенные недействительными епископами, принимались в церковное общение только на положении мирян.

§ 18. Пафнутий и Даниил

Настаивая на том ложном уверении, что древним пресвитерам принадлежало право совершать рукоположения, протестантские богословы указывают на египетского авву Пафнутия, который будто бы использовал это свое пресвитерское право, рукоположив ученика своего Даниила

сначала в сан диакона, а потом и в пресвитера. Тенденциозное и заведомо ложное истолкование протестантами сказания о Пафнутии и Даниле вполне понятно. Но когда говорят в протестантском духе о Пафнутии и Даниле наши русские духовные писатели, то это уже непонятно. В нашей русской литературе об этих египетских подвижниках бросил несколько легкомысленных слов известный проф. А. П. Лебедев, писатель очень плодовитый, хорошо знавший труды немецких церковных историков, но редко заглядывавший в исторические первоисточники. Одной из его писательских слабостей было желание удивлять православных читателей якобы научными новинками, заимствуемыми без всякой критики из тенденциозных протестантских сочинений. В своей известной книге «Духовенство Древней Вселенской Церкви» он собрал целый ряд таких мнимых новинок, представляющих собою просто протестантские истолкования общеизвестных церковноисторических фактов. Все они были уже нами в своем месте разобраны (гл. IV, § 2; гл. V, § 3; гл. VI, § 1). Среди этих тенденциозных и извращенных рассказов читаем у него и следующий: «Известны также случаи, когда пресвитер, ввиду тесных обстоятельств, посвящает другого человека в пресвитеры. Так, Кассиан Римлянин рассказывает, что пресвитер Пафнутий, находясь в Скитской пустыне, где поблизости нельзя было найти епископа, посвятил одного монаха, по имени Даниил, сначала в диакона, а потом и во пресвитера, желая иметь его своим преемником по должности»[223]. Итак, ссылка делается на Кассиана Римлянина, человека не только честного и правдивого, но и мужа высокой духовной жизни, которого ценил и Иоанн Златоуст, и многие епископы Запада. В той Скитской пустыне, о коей идет речь, преподобный Кассиан вместе с другом своим Германом был около 390—392 годов. Рассказ же о Пафнутии и Даниле записан им не ранее 420 года, когда он уже жительствовал в г. Массилии (Марселе) и приобрел себе славу основателя там двух монастырей — мужского и женского, по правилам палестинских и египетских общежительных монастырей. Рассказ этот находится в труде преп. Кассиана, носящем заглавие: «Собрание 24 собеседований». Собрание состоит из трех частей: собеседования подвижников скитских (1—10 собесед.), фиваидских (11—17) и нижнеегипетских (18—24). Сведения о Пафнутии и Даниле даются в первой части, «содержащей десять первых собеседований отцов, пребывавших в Скитской пустыне». Посмотрим, насколько добросовестно относятся тенденциозные писатели к сообщению преподобного Иоанна Кассиана. Вот что буквально пишет преподобный Кассиан, приступая к изложению четвертого собеседования, ведущегося скитским подвижником Даниилом «О борьбе плоти и духа»:

«Между прочими мужами, исполненными христианской мудрости, узрели мы также авву Даниила, который, будучи бесспорно равен обитавшим в Скитской пустыне во всяком роде добродетели, особенно украшался даром необычайного смирения и который за чистоту и кротость свою блаженным Пафнутием, пресвитером той пустыни, удостоен был (est praelatus) диаконского служения, несмотря на то, что возрастом был моложе других. Блаженный Пафнутий так восхищался его добродетелями, что признал его равным себе по подвижнической жизни и благодати и поспешил сравнять с собою и по сану священства. Мало того: не терпя долее видеть его в низшем служении и желая оста-

вить после себя достойнейшего преемника, он, еще при жизни своей, возвысил (provexit) его до чести пресвитерства. Однако тот, не изменяя своего прежнего смиренного нрава, никогда в присутствии его не позволял себе совершать что-либо принадлежащее высшему чину, но каждый раз, когда авва Пафнутий возносил духовную жертву, он, несмотря на высшую должность, оставался в услужении как диакон. Впрочем, блаженного Пафнутия, этого столь высокого и славного мужа, во многих случаях проявлявшего дар предведения, такая надежда преемства и избрания обманула. Ибо, спустя немного времени, того, кого готовил в преемники себе, он предпослал к Богу»[224].

В древности ни в ком и никогда это сообщение Кассиана не вызывало никаких недоумений. Каждому православному человеку оно было понятно без всяких комментариев, так как слова преподобного Кассиана — самые обычные на монастырском языке. Не только у древних восточных, но и у наших русских монахов старого времени, когда власть игумена, а в особенности основателя монастыря, почиталась властью божественной, принято было говорить о монастырских священнослужителях и должностных лицах, что одни из них поставлены таким-то игуменом, а остальные — иными. Всякий понимал, что значило это поставление игуменом диакона или пресвитера (иеромонаха). Это обычное у монахов выражение понятно и теперь всякому православному человеку: оно означает, что игумен избрал, благословил и с своим ходатайством отправил того или иного монаха к епископу за рукоположением.

Что до западной реформации сообщение Кассиана не вызывало недоумений протестантского свойства, это видно из комментария Аларда (Аляра) Газского на творения преподобного Иоанна Кассиана. Вот что читаем мы у этого комментатора относительно Пафнутия и Даниила: «Здесь опять упоминание о том Пафнутии, о коем шла речь в предыдущем (т. е. 3-м) собеседовании и часто в других местах. Быть может, кто-нибудь подумает, что он был епископом,— основываясь на последующем сообщении, что Даниила, ведущего настоящее собеседование, он возвысил до диаконского служения, а затем и до священнического сана и чести, ибо рукополагать (ordinare) диаконов и пресвитеров — дело не простого священника, а епископа или папы. Но ведь на самом деле здесь вовсе не говорится, что Пафнутий совершил рукоположение, а только «возвысил» (provexit) того до сана или должности, не через рукоположение (non ordinando), разумеется, или через преподание самих степеней, но через препровождение ставленника к епископам или с рекомендацией им (такового), или же с ходатайством, как обыкновенно игумены и прочие подчиненные епископам настоятели посылают своих благочестивых послушников с рекомендательными грамотами к епископам. Так установил и преп. Венедикт (Нурсийский) в гл. VI Правила: «Если какой игумен нуждается в рукоположении для себя пресвитера или диакона, то пусть изберет из своей братии такого, который был бы достоин проходить священническое служение»[225].

Итак, комментатор не имеет дела ни с какими недоумениями, которые бы возникали когда-нибудь в былые времена. Он только предусмотрительно отклоняет возможность предположения о епископстве Пафнутия, так как в египетских монастырях IV и V веков действительно подвизалось несколько епископов, оставивших свои кафедры и пре-

давшихся пустынному безмолвию. Отклоняя такое предположение, Алард (Аляр) Газский справедливо указывает на то, что Кассиан совсем и не говорит о каком-либо рукоположении, совершенном Пафнутием. Но протестантское движение в Западной Европе, нуждавшееся в подкреплении своих измышлений какими-либо историческими примерами, перетолковало слова преподобного Кассиана на свой лад. Уже не о епископстве Пафнутия стали говорить, а о совершении им рукоположений якобы по праву пресвитерства. Такое извращение слов преподобного Кассиана слишком очевидно. Ведь Кассиан Римлянин, приступая к изложению беседы Даниила «О борьбе плоти и духа», хочет познакомить читателя с нравственным обликом этого пустынного подвижника, с его изумительным смирением, а вовсе не ставит себе задачей показать, как пустынные пресвитеры узурпировали архиерейские прерогативы. Те выражения, какие употребляет Кассиан, явно показывают, что у него никакой мысли не было о совершении Пафнутием рукоположений, и никого ни в какое заблуждение он не намерен был вводить. Постоянно избегая употребления таких терминов, как «рукоположил» (ordinavit), или «посвятил» (consecravit), и допуская лишь выражения: «был удостоен», «возвысил до чести пресвитеров», «поспешил сравнять с собою», Иоанн Кассиан определенно дает понять, что преподобный Пафнутий, оценив добродетели Даниила, принимал только меры к возведению его в священный сан диакона, а потом пресвитера, ходатайствовал о его рукоположении, но отнюдь не сам рукополагал его.

Чтобы видеть еще отчетливее несправедливость протестантского истолкования сообщения преподобного Кассиана Римлянина, нужно знать, кто такой Пафнутий и что такое Скитская пустыня. Об авве Пафнутии мы имеем сведения от того же Кассиана и только от него одного. Вот что пишет он, приступая к изложению третьего собеседования, которое вел сам Пафнутий «О трех отречениях от мира»:

«В лике святых, сиявших как чистейшие звезды в ночи мира сего, блистал светлостью знания наподобие великого светила св. Пафнутий. Он был пресвитером в нашем собрании, т. е. в том, которое находилось в Скитской пустыне. Пребывая здесь, он до последних лет не переменял той келлии, в которой поселился вначале, хотя она отстояла от церкви тысяч на пять (шагов), и, обремененный летами, он не тяготился тем, что на такое расстояние приходил к церкви в каждый субботний и воскресный день, хотя при этом, не желая возвращаться оттуда праздным, возлагал на свои плечи и приносил к келлии сосуд с водой, которой надлежало пользоваться всю неделю. Даже перешедши за девяносто лет, он не разрешал это делать за него младшим. В юности своей он с таким усердием предался правилам общежития, что за короткое время следования им он стяжал сокровище послушания и обогатился познанием всех добродетелей. Когда же, через умерщвление своих желаний под наукою смирения и покорности, он погасил в себе страсти и преуспел во всяких добродетелях, какие требуются и монашеским уставом, и учением древнейших отцов, то, воспламенившись стремлением к высшему совершенству, поспешил проникнуть в сокровеннейшие места пустыни, чтобы здесь, без всякого развлечения общением с людьми, беспрепятственно прилепиться к Господу, нераздельно пребывать с Коим он жаждал, еще находясь среди многолюдного братства. Однако и

здесь по рвению и любви к непрестанному божественному созерцанию он с такою заботливостью избегал взора других, что превзошел в этом всех отшельников; для этого он уходил в более пустынные и неприступные места и скрывался в них долгое время, так что даже и отшельники видели его с трудом и очень редко. И нельзя было не верить, что он наслаждается там ежедневно общением с ангелами»[226].

Постараемся тем сведениям, какие дает преподобный Кассиан о Пафнутии, придать историческую и хронологическую определенность. Известно, что преподобный Кассиан посещал Египет дважды. В первый раз он прибыл туда около 390 года и пробыл в нем шесть лет, посетив почти все египетские монастыри, не исключая и фиваидских. В 397 году он снова возвратился в Египет, но около 400 года он был уже в Константинополе, где св. Иоанн Златоуст рукоположил его в сан диакона, а его друга и спутника — Германа, как старейшего возрастом, в сан пресвитера. Беседу аввы Пафнутия преподобный Кассиан слушал около 392 года. Тогда Пафнутию было уже свыше 90 лет. Отсюда следует, что он родился около 300 года, незадолго до Диоклитианова гонения на христиан и, следовательно, был ровесником другому, более знаменитому скитскому подвижнику — преподобному Макарию Египетскому. Правилам общежития он предался еще в юности своей. Следовательно, удаление его в пустыню надо полагать около времен Никейского Собора, в дни епископа Александра, около 320—325 годов. С 328 по 373 г. в Египте первенствующим епископом, т. е. александрийским папой, был св. Афанасий Великий, от руки которого, несомненно, и получил Пафнутий посвящение, как в диакона, так и в пресвитерский сан. Кассиан ничего не знает о его смерти, тогда как о кончине Даниила он был осведомлен. Следовательно, кончина Даниила последовала около 397 года. Пафнутий же скончался позже, очевидно, имея уже около 100 лет от роду. Когда Кассиан с Германом пребывали в Скитской пустыне, Даниил был уже пресвитером. Время его поставления в пресвитера неизвестно. Но так как самое посвящение его в пресвитера стояло в связи с желанием Пафнутия оставить после себя преемника в монастыре, то можно сказать лишь одно, что Даниил получил сан пресвитера, когда Пафнутий был уже глубоким старцем. Но старость — период длительный. Пафнутий мог желать себе преемника, не только имея 90 лет от роду, т. е. в 390 году, но и будучи еще 70-ти лет, т. е. в 370 году, так как и 70-летний возраст тоже старческий. В 370 году александрийскую кафедру занимал св. Афанасий, а в 390 году — шумно известный Феофил. Но и тот и другой, равно как и те епископы, кои были между ними (Петр II и Тимофей I), находились в постоянных сношениях со всеми египетскими монахами, даже наиболее отдаленными от Александрии — фиваидскими, поощряя и поддерживая их своим вниманием и покровительством. Одновременно с Пафнутием и Даниилом в Скитской пустыне были и другие пресвитеры, например, преподобный Макарий Египетский, о коем Созомен пишет следующее: «Начав вести жизнь любомудренную, он еще в молодых летах так прославился, что монахи называли его юношею-старцем, и сорока лет от роду рукоположен в пресвитера»[227]. Кем рукоположен, Созомен о том умалчивает. Но нет нужды особенно доказывать, что в 340 году это рукоположение мог совершить и св. Афанасий пред своим отбытием в Рим. Кроме того, известно, что преподобный Макарий для той многочисленной бра-

тин, которая находилась под его руководством, устроил в Скитской пустыне четыре храма, и при каждом храме был особый пресвитер. Все они получали рукоположение не от Макария, а лишь по его представлению от епископа. Не мог дерзнуть на неслыханное дело и старец Пафнутий, проходивший свои подвиги «под наукою смирения и покорности». Не могли руководить им в этом церковном преступлении какие-либо властолюбивые и горделивые помыслы: они ему были так же несвойственны, как и ученику его Даниилу, который «никогда в присутствии аввы не позволял себе совершать что-либо принадлежащее высшему чину». Не мог он совершать такое преступление и по невежеству: из его беседы, веденной по просьбе Кассиана и Германа, видно, что это был человек высокого просвещения; он знал наизусть всю Библию, самостоятельно изъяснял ее в духовном смысле, следил за жизнью современных ему подвижников (например, Антония Великого, Моисея Каламского) и умел обращать события из их жизни в назидательные уроки. Служа в одной из скитских церквей много лет пресвитером, он, конечно, не хуже других знал круг пресвитерских прав, и потому присвоить себе право совершения рукоположений в иерархические степени он не мог. Это чувствуют и сознают даже протестанты, а с ними и наш ученый А. П. Лебедев и, в силу этого сознания, они указывают, как на единственную причину необычайных действий аввы Пафнутия, на «тесные обстоятельства», т. е. на отдаленность Скитской пустыни от епископской кафедры. Но не профессору церковной истории говорить так!

Пафнутий и Даниил жили в Египте IV века. Это — не Сибирь XVII или XVIII века, когда на все громадное пространство от Урала до Камчатки был только один архиерей, живший в Тобольске. Однако и в Сибири, когда нужно было ставленнику принять рукоположение, его не стесняли никакие расстояния. Известен случай из сибирской истории начала XVIII века, когда один кандидат в священники из Даурии с приходским приговором пошел пешком рукополагаться в Тобольск за шесть тысяч верст, но, не застав в Тобольске архиерея, отправился за рукоположением к вятскому епископу, еще сделав более тысячи верст. Египет — не Сибирь. Вместе с Фиваидой Египет узкой полосой, не шире 30 верст (за исключением Дельты), тянется по течению Нила от границ Нубии, т. е. приблизительно от 24° 30′ с. ш., до Средиземного моря, в которое впадает Нил приблизительно под 31° 30′ с. ш. Следовательно, Египет и Фиваида, с юга на север захватывая всего лишь семь градусов, занимают протяжение не более 850 верст. Мы знаем, что во всей египетской Церкви в IV веке, в эпоху св. Афанасия было до 120 епископов. Если из этого количества исключить епископов Ливии и Пентаполя, которых было не больше двадцати человек (по «Сведениям Льва и Фотия» — 17, по списку Бингама — 20), то на собственный Египет и Фиваиду останется не менее 100 епископов. А это значит, что в Египте епископы жили друг от друга на расстоянии всего лишь семи (7) и не более десяти (10) верст, т. е. так же, как и ныне русские священники в центральных епархиях. При таких условиях в Египте не могло быть такого пункта, от которого было бы далеко до епископской кафедры.

Правда, Пафнутий и Даниил жили не в населенном и плодородном Египте, а в Скитской (Scythica) пустыне, в местности, благоприятной для подвигов уединения и отшельничества. Но что такое Скитская пу-

стыня, или просто Скит? Мы уже знаем, что окрестности Александрии, лежавшие вне нильской Дельты, к западу от Розетского рукава, составляли Мареотский ном, в церковном отношении подчиненный александрийскому епископу. Юго-западной границей этого нома служило Мареотское озеро. От южного берега этого озера и начиналась Скитская (Скифская) пустыня, заселенная иноками; далее к югу от Скита простирались Келлии, или пустыня Келлий, тоже заполненная монахами, а еще южнее лежала местность постепенно возвышавшаяся, под названием Нитрийской (Нашатырной) горы, где, по свидетельству Палладия Еленопольского, пришедшего сюда в 391 году, было 600 отшельников и 5000 иных подвижников. О расстояниях между этими монашескими пустынными поселениями можно судить по следующему сообщению преподобного Иоанна Кассиана, сделанному им в шестом собеседовании «Об убиении святых»: «Мы (т. е. Кассиан с Германом) пошли к святому Феодору, мужу отличному в деятельной жизни. Он имел жительство в Келлиях, которые находились между Нитрией и Скитом, в пяти тысячах шагов от пустыни Скитской, в которой мы пребывали»[228]. Чтобы представить себе яснее эти расстояния, нужно знать способы измерения расстояния в эпоху греко-римской империи. Расстояния тогда определялись «римскими шагами», греческими «стадиями» и «днями пути». Тысяча (millia) шагов, или римская «миля», равнялась 1 версте 193 саженям. Стадия равнялась 125 римским шагам, так что 8 стадий составляли 1000 шагов, или римскую милю. День пути историки, на основании древних источников, например, «Указателя путей сообщения в провинциях (Римской империи) Антонина Августа» (IV в.) (Itinerarium provinciarum Antonini Augusti), «Христианской топографии» Космы Индикоплевста и др., определяют в 30 тысяч шагов, т. е. в $41^1/_2$ версту. Но с такой скоростью могли путешествовать очень редкие путники; это день пути идеальный. Обычно же на юге день верблюжьего пути определялся как 30 верст, что видно даже и из «Указателя путей сообщения Антонина Августа», где от Александрии до Кесарии Палестинской сухопутьем насчитывается 435 тысяч шагов с 21 остановкой (mansio), или ночлегом, не считая дневных остановок (mutatio) для отдыха и обеда; значит, от Александрии до Кесарии ровно «двадцать дней пути» по 30 верст каждый день: $\frac{435 \cdot (1 \text{ в. } 193 \text{ с.})}{20} = 30$. По сообщению Кассиана, пустыня Келлий от пустыни Нитрийской находилась на расстоянии пяти тысяч шагов, т. е. всего лишь семи верст к северу. Конечно, это расстояние точно никто не измерял. Поэтому Руфин Аквилейский определяет это расстояние в 10 тысяч шагов[229], т. е. почти в 14 верст. Историк же Созомен берет среднюю цифру: 70 стадий[230], т. е. около $11^1/_2$ верст. Как ни разнообразны эти цифры, но они показывают, что между Нитрией и Келлиями расстояние было очень небольшое. Иное расстояние было от Келлий до Скита, лежащего еще далее к северу, т. е. ближе к Александрии. Кассиан определяет это расстояние в 80 тысяч шагов, т. е. несколько более 110 верст. Очень может быть, что или преподобному Кассиану в данном случае изменила память, или он, заблудившись в пустыне, сделал много верст лишних. Руфин же пресвитер определяет даже расстояние от Нитрии до самого Скита только в один день пути[231], т. е. от 30 до 40 верст. Что цифра Руфина ближе к действительности, это видно и из Лавсаика

Палладия Еленопольского, где расстояние от Нитрии до самого Мареотского озера определяется только в «полтора дня пути», т. е. не более 60 верст. Но и Палладий дает сведения несколько странные. «Прожив года полтора в монастырях, около Александрии,— пишет он,— я оттуда пошел в Нитрийскую гору. Между этою горою и Александриею находится озеро, называемое Мариа (Мареот). Оно простирается миль на 70. Переплыв его, через полтора дня пришел я к горе со стороны полуденной»[232]. Но если, направившись в Нитрию с севера, Палладий пришел в нее со стороны южной (полуденной), то, значит, он уклонился от прямого пути, сбился с дороги куда-то в сторону и сделал несколько верст лишних. Следовательно, действительное расстояние между Мареотом и Нитрией было меньше, чем полных «полтора дня пути». Что и Кассиан и Палладий могли заблудиться в пустыне, в этом ничего невероятного нет: Руфин прямо пишет, что не ведет туда (в Нитрию) никакая тропинка, и нет никаких знаков, которые бы указывали путь[233]. Сам Руфин, вероятно, путешествовал с опытным проводником, почему и мог дать более точное и правильное определение расстояния между Нитрией и Скитом. Цифра Руфина подтверждается и теми древними отеческими сказаниями, кои повествуют о преподобном Макарии Египетском, подвизавшемся в Скитской пустыне, и о преподобном Макарии Александрийском, жившем в пустыне Келлий: эти подвижники виделись друг с другом очень часто, а этого не могло бы быть, если бы между Скитом и Келлиями было расстояние, указываемое Кассианом. Конечно, на различие в показаниях древних писателей относительно пустынных расстояний влияло не только отсутствие официальных измерений этих расстояний и проложенных дорог, но еще и то обстоятельство, что в каждой пустыне монашеские хижины были расположены в различных точках и рассеяны по разным направлениям. Авва Пафнутий имел, например, свою келлию на расстоянии от храма в пять тысяч шагов, т. е. в семь верст. Само собой разумеется, что древние писатели, говоря о расстояниях между пустынями, могли принимать за исходные пункты различные точки. Но во всяком случае показание Кассиана о расстоянии Скита от Келлий явно ошибочно. По Палладию, от Нитрии до Мареотского озера «полтора дня пути», а от Нитрии до Скита, по Руфину, «один день пути»; следовательно, полдня уходило на путь от Скита до Мареотского озера. Полдня пути это приблизительно 15—20 верст. Но так как Палладий, несомненно, заблудился и потратил несколько часов лишних, то нужно думать, что от Скита до Мареотского озера было расстояние меньше, чем «полдня пути», иначе говоря, меньше 15 верст.

В каком же расстоянии этот Скит находился от Александрии? «В двух с половиной днях пути»[234]. Это значит, что от Александрии до Скита было не менее 70, но и не более 100 верст. Расстояние совсем не страшное. Близость Скита к Александрии делала его очень часто посещаемым мирянами, приходившими и приезжавшими сюда к старцам за советами, поучениями и молитвами. Это обстоятельство побудило преподобного Макария Египетского устроить в Скиту особую странноприимницу, как это видно из следующего его правила: «Когда приходят странники, никто не должен выходить к ним, кроме того, кому вверено попечение о странноприимнице»[235]. Эти мирские посещения побуждали более строгих искателей безмолвия, как, например, авву Ора и его ученика Сисоя, навсегда покидать Скит и уходить в другие места. Близость

Скита к Александрии открывала для таких старцев, как оба Макария — Египетский и Александрийский, возможность по временам посещать Александрию, а иным монахам — относить туда на продажу свои изделия — корзины и рогожки. Эта же близость Скита к Александрии устанавливала и его церковную зависимость от александрийского епископа. Последнему издавна был подведомствен Мареот, а когда к югу от Мареотского озера, всего лишь в каких-нибудь 10 верстах, возникли монастыри, то и они стали подведомственны тому же епископу. Этим, конечно, и объясняются неоднократные посещения Скита александрийскими епископами. О преподобном Арсении Великом имеем такие, например, сообщения: «К авве Арсению пришел однажды блаженный Феофил архиепископ с каким-то начальником и просил старца дать наставление». «В другой раз архиепископ, желая прийти к старцу, послал наперед узнать, отворит ли он ему двери»[236]. Александрийский епископ и рукополагал всех пресвитеров и диаконов для Скита, и для Келлий и, конечно, даже для Нитрии. Авва Пафнутий был пресвитер, и никто не говорит, что он принял рукоположение необычным способом: его рукополагал в каноническом порядке епископ, к коему он являлся в Александрию. Пафнутий жил в Скитской пустыне с юности своей; следовательно, сначала диаконство, а потом и пресвитерство он получил, будучи скитским монахом. Сходить из Скита в Александрию за 70 или даже за 100 верст для получения хиротонии ему не казалось сделать необычайное и далекое путешествие. Он не чувствовал себя тогда «в тесных обстоятельствах». Почему же для Даниила расстояние в 70—100 верст было необычайно далеким, и он нуждался в епископе «поблизости»? Ведь и для преподобного Макария Египетского Александрия из того же Скита была нисколько не ближе, чем для Даниила. Из жизни же Макария известен даже такой случай. Как-то раз зашел он к одному из скитских подвижников в его хижину и, застав его больным, спросил: не хочет ли он чего-нибудь поесть. Больной ответил: «Хочу пастилы». И заботливый старец не поленился сходить за пастилой в Александрию[237]. Если авва идет в Александрию за пастилой для больного отшельника, а послушники несут туда корзины и рогожки на продажу, то ужели для Даниила сходить в ту же Александрию за принятием благодатного рукоположения было так далеко, что и он, и его авва дважды почли себя находящимися «в тесных обстоятельствах» и дважды решились на безумное предприятие? Ясное дело, что вся речь о «тесных обстоятельствах» и о том, что «поблизости нельзя было найти епископа», есть одна лишь лживая протестантская выдумка, занесенная к нам проф. А. Лебедевым только в силу его преклонения пред немецкими авторитетами. Ясно, что Даниил получил рукоположение сначала в диаконский, а потом и в пресвитерский сан в Александрии в законном и каноническом порядке от епископа. А все выражения преподобного Кассиана о том, что авва Пафнутий «удостоил», «возвысил», «сравнял с собой» Даниила, свидетельствуют только о том, что авва Пафнутий был хорошо известен александрийским епископам, пользовался у них вниманием и уважением, и они охотно удовлетворяли его ходатайства.

Сказание о Даниле и Пафнутии есть последнее в ряду излюбленных пресвитерианами примеров, якобы свидетельствующих о совершении древними пресвитерами рукоположений. Все эти «сказания, свиде-

тельства, примеры и факты» подвергнуты нами тщательному исследованию (гл. V, §§ 1—5), и мы смело и решительно можем теперь утверждать, что история — история подлинная, научная, а не сказочная,— не знает ни одного случая, когда бы священник (пресвитер) дерзнул совершить хиротонию. К чести и славе христианского пресвитерства нужно отнести то, что до позорного 10/23 октября 1921 года, кроме персидского Манеса, никто из пресвитеров никогда не восхищал себе архиерейских прав на совершение хиротоний. «Честно́е пресвитерство» всегда знало свои права и никогда, в противность богоустановленному порядку и церковным канонам, не расширяло их, и в этом его необычайное нравственное величие.

§ 19. Резюме

Подводя итоги своему церковноисторическому изысканию касательно Александрии и Египта, мы дадим теперь небольшое резюме всего сказанного в настоящей главе.

После Апостольского Собора, который был в Иерусалиме, по последнему слову библейской науки, зимой 49—50 года по Р. Х., прибыл к себе на родину в г. Кирину не ранее летних месяцев 50 года св. евангелист Марк, отделившись на острове Кипр от апостола Варнавы. На родине он проповедовал о Христе и обратил к святой вере многих из жителей Кирины и других частей Пентаполя и Ливии. В 56 году прибыл в Александрию с божественной проповедью первоверховный апостол «обрезанных», св. Петр, но, встретив со стороны местных евреев тупое и упорное противление своей проповеди, удалился в египетские номы, а в Александрию по откровению свыше и по распоряжению Петра прибыл из Кирины св. Марк, который обратил свое слово не к евреям, а к язычникам. Первым приобретением его в Александрии был сапожник Анниан (Анания), починивший ему в день прибытия его в этот город разорвавшийся башмак. Проповедь о Христе в Александрии шла успешно. Но фанатичные поклонники Сераписа замыслили против св. Марка козни, и он, поставив Анниана (Ананию) епископом в Александрии и трех своих учеников — Милея (Авилия), Савина и Кердона пресвитерами, удалился в 61 году из Александрии и снова возвратился в Пентаполь, где поставил на этот раз в тамошних городах епископов, пресвитеров и прочих клириков. После этого, посетив Петра в египетском Вавилоне и Павла в Риме, он весной 63 года возвратился в Александрию и здесь 4 апреля того же года, в праздник Сераписа, был умерщвлен разъяренной толпой язычников. Петр, поставивший епископов в Египте, и Марк, рукоположивший их для Александрии и Пентаполя, создали своими завещаниями и наставлениями изумительную сплоченность египетского епископата и его преданность александрийской кафедре.

Рукоположенный Марком, Анниан епископствовал по 82-й год. Ему преемствовал поставленный св. Марком пресвитер Милей (Авилий), коего рукоположил в епископский сан, быть может, евангелист Лука. По кончине Авилия (Милея) в 95 году на его погребение собираются окрестные не только пресвитеры, но и епископы, и в их присутствии избирается на кафедру св. Марка третий из его пресвитеров — Кердон. По смерти этого последнего апостольского ученика избирается в 106 году

в александрийские епископы благочестивый мирянин по имени Абримий, или Прим. Ему преемствовал Иуст, быть может, последний из тех христиан, кои крещение получили от самого евангелиста Марка. При следующем епископе Евмене (129—141 гг.) появляется запись (или «акты») о жизни и деятельности евангелиста Марка: может быть, сам Евмен и был автором этой биографической записи. При Иусте и Евмене в Египте было уже такое количество епископов, что оно обратило на себя даже внимание путешествовавшего по Египту императора Адриана. Епископы были и в городах, и в селах, вообще там, где была христианская община, хотя бы настолько незначительная, что не имела в своем составе даже и двенадцати взрослых и правоспособных мужчин. Число епископских кафедр возрастало по мере распространения христианства в Египте, так что уже IV век наследовал от III века не менее ста епископских кафедр, а в V веке епископы были уже во всех городах и более или менее важных селениях, создав в Египте по меньшей мере 138 кафедр.

Что касается количества пресвитеров в Александрии, то до времени епископа Агриппина (168—180) оно неизменно оставалось таким, каким было установлено св. евангелистом Марком, т. е. Александрия все это время имела только трех пресвитеров. Это число было нормальным и для всех епископских парикий в Египте, хотя, при малочисленности верующих в те времена, допускалось и минимальное количество — два пресвитера. Число пресвитеров в Александрии стало увеличиваться в зависимости от возникновения там новых храмов, и в половине III века, при св. Дионисии Великом (247—265 гг.), в Александрии было уже шесть пресвитеров; столетием позже, в дни св. Афанасия Великого, там было 16 пресвитеров, из коих 13 служили в приходских храмах, а трое по-прежнему состояли при самом епископе. Когда в Александрии стали со времени епископа Агриппина возникать новые храмы, то пресвитерам, рукополагавшимся к ним, были предоставлены права совершать в этих храмах самостоятельно и отдельно литургию и даже поучать народ, тогда как в других странах, сколько бы в епархиальном городе ни было пресвитеров (в Риме, например, еще в половине III века было уже 46 пресвитеров), литургию совершал только сам епископ. В этом отношении александрийские пресвитеры по своему положению имели много общего с современными нам священниками, почему и нужно думать, что именно александрийская практика с некоторого времени и была принята повсюду, особенно в тот период, когда в целях возвышения архиерейского авторитета число епископских кафедр стало быстрым темпом сокращаться. Египетским и, несомненно, александрийским пресвитерам принадлежало право налагать на своих прихожан акинонию, т. е. лишать их участия в церковных собраниях. Но ординационные права александрийским пресвитерам никогда не принадлежали и никаких случаев совершения хиротонии пресвитерами ни в Александрии, ни в Египте никогда не было: указываемый протестантами Коллуф был неканонический епископ и александрийский антипапа. Монах Даниил получал рукоположения не от пресвитера Пафнутия, а только по ходатайству последнего от александрийского епископа. Никакой коллегии двенадцати пресвитеров, избиравших александрийского епископа из своей среды и хиротонисавших его, в Александрии никогда не было. Сказание о ней, сообщаемое патриархом Евтихием (около 937 года),

заимствовано последним без всякой критики из провокационного монофизитского источника, составленного в 701 году во время междупатриаршества как у православных, так и у монофизитов. При избрании в древности нового епископа на вдовствующую александрийскую кафедру пресвитеры, конечно, были естественными и ближайшими кандидатами, хотя избирались иногда и миряне (Прим, Димитрий), а во времена процветания Огласительного училища, учрежденного при епископе Юлиане (180—189 гг.), стала выдвигаться кандидатура и учителей этого училища, не всегда имевших пресвитерский сан (Дионисий, Пиорий); не исключались из числа кандидатов и диаконы, которые в остальных египетских парикиях были прямыми кандидатами в епископы; избрание в 328 году диакона Афанасия на александрийскую кафедру имело возможным прецедентом своим избрание св. Петра в 300 году.

В деле избрания епископов на александрийскую кафедру местные пресвитеры не только принимали горячее участие, но и имели первенствующее и руководящее значение, так как в избрании епископа принимал участие и весь православный народ. С некоторого времени, именно с 189 года, а может быть и более раннего, в Александрии иногда практиковался такой обычай, что умиравший епископ сам намечал себе преемника и этим значительно облегчал избирателям работу, предотвращая борьбу партий. Так, Юлиан намечает Димитрия, Феона — Петра, Александр — Афанасия. Кроме того, единодушие избирателей и влиятельное значение пресвитеров обусловливались и самой малочисленностью христиан в Александрии в первые три века (несколько сот человек на 300-тысячное население этого города).

Епископы, собиравшиеся в Александрию из ближайших городов как на погребение новопреставленного святителя, так и для рукоположения нового епископа, в деле избрания последнего до времен 1-го Вселенского Собора не принимали участия. В первый раз они активно выступают, согласно 6-му правилу этого Собора, только при избрании в 328 году св. Афанасия, производя так называемый «искус». До этого же времени существовал ненарушимо такой порядок, объединявший александрийских клириков и мирян с египетскими епископами: александрийцы избирали себе епископа как своего «отца и великого епископа», в зависимость от коего все они становились «по надежде, возлагаемой на Господа Иисуса Христа»; египетские епископы совершали над александрийским избранником архиерейскую хиротонию. Этим Александрийская Церковь до 1-го Вселенского Собора отличалась от прочих Церквей, у коих в избрании епископа принимали активное участие все ближайшие епископы.

Рукоположение и интронизация (настолование) новоизбранного епископа в Александрии были обставлены более торжественно и церемониально, чем в других городах. К общецерковному порядку и чину епископской хиротонии здесь присоединялось несколько местных особенностей, именно: после принятия от епископов рукоположения новый александрийский владыка приступал к гробу своего предшественника и правую руку последнего возлагал на свою голову. После сего вместе с другими епископами он совершал погребение новопреставленного. Наконец, возложив на себя исторический омофор (паллий) св. Марка, он, окруженный пресвитерами, восходил на епископскую

кафедру как законный и правильно поставленный преемник св. евангелиста. Пресвитеры же произносили перед ним приветственные речи и по особо установленной форме провозглашали его своим епископом, быть может «многолетствовали» его.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Harnack A.* Die Lehre der zwölf Apostel. Leipzig, 1886, S. 233.
[2] *Routh M. J.* Reliquiae sacrae, t. IV, Oxford, (1846?), p. 94.
[3] *Афанасий Великий.* Защитительное слово. Творения, ч. I, М., 1851, с. 301—302.
[4] Там же, с. 290—291.
[5] Там же, с. 289.
[6] *Ириней Лионский.* Против ересей; русск. пер.: М., 1868, с. 657—687.
[7] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VII, гл. 24; русск. пер.: СПб., 1848, с. 435—436.
[8] *Harnack A.* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Band II, S. 455.
[9] *Покровский А.* Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Сергиев Посад, 1914, с. 317.
[10] Не отрицает этого и Гарнак; см. Die Mission..., Band II, S. 452.
[11] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VII, гл. 24; русск. пер.: с. 434—435.
[12] Там же, с. 437.
[13] Там же, кн. VI, гл. 40; русск. пер.: с. 375.
[14] Там же, кн. VII, гл. 11; русск. пер.: с. 418.
[15] Там же, кн. VI, гл. 19; русск. пер.: с. 354.
[16] *Афанасий Великий.* Творения, ч. IV, с. 486.
[17] *Harnack A.* Die Lehre der zwölf Apostel, S. 234.
[18] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VI, гл. 43; русск. пер.: с. 389.
[19] *Duchesne L., l'abbé.* Liber pontificalis. t. I, Paris, 1886, p. 148.
[20] *Achelis Hans.* Die Canones Hippolyti, cap. XXI, n. 217. "Texte und Untersuchungen", VI, 4, Leipzig, 1891, S. 122.
[21] Там же, с. 71. «Египетские церковные постановления» помещены в исследовании Ахелиса о канонах Ипполита.
[22] *Афанасий Великий.* История ариан. Творения, русск. пер.: ч. II, с. 133—134.
[23] *Дмитриевский А.* Евхологион IV в. «Труды Киевской Духовной Академии», 1894, 2, с. 270.
[24] *Harnack A.* Die Lehre der zwölf Apostel. Leipzig, 1886, S. 233.
[25] *Migne,* PG XVI, col. 3378.
[26] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. V, гл. 28; русск. пер., с. 314.
[27] Там же, с. 317.
[28] О харисматических служениях у нас была речь (гл. II, §§ 2—4). В протестантской литературе вопросом о харисматических служениях занимались Рудольф Зом (*Sohm Rud.* Kirchenrecht. Leipzig, 1892); первые главы этого сочинения переведены на русский язык под заглавием «Церковный строй в первые века христианства». М., 1906, и Адольф Гарнак (*Harnack Ad.* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Band I, Leipzig, 1906; есть русский перевод, с сокращениями и неудовлетворительный, под заглавием «Религиозно-нравственные основы христианства в историческом их выражении». Харьков, 1907.
[29] *Harnack A.* Die Quellen der sogenannten Apostolischen Kirchenordnung, 1886, S. 74.
[30] *Лебедев А.* Духовенство древней Вселенской Церкви, М., 1905, с. 84.
[31] *Неселовский А.* Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольский, 1907, с. 37—38.
[32] См. выше § 3.
[33] *Сократ Схоластик.* Церковная история, кн. V, гл. 22; русск. пер.: с. 431.
[34] Собрание древних литургий, вып. 3, СПб., 1876, с. 58.
[35] Там же, с. 62.
[36] *Harnack A.* Die Lehre..., S. 234.
[37] Migne, PG XIII, col. 713.
[38] *Achelius Hans.* Die Canones Hippolyti, S. 103.
[39] *Иоанн Дамаскин.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы; русск. пер.: СПб., 1893, с. 166—167.
[40] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. V, гл. 10; русск. пер.: с. 281.

[41] Там же, кн. VI, гл. 3; русск. пер.: с. 324—325.
[42] Там же, гл. 4; русск. пер.: с. 328—329.
[43] Там же, гл. 5; русск. пер.: с. 329—331.
[44] Там же, гл. 3; русск. пер.: с. 326.
[45] Автор «Христианской истории» Филипп Сидет пишет: «Начальником александрийской школы был Афинагор. Он жил во времена Адриана и Антонина и представил им свою апологию в защиту христиан. Он исповедовал христианскую веру уже в то время, когда ходил еще в тоге философа и был начальником в школе академиков. Намереваясь писать против христианства, для вернейшего достижения своей цели приступил к чтению Священных книг, но плененный благодатию Св. Духа, подобно великому Павлу, сделался проповедником того самого учения, против которого восставал. Учеником его был Климент Александрийский, у которого обучался Пантен». Итак, по Филиппу Сидету, еще ранее Пантена начальником александрийской школы был Афинагор. Под Афинагором он, очевидно, разумеет того христианского апологета, от которого сохранилось и до нашего времени сочинение под заглавием «Афинагора афинянина, философа христианского, прошение о христианах». Но кто такой Филипп Сидет? Сведения о Сидете дает церковный историк Сократ Схоластик. Филипп Сидет был родом из города Сиды, что в Памфилии (Памфилия — небольшая область, лежавшая на юге Малой Азии, по берегу Адалийского залива Средиземного моря). Он был клириком в Константинополе; при св. Иоанне Златоусте состоял диаконом, «любил заниматься науками и собрал множество всякого рода книг». При епископе Аттике он был посвящен в пресвитеры, а в 425 г. он был в числе кандидатов на кафедру константинопольского епископа. Но ему был предпочтен Сисиний, который и получил рукоположение 28 февраля 426 г. (в воскресенье). Хотя Филипп и любил заниматься науками и «много писал», но, очевидно, большим образованием и развитием он не обладал. Как малоазиец по происхождению, он в своих сочинениях «старался подражать азиатскому характеру речи». Он написал какое-то сочинение в опровержение книг царя Юлиана Отступника. Но главным его произведением была «Христианская история» в 36 книгах (частях), причем каждая книга «содержала в себе много томов (глав или параграфов), так что всех томов доходило почти до тысячи». Но в это обширное сочинение Филиппом было внесено множество совершенно ненужного материала «из области геометрии, арифметики, музыки» и других наук, так как он описывал даже «острова, горы, деревья и иные неважные предметы». Очевидно, что Филипп вносил в свою «Христианскую историю» всё, что он когда-то и где-то вычитал. Сам Сократ более всего не одобряет «Христианскую историю» за отсутствие в ней хронологической последовательности и за пристрастное отношение Филиппа к своим современникам. По словам Сократа, Филипп «смешивает времена истории: упомянув, например, о временах самодержца Феодосия, вслед за тем обращается ко временам епископа Афанасия, и это делает очень часто. «Христианская история» Сидета до нашего времени не сохранилась. Она утрачена уже давно; от нее уцелели лишь немногие отрывки, в числе их и приведенный выше; впервые он напечатан был английским церковноисторическим писателем XVII в. Додвелем (G. Dodwell) в конце его «Рассуждения об Иринее (Лионском)». Недостатки «Христианской истории», указанные Сократом, имеют место и в приведенном нами небольшом отрывке из нее: 1) Афинагор, как явствует из содержания его «Прошения о христианах», подал эту свою апологию не Адриану и Антонину Пию, а позже — Марку Аврелию и сыну его Коммоду в 176—177 г.; 2) не Пантен обучался у Климента Александрийского, а наоборот Климент был учеником Пантена. Если еще принять во внимание, что Евсевий ровно ничего не говорит об Афинагоре, а в заглавии «Прошения о христианах» последний назван определенно афинянином, то нужно сказать только одно, что Филипп Сидет с своим сообщением об Афинагоре, как начальнике александрийского училища, не заслуживает доверия.
[46] *Сократ Схоластик*. Церковная история, кн. V, гл. 22; русск. пер.: с. 430—431.
[47] Migne, PG XII, col. 218.
[48] Ibid., t. XI, col. 1141.
[49] Ibid., t. XII, col. 644.
[50] Ibid., col. 474.
[51] *Дмитриевский А.* Евхологион IV в. «Труды Киевской Духовной Академии», 1894, 2, с. 270.
[52] *Геттэ Вл., свящ.* История Церкви; русск. пер.: СПб., т. II, с. 6.

[53] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VII, гл. 23; русск. пер.: с. 433.
[54] См. выше § 11.
[55] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VII, гл. 32; русск. пер.: с. 458—460.
[56] Там же, с. 458.
[57] Там же, с. 457.
[58] *Routh M. J.* Reliquiae sacrae, t. IV, p. 95.
[59] Это значит, что во время рассылки св. Петром своего циркуляра епископы, писавшие Мелиту письмо, были уже умерщвлены.
[60] *Routh M. J.* Reliquiae sacrae, t. IV, p. 96.
[61] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VII, гл. 32, русск. пер.: с. 431.
[62] *Афанасий Великий.* История ариан. Творения, ч. II, с. 134.
[63] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VII, гл. 11; русск. пер.: с. 417.
[64] *Писарев Л., проф.* Учение об иерархии мужей апостольских. «Православный собеседник», 1915, № 1, с. 104—105.
[65] *Мищенко Ф.* Церковное устройство христианских общин («парикий» II и III века). Киев, 1908, с. 45.
[66] *Киприан Карфагенский.* Творения, русск. пер.: т. I, с. 329.
[67] Там же, с. 318.
[68] *Ruinart Th.* Acta primorum martyrum sincera et selecta. Parisii, 1731, p. 211.
[69] *Киприан Карфагенский.* Творения, т. I, с. 46.
[70] Там же, с. 251.
[71] См. выше § 7.
[72] Минуций Феликс — христианский апологет, живший в конце II и начале III в. (около 180—220 гг.). По свидетельству Лактанция (IV в.) и блаж. Иеронима, был в Риме выдающимся адвокатом. Евхерий, епископ Лионский V в., в своем «Увещательном послании к родственнику Валериану о презрении мира и преходящей мудрости» ставит Минуция Феликса, как образец христианского подвижника, презревшего языческую мудрость, наравне с Киприаном Карфагенским, Иларием Пуатьеским, Иоанном Златоустом и Амвросием Медиоланским. Migne, PL L, col. 719.
[73] *Минуций Феликс.* Октавий, гл. 9; русск. пер.: Сочинения древних христианских апологетов. М., 1866, с. 60.
[74] Migne, PG XII, col. 436.
[75] *Дмитриевский А.* Евхологион IV в. «Труды Киевской Духовной Академии», 1894, 2, с. 262.
[76] *Игнатий Богоносец.* Послание к смирнянам, гл. 8. Писания мужей апостольских, с. 421.
[77] Его же Послание к магнезийцам, гл. 4. Писания мужей апостольских, с. 388—389.
[78] Migne, PL XIV, col. 681.
[79] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VII, гл. 32; русск. пер.: с. 465.
[80] *Созомен Эрмий.* Церковная история, кн. VII, гл. 19; русск. пер.: с. 518.
[81] *Киприан Карфагенский.* Творения, русск. пер.; т. 1, с. 323.
[82] *Амброзиаст* (Ambrosiaster) — писатель IV в., сочинения коего долгое время принимались за творения св. Амвросия Медиоланского. В западноевропейской литературе о нем высказывались различные предположения. Одни принимали его за римского пресвитера Фаустина IV в., другие — за римского же диакона Илария того же IV в., третьи — за св. Илария Пиктавийского (Пуатьеского, † 367), а иные — за еврея Исаака, сначала принявшего христианство, а потом снова отпавшего при папе Дамасе (366—384 гг.). Сочинения Амброзиаста помещены в XVII томе латинской серии Патрологии Миня.
[83] *Le-Quien M.* Oriens christianus..., t. II, 344.
[84] *Achelis Hans.* Das Christentum..., t. II, Leipzig, 1912, S. 40.
[85] *Preuschen Erw.* Origenes. "Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche". Band XIV, Leipzig, 1906, S. 474.
[86] Апостольские Постановления, кн. VII, гл. 41; русск. пер.: Казань, 1864, с. 239—241.
[87] Там же, кн. VII, гл. 46; русск. пер.: с. 244.
[88] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VII, гл. 46; русск. пер.: с. 395.
[89] Там же, кн. VII, гл. 32; русск. пер.: с. 457.
[90] *Климент Александрийский.* О том, какой богач спасется. «Христианское чтение», 1836, т. III, с. 276. Ср. *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. III, гл. 23; русск. пер.: с. 147.
[91] По смерти св. Афанасия, изолгавшиеся и запутавшиеся в своей клевете ариане долго кричали на весь свет, что Афанасий разбойнически получил хиротонию

только от двух запуганных им епископов. *Филосторгий.* Сокращение церковной истории, кн. II, гл. 11; русск. пер.: с. 326.

[92] *Neal J.* A history of the holy eastern Church. Vol. 1, London, 1847, p. 12.

[93] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. V, гл. 24; русск. пер.: с. 310.

[94] *Ириней Лионский.* Отрывок 2-й; русск. пер.: с. 692.

[95] Св. Ириней перечисляет здесь римских епископов в восходящем порядке, от позднейших к более ранним.

[96] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. V, гл. 24; русск. пер.: с. 310.

[97] *Ириней Лионский.* Против ересей, кн. IV, гл. 26; русск. пер.: с. 498.

[98] *Климент Александрийский.* О том, какой богач спасется. «Христианское чтение», 1836, т. III, с. 277. *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. III, гл. 23; русск. пер.: с. 147.

[99] *Киприан Карфагенский.* Творения; русск. пер.: т. 1, с. 378.

[100] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VIII, гл. 1; русск. пер.: с. 470.

[101] *Евсевий Кесарийский.* О палестинских мучениках, гл. 12; русск. пер.: СПб., 1849, с. 42.

[102] *Болотов В.* Из истории Церкви сиро-персидской. «Христианское чтение», 1899, 5, с. 1020.

[103] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VII, гл. 20; русск. пер.: с. 426.

[104] *Киприан Карфагенский.* Творения, т. 1, с. 202.

[105] Деяния Вселенских Соборов, т. I, с. 681.

[106] *Киприан Карфагенский.* Творения, т. 1, с. 198—199.

[107] Там же, с. 202.

[108] *Григорий Богослов.* Творения; русск. пер.: ч. VI, М., 1889, с. 262.

[109] *Василий Великий.* Творения; русск. пер.: ч. VI, М., 1847, с. 171.

[110] Там же, с. 174.

[111] Там же, с. 209.

[112] Там же, с. 215.

[113] *Neal J.* A history of the holy eastern Church. Vol. I, London, 1847, p. 13.

[114] *Renodotius E.* Historia patriarcharum..., p. 15.

[115] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. IV, гл. 2; русск. пер.: с. 184—185.

[116] Там же, кн. IV, гл. 7; русск. пер.: с. 192.

[117] *Геттэ Вл., свящ.* История Церкви; русск. пер.: т. I, СПб., 1872, с. 489.

[118] То же, т. II, с. 6—7.

[119] *Лебедев А.* Духовенство древней Вселенской Церкви. М., 1905, с. 280.

[120] *Renodotius E.* Historia patriarcharum.... p. 20—21.

[121] *Harnack A.* Die Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, II, S. 24.

[122] *Иероним блаж.* Творения, русск. пер.: ч. V, с. 325.

[123] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VII, гл. 7; русск. пер.: с. 403.

[124] Там же, кн. VII, гл. 11; русск. пер.: с. 415—416.

[125] Там же, кн. VI, гл. 15; русск. пер.: с. 345—346.

[126] Там же, гл. 19; русск. пер.: с. 352—353.

[127] Там же, гл. 11; русск. пер.: с. 338—339.

[128] Там же, кн. VII, гл. 11 и 32; русск. пер.: с 418 и 457.

[129] *Климент Александрийский.* Строматы, кн. III, гл. 18; русск. пер.: Ярославль, 1892, с. 387.

[130] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VI, гл. 40; русск. пер.: с. 375.

[131] См. выше § 5 и 12.

[132] *Makrizi T. E.* Historia coptorum christianorum in Aegipto. Solisbadae 1820 ann., § 102. Это сочинение аль-Макризи есть собственно отдельно изданная третья часть его обширного труда: «Книга наставлений и размышлений касательно земель и памятников».

[133] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VI, гл. 42; русск. пер.: с. 384.

[134] Там же, кн. VIII, гл. 9; русск. пер.: с. 485.

[135] *Афанасий Великий.* Творения в русск. пер., ч. I, с. 398—401.

[136] *Сократ Схоластик.* Церковная история, кн. I, гл. 11; русск. пер.: с. 65—66. Ср. *Созомен Эрмий.* Церковная история, кн. I, гл. 23; русск. пер.: с. 73—74.

[137] *Harnack A.* Die Lehre der zwölf Apostel. Leipzig, 1886, S. 232.

[138] *Сократ Схоластик.* Церковная история, кн. V, гл. 22; русск. пер.: с. 432.

[139] Там же.

[140] Рим не признал этого собора за вселенский, а византийцы не соглашались считать его за поместный. С древней точки зрения Трулльский собор, конечно, был прав,

считая себя вселенским собором. Ныне, когда после Софийско-Константинопольского собора 879 г., т. е. последнего собора, который именует себя вселенским, прошло более тысячи лет, возникло какое-то мистическое представление о том, что́ такое вселенский собор, и придумываются для него какие-то сверхъестественные признаки. Для древних же вселенский собор был делом ясным и простым: 1) вселенский икуменический (а не кафолический) собор есть собор имперский, государственный, созываемый не митрополитом той или иной области, а императором (хотя бы и не крещеным, каким был, напр., Константин Великий, положивший начало вселенским соборам); 2) присутствуют на соборе епископы не по избранию в своих митрополиях, а по усмотрению, назначению и вызову императорского правительства; почему 3) присутствие епископов из «всех» поместных Церквей не требовалось (на 3-м Вселенском Соборе из более чем 500 карфагенских епископов не было ни одного); 4) все протоколы, каноны и догматические вероопределения собора получают свою силу, авторитет и действенность после утверждения их императором (припомним кличку: «царисты», мельхиты); 5) поэтому все противящиеся постановлениям икуменического (имперского) собора рассматривались как противники распоряжений самого императора и вследствие этого подвергались наказаниям по государственным законам; 6) путевые издержки членов собора и всё содержание их принималось, по распоряжению императора, на государственные средства; 7) место (город) для собора указывалось императором и помещения для епископов отводились правительством. Фактически в византийской империи происходили следующие «вселенские», икуменические соборы: 1) Никейский 325 г., 2) Сардикийский (Сердикский) 343 г.; 3) Константинопольский 381 г.; 4) Ефесский 431 г.; 5) Ефесский 449 г. («Разбойничий»); 6) Халкидонский 451 г.; 7) Константинопольский 553 г.; 8) Константинопольский 680 г.; 9) Трулльский 691 г.; 10) Никейский 787 г. и 11) Софийско-Константинопольский 879 г. Авторитет этих икуменических соборов был не одинаков: он завоевывался борьбой и годами, причем некоторые из этих соборов совсем лишались авторитета у той или иной части христианского мира: Ефесский 431 г.— у несториан (восточная окраина христианского мира), Ефесский 449 г.— у православных (центральная часть), Халкидонский 451 г.— у монофизитов (южная окраина), Трулльский 691 г.— у католиков (западная окраина). Русские (северная окраина), по какой-то ошибке, отвергают вселенский авторитет Софийско-Константинопольского собора 879 г.

141 Деяния Вселенских Соборов, т. I, Казань, 1859, с. 189.
142 *Achelis Hans.* Die Canones Hippolyti, S. 40.
143 *Покровский А.* Соборы древней Церкви..., с. 31.
144 *Киприан Карфагенский.* Творения, русск. пер.: т. 1, с. 203.
145 Там же, с. 378.
146 *Дмитриевский А.* Евхологион IV в. «Труды Киевской Духовной Академии», 1894, 2, с. 263.
147 *Болотов В.* Лекции по истории древней Церкви, т. II, СПб., 1910, с. 457.
148 *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VII, гл. 30; русск. пер.: с. 449.
149 *Афанасий Великий.* О Дионисии, епископе александрийском. Творения, ч. I, с. 362.
150 *Сократ Схоластик.* Церковная история, кн. V, гл. 12, русск. пер.: с. 407.
151 Деяния Вселенских Соборов, т. III, Казань, 1863, с. 102.
152 Там же, с. 571, 575.
153 См. ниже.
154 Деяния Вселенских Соборов, т. III, с. 589.
155 Там же, с. 590.
156 Там же, с. 573—574.
157 *Болотов В.* Из церковной истории Египта. «Христианское чтение», 1885, 1—2, с. 27.
158 Деяния Вселенских Соборов, т. IV, Казань, 1865, с. 51.
159 *Болотов В.* Из церковной истории Египта. «Христианское чтение», 1884, 11—12, с. 587—588.
160 Там же, с. 583—584.
161 Там же, с. 587.
162 То же, «Христианское чтение», 1885, 1—2, с. 41.
163 *Wüstenfeld.* Synaxarium der Coptischen Christen. Gotha, 1879.
164 *Болотов В.* Из церковной истории Египта. «Христианское чтение», 1884, 11—12, с. 596—597.
165 Migne, PG CXI, col. 1122.
166 *Renodotius E.* Historia patriarcharum..., p. 214—215.

[167] *Болотов В.* Из церковной истории Египта. «Христианское чтение», 1884, 11—12, с. 585—586.
[168] *Renodotius E.* Historia patriarcharum..., p. 189.
[169] *Болотов В.* Лекции по истории древней Церкви, т. II, с. 485.
[170] *Афанасий Великий.* О Дионисии, епископе александрийском. Творения, т. I, М., 1851, с. 305.
[171] Migne, PG CIV, col. 1229.
[172] *Robinson J. A.* The Passion of S. Perpetua. "Texts and Studies", vol. I, 2, Cambridge, 1891, p. 68. Также: *Ruinart Th.* Acta primorum martyrum, sincera et selecta. Parisii, 1731, p. 85.
[173] Migne, PG XII, col. 995.
[174] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VII, гл. 7, русск. пер.: с. 404.
[175] Книга правил. М., 1901, с. 295.
[176] *Феодорит Кирский.* Церковная история, кн. I, гл. 5; русск. пер.: с. 37.
[177] *Афанасий Великий.* Защитительное слово. Творения, т. I, с. 280.
[178] Собрание древних литургий. Вып. 3, СПб., 1876, с. 22, 27 и 35.
[179] *Лебедев А.* Духовенство древней Вселенской Церкви, с. 235.
[180] Migne, PL II, col. 981.
[181] *Labbe.* Concilia generalia et provincialia graeca et latina. Parisiis, 1644, t. II, p. 26.
[182] *Neander A.* Allgemeine Geschicthe der christlichen Religion und Kirche. Hamburg, 1825. Band I, S. 104.
[183] Об этом была у нас речь при выяснении тождества взгляда Вл. Чеховского на Церковь и иерархию с идеями Шмалькальденских артикулов 1537 г. (гл. I, § 7).
[184] Журналы Особого Присутствия при Святейшем Синоде для разработки подлежащих рассмотрению на Поместном церковном Соборе вопросов. СПб., 1906, с. 189.
[185] *Labbe.* Concilia generalia et provincialia graeca et latina, Parisiis, 1644, t. II, p. 349.
[186] *Сократ Схоластик.* Церковная история, кн. I, гл. 6; русск. пер.: с. 16—23.
[187] *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Сергиев Посад, 1906, с. 139. *Гидулянов П.* Восточные патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов. Ярославль, 1908, с. 98.
[188] *Neal J.* A history of the holy eastern Church. Vol I, London, 1847, p. 118.
[189] *Палладий Еленопольский.* Лавсаик, гл. 123; русск. пер.: СПб., 1850, с. 283—284.
[190] *Georgi.* De miraculis sancti Coluthi. Roma, 1793.
[191] *Сергий, архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901, т. I, с. 75—76. *Его же.* Древнейший восточный месяцеслов. «Христианское чтение», 1900, 6, с. 877.
[192] См. выше § 10.
[193] Деяния Вселенских Соборов, т. I, с. 495—497.
[194] *Епифаний Кипрский.* Панарий, ересь 69. Творения, ч. IV, М., 1880, с. 109.
[195] *Феодорит Кирский.* Церковная история, кн. I, гл. 4; русск. пер.: с. 17.
[196] *Епифаний Кипрский.* Панарий, ересь 69. Творения. ч. IV, с. 109.
[197] *Афанасий Великий.* Защитительное слово. Творения в русск. пер.: ч. I, с. 207.
[198] Там же, с. 293—295.
[199] Там же, с. 297.
[200] Там же, с. 302.
[201] *Епифаний Кипрский.* Панарий, ересь 49; русск. пер.: ч. II, М., 1864, с. 331.
[202] Квинтилиане отличались от гностиков-маркосиан тем, что в иерархические степени возводили и женщин; маркосиане же допускали женщин к священнодействованию без поставления их в иерархические степени (см. выше § 7).
[203] *Феодорит Кирский.* Церковная история, кн. I, гл. 4; русск. пер.: с. 17—18.
[204] *Афанасий Великий.* Защитительное слово; Творения, русск. пер.: ч. I, с. 291.
[205] Деяния Вселенских Соборов, т. I, с. 376.
[206] *Филосторгий.* Сокращение церковной истории, кн. I, гл. 7; русск. пер.: с. 320.
[207] *Duchesne L., l'abbe.* Liber Pontificalis, t. I, p. 145.
[208] *Епифаний Кипрский.* Панарий, ересь 68; русск. пер.: ч. IV, с. 95.
[209] *Афанасий Великий.* Защитительное слово. Творения, ч. I, с. 284.
[210] Там же.
[211] Там же, с 283.
[212] *Cotelerius.* Ecclesiae graecae monumenta. Paris, 1686, t. III, p. 353.
[213] *Епифаний Кипрский.* Панарий, ересь 68; русск. пер.: ч. IV, с. 91—93.
[214] *Афанасий Великий.* Защитительное слово. Творения, ч. I, с. 267—268.
[215] *Сократ Схоластик.* Церковная история, кн. I, гл. 9; русск. пер.: с. 47—48. *Феодо-*

рит Кирский. Церковная история, кн. I, гл. 9; русск. пер.: с. 52—53. Деяния Вселенских Соборов, т. I, с. 188—189.

216 *Афанасий Великий.* Защитительное слово. Творения, ч. I, с. 268.

217 *Renodotius E.* Historia patriarcharum, p. 231.

218 *Никодим, епископ.* Правила Православной Церкви с толкованиями. СПб., 1911, т. I, с. 182.

219 *Болотов В.* Лекции, т. II, с. 428.

220 *Геттэ Вл., свящ.* История Церкви. Русск. пер.: т. III, СПб., 1875, с. 23.

221 *Сократ Схоластик.* Церковная история, кн. I, гл. 9; русск. пер.: с. 47; *Феодорит Кирский.* Церковная история, кн. I, гл. 9; русск. пер.: с. 52; Деяния Вселенских Соборов, т. I, с. 188.

222 Постановление Вселенского Собора касательно принятия мелитианских епископов и прочих священнослужителей в церковное общение относится к области канонической и теоретической. Фактически же ставленники Мелита, как это явствует из письма к св. Афанасию Великому мелитианского епископа Арсения гипселитского, принимались в лоно Православия без всякого церковного рукоположения или обряда, так что «лучшая рука» утверждала их, по-видимому, только своей резолюцией. Побуждением к отступлению от определения Вселенского Собора для св. Афанасия служило в данном случае, конечно, глубокое различие между мелитианством и арианством. В дни Никейского Собора была в Египте только мелитианская иерархия, арианской же иерархии еще не существовало, а в годы епископства св. Афанасия возникла и иерархия, причинившая Церкви неизмеримо больший вред, чем иерархия мелитианская.

223 *Лебедев А.* Духовенство древней Вселенской Церкви, с. 81.

224 Migne, PL XLIX, col. 585.

225 Idem.

226 Ibid., col. 557—559.

227 *Созомен Эрмий.* Церковная история, кн. III, гл. 14; русск. пер.: с. 192.

228 Migne, PL XLIX, col. 647.

229 *Руфин, пресвитер.* Жизнь пустынных отцов, гл. 22; русск. пер.: Сергиев Посад, 1898, с. 92.

230 *Созомен Эрмий.* Церковная история, кн. VI, гл. 31; русск. пер.: с. 451.

231 *Руфин, пресвитер.* Жизнь пустынных отцов, гл. 29; русск. пер.: с. 102.

232 *Палладий Еленопольский.* Лавсаик, гл. 7; русск. пер.; СПб., 1850, с. 21.

233 *Руфин, пресвитер.* Жизнь пустынных отцов, гл. 29; русск. пер.: с. 102.

234 *Болотов В.* Из церковной истории Египта. «Христианское чтение», 1885, 11—12, с. 717.

235 *Феофан, епископ.* Древние иноческие уставы. М., 1892, с. 197.

236 Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Русск. пер.: М., 1846, с. 368.

237 Там же, с. 144.— См. также «Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послание и слова с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях». М., 1852, с. XXI. Существующий ныне монастырь преп. Макария Египетского — с. ш. 30°17′, в. д. Гр. 30°20′ в расстоянии от Александрии в 115 верстах к югу и от Каира в 80 верстах к северо-западу, стоит не на месте подвигов этого пустынножителя.

МИХАИЛ,
архиепископ Вологодский и Великоустюжский,
профессор Ленинградской Духовной Академии,
магистр богословия

ЦЕРКОВЬ И ЕВХАРИСТИЯ В ПРАВОСЛАВНОМ СОПОСТАВЛЕНИИ

Настоящий доклад отнюдь не претендует не только на полноту охвата весьма широкой темы, которой посвящен настоящий симпозиум, но даже на внесение существенного вклада в ее раскрытие, освещение. Здесь лишь некоторые мысли представителя Восточной Церкви, неоднократно имевшего, по милости Божией и по указанию своего священноначалия, радостную возможность заниматься евхаристической проблематикой, которая, как все, полагаю, согласны, органически связана с экклезиологией.

Не так давно автору настоящего доклада привелось выступать с рефератом на тему «Благодать в Церкви и через Церковь» [1]. Размышляя на занимающую нас теперь тему, нельзя оставить без внимания бросающейся в глаза коррелятивности обеих тем. В самом деле, кроме четко выраженной экклезиологичности их обеих, трудно оспаривать, что даже при самом широком понимании слова «благодать» Таинство Евхаристии представляет собой благодать («благой дар») по преимуществу (par éxcelence), благо, даруемое нам Богом для нашего спасения. Понятие благодати много шире, чем Евхаристия, ибо благодатны и другие Таинства, благодатна молитва, благодатно любое доброделание, благодатно любое безгрешное радостное переживание, благодатен даже хлеб насущный, испрашиваемый нами в молитве Господней. Однако благодатность участия в Трапезе Господней занимает среди других модусов благодати место особое и по своей мистической сущности, и по образу осуществления, и по своей эффективности.

В сущности сама Церковь, рассматриваемая с сотериологических позиций, является всеобъемлющим, универсальным благим даром Божиим, данным человечеству как могущественное средство спасения, как лестница Иакова (Быт. 28), соединяющая землю с небом, обеспечивающая возможность «деятельного восхождения» к Богу [2] всех желающих к Нему приближаться, т. е. переживать процесс спасения.

Несомненная благодатность, присущая и Церкви и Евхаристии, сама по себе соединяет их в одно целое, создает онтологическую основу для их сопряженности, экзистенциально для всех очевидной.

Если их причинно-функциональная сопряженность многими считается проблематичной, то не вызывает никаких сомнений сопряженность классификационная. В самом деле, понятие Церкви шире понятия Евхаристии, о чем опять-таки говорит наличие в Церкви других Таинств, других модусов сотериологической благодати, которыми она располагает: молитва, возвещение слова Божия и другие. Но Евхаристия органически присуща Церкви, является одной из ее основных функций и вне ее пределов немыслима. Поэтому любое христианское сообщество (в том числе и различные сектантские), включая то, что оно считает Евхаристией, в свой богослужебный ритуал, предпосылкой к ее совершению имеет свое церковное самоутверждение [3].

Доклад, прочитанный на экуменическом симпозиуме «Евхаристия единой Церкви — евхаристическая экклезиология» в г. Регенсбурге в мае 1982 года.

Однако отношение Евхаристии к Церкви много сложнее, чем отношение части к целому, частного к общему. Ключом, если не к пониманию, то, по крайней мере, к констатации этой сложности является наличие Тела Христова как одного из двух духовно-материальных субстратов Евхаристии (Тела и Крови Христовых), между тем как сама Церковь, в которой Евхаристия совершается, по учению слова Божия и по единодушному убеждению самой Церкви, есть Тело Христово (Еф. 1, 22—23, 28—30; 1 Кор. 12, 12—27; Рим. 12, 4). Несмотря на очевидное различие между Церковью, с одной стороны, и евхаристическим Телом, с другой, именование их обоих Телом Христа отражает их таинственную, невидимую для телесных очей, но постигаемую верой адекватность.

Церковь — Тело Христово, но в этом есть некоторая условность, аналогичная той, которая становится очевидной при именовании жены телом мужа, а мужа — телом жены («одна плоть» — Быт. 2, 24; Еф. 5, 31, 25—30, срав. Быт. 2, 23). Отсюда другой образ: Церковь — невеста (или даже супруга) Христова (Еф. 5, 23—27, 28—32).

Евхаристические Тело и Кровь истинны, но их истинность также является нам под покровом видимости хлеба и вина и усматривается не непосредственным физическим восприятием, а очами веры.

Тело евхаристическое и Тело церковное, как разные модусы Тела Христова, адекватны, но, как писал один из видных русских экклезиологов, «не следует безрассудно смешивать один с другим каждый из видов этого Тела, не полагая между ними равно ни в чем и никакого различия. Святые отцы и учители Церкви в учении о Теле Христовом точно различают между телом, воспринятым Христом от Девы Марии, между Церковью как Телом Христовым и Телом Христовым в Таинстве Евхаристии» [4].

Поэтому для большего уяснения, для большей духовной ощутимости мистической адекватности Церкви и Евхаристии вполне уместно и полезно рассмотреть, хотя бы кратко, черты их сходства и различия.

В Никейском Символе мы находим перечисление основных свойств Церкви: единство, святость, кафоличность и апостоличность. Из них единство — свойство Церкви, наиболее парадоксальное и часто оспариваемое. Можно, конечно, безоговорочно говорить о единстве как об идеальном и желанном состоянии, к которому следует стремиться. Сознание такой желанности лежит в основе экуменических устремлений, как бы их ни понимала и как бы ни практиковала та или иная церковная организация. Однако Церковь осознает свое единство не только как цель, но и как нечто, ей онтологически данное и неотъемлемо присущее даже при наличии исторически сложившейся раздробленности, разделенности вплоть до взаимного противопоставления людей, принявших святое Крещение и исповедующих Имя Христово, но воспитанных в условиях различной церковно-организационной и духовно-культурной принадлежности.

Единство Церкви находит себе яркое выражение и адекватное отражение в Таинстве Евхаристии, наиболее наглядно — в самом акте вкушения многими от единого Хлеба жизни, в том, что где бы ни совершалась Евхаристия, она сохраняет свою идентичность объективно по существу и субъективно для всех ее участников, в том, что образно выражено в «Учении двенадцати апостолов» («Дидахи»): «Как сей преломленный хлеб был рассеян по холмам и собранный вместе стал единым, так и Церковь Твоя от концов земли да соберется в Царствие Твое» [5]. В сущности это высказывание является художественным иносказанием известных слов апостола Павла: «Один хлеб, и мы многие одно тело, ибо причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10, 16—17). Этот текст можно считать основополагающим для единства как свойства, присущего и Церкви и Евхаристии, равно как и для прямой, доходящей до полной адекватности, аналогии между той и другой. Приведем также слова святого Игнатия Антиохийского, где евхаристический момент преподается уже не в индикативе, как в «Дидахи», а в императиве: «Старайтесь иметь одну Евхаристию, ибо одна Плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единение Крови Его» [6].

Единство как имманентное свойство Церкви, ясно постулированное Откровением (Ин. 27, 21; 1 Кор. 1, 10; Еф. 4, 4—6), как видно из Символов веры, святоотеческих и богословских высказываний, является неотъемлемым элементом церковного самосознания. Однако характер этого единения представляет собой проблему, попытки решения которой разнообразны. По существу, мыслимые, предлагаемые или утверждаемые модели единства совпадают с моделями методов восстановления единства, нарушенного существующими разделениями.

Всем этим моделям присуща тесная связь с евхаристическим единством. Единство

вероучительное и каноническое в Церкви — Теле Христовом проявляется, подтверждается и утверждается единством евхаристического общения. «Чем делаются причащающиеся? — спрашивает святой Иоанн Златоуст, и отвечает: Телом Христовым, не многими телами, а одним Телом»[7]. «Ибо,— писал позднее святой Иоанн Дамаскин,— так как мы причащаемся от единого хлеба, то все делаемся единым Телом Христовым и единою Кровию и членами друг друга, составляя одно тело со Христом»[8].

Отсюда известный православный богослов Н. Афанасьев делает вывод: «Единство и полнота Тела Христова в Евхаристии определяет единство и полноту местной Церкви в евхаристическом собрании»[9]. Наоборот, всякое сколько-нибудь существенное вероучительное или каноническое разделение влечет за собой нарушение евхаристического общения, т. е. евхаристического единения.

Обязательность и неотвратимость такой корреляции между церковным и евхаристическим единством в настоящее время многими, как известно, оспаривается, но, как показывает история Церкви, эта корреляция прочно вошла в сознание Кафолической Церкви и нашла себе отражение и выражение во множестве канонически принятых Церковью вероучительных определений, изложенных преимущественно в форме анафематизмов, исключающих возможность евхаристического общения с поборниками тезисов, рассматриваемых Церковью как заблуждение, и даже с лицами или сообществами, оказывающими канонически недопустимое непослушание.

Святость Церкви столь же парадоксальна, как и ее единство, но в совершенно ином плане, а именно: Церковь свята, но состоит из грешников, ибо «един свят, един Господь Иисус Христос, во славу Бога Отца»[10]. Святой Иоанн Златоуст писал: «Хотя бы кто был праведен, хотя бы был тысячу раз праведен и достиг самой вершины, так что отрешился от грехов, он не может быть чист от скверны; хотя бы он был тысячу раз праведен, но он — человек... Не может быть человек совершенно праведен так, чтобы быть чистым от греха»[11]. Тем не менее Церковь свята, ибо освящена своим Основателем и Главой — Иисусом Христом (Еф. 5, 25—27; Ин. 17, 17) и действием живущего в ней Духа Святого освящает и своих членов в силу любви Отца Небесного, открывшейся нам во Христе Иисусе, преодолевающей отчуждение, которое мы создаем своей греховностью (1 Ин. 1, 7—2, 2; Рим. 5, 8—10; Деян. 4, 31).

Здесь прямая аналогия со святой Евхаристией: она совершается Самим Христом[12] руками грешников и для грешников, ничего не утрачивая от своей святости, наоборот, освящая и возводя к Богу ее участников.

Есть еще черта сходства между святостью церковного Тела и Тела евхаристического. Вещество хлеба, как известно, полностью сохраняет при пресуществлении и после него свои физические свойства, в том числе и подверженность порче (окислению, плесневению), однако святость и освящающее действие его как Тела Христова ни в малой степени этим не затрагивается и не ущербляется. Здесь тоже можно усмотреть аналогию со святостью Церкви как таинственного Тела Христова, которая ни в какой мере не затемняется и не терпит ущерба от духовной плесени, иначе — от человеческой греховности во всех его проявлениях.

Наиболее всесторонне обсуждаемым, являющимся предметом постоянных дискуссий (в том числе и в православном богословии) свойством Церкви является ее кафоличность.

Одни, исходя из прямого значения слова καθολική, ограничивают кафоличность вселенским назначением и распространением Церкви, ее универсальностью, основываясь на двух известных, почти взаимно идентичных высказываниях апостола Павла о независимости принадлежности Христу от пола, расы, национальности и социального положения (Гал. 3, 28; Кол. 3, 11). Другие принимают за основу отнюдь не бесспорный славянский перевод слова «кафолическая» — «соборная», подводя под его значение множество довольно разнообразных понятий — от правоверия до учения о Соборах как высшем органе церковного управления включительно.

Не имея возможности входить в рассмотрение этого весьма сложного комплекса экклезиологических проблем, отметим лишь несомненную аналогию, которая существует между евхаристическим актом и таким аспектом кафоличности, который позволяет видеть и признавать всю полноту облагодатствования в каждой отдельной общине, находящейся в каноническом общении с иерархически правомочным церковным руководством независимо от ее величины, значения, местонахождения или личных свойств ее членов.

В самом деле, сущность евхаристического акта, осуществляемое в нем единение со Христом и с братьями и сестрами по вере, даруемое в нем прощение грехов, сопряженное с ним благодатное памятование страданий и смерти и воскресения нашего Спасителя, иначе — вся полнота евхаристической благодати совершенно не зависит от размеров и количества пресуществляемых евхаристических элементов.

В авторитетном документе православного богословия XVIII века — «Послании восточных патриархов» говорится: «В каждой части и малейшей доле преложенного хлеба и вина находится не часть Тела и Крови Господа... но целый целостно Владыка Христос в Его сущности, т. е. с душою и Божеством, или совершенный Бог и совершенный человек. Поэтому, хотя и много бывает во вселенной в один и тот же час священнодействий, но не бывает много Христов, а Один и Тот же Христос присутствует истинно и действенно и одно Тело и Кровь Его находятся во всех церквах верных» [13].

Здесь очевидна аналогия с полнотой Церкви как Тела Христова, которую мы находим в каждой, даже самой малой ячейке (Мф. 18, 20), лишь бы она была органической частью Вселенской Церкви, являя в себе всю полноту присущих Вселенской Церкви благодатных даров.

Последним упоминаемым в Никейском Символе свойством Церкви является ее апостоличность, пожалуй, единственное, не вызывающее особых сомнений и не создающее трудно разрешимых проблем свойство, если не считать постоянно воздвигаемого протестантским миром тезиса о якобы допущенных Кафолической Церковью отступлениях от апостольских основ церковной жизни, об исторически сложившихся наслоениях, якобы затемняющих и искажающих чистоту евангельской керигмы. Православные, как и католики, понимают, что главной причиной исторического процесса усложнения и умножения литургических и структурных форм церковной жизнедеятельности является приспособляемость Церкви к изменяющимся социальным, культурным и бытовым условиям ее бытия. Самый убедительный и высокий пример такого приспособления мы находим в действиях Самого Иисуса Христа, Который, раскрывая ученикам «тайны Царствия Божия», предпочитал «прочим» преподносить Свое учение в притчах, учитывая относительную слабость их духовной восприимчивости (Мф. 13, 11, 13—16).

Необходимость приспособления проповеднического слова к восприятию слушателей утверждал на своем примере и апостол Павел: «Для иудеев я был как иудей, чтобы приобрести иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона — как чуждый закона..., чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9, 20—22).

Однако при всей гибкости, подвижности и не только допустимости, но и желательности многообразия форм церковной жизнедеятельности ее содержание остается неизменяемым, ибо «никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3, 11), а Иисус Христос, пребывая Главой Церкви, обусловливает ее стабильность, идентичность и преемственность, а Дух Божий, действующий в Церкви, обеспечивает применимость и доступность ее спасающих средств в любых условиях, ибо «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17), обеспечивающая возможность становления и духовного процветания Церкви при любых обстоятельствах. Сочетание стабильности содержания с мобильностью форм есть признак и проявление апостоличности Церкви, ее посланничества в мир для его спасения.

Обращаясь к святой Евхаристии, мы без затруднений отмечаем ее несомненную апостоличность: первичное совершение Евхаристии Господом имело место в присутствии и при активном участии Его учеников — апостолов. К ним было обращено преподание заповеди: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19; 1 Кор. 11, 24—25), и они стали выполнять ее, по-видимому, сразу же после вознесения Господа и, несомненно, после получения даров Святого Духа, о чем имеются многочисленные упоминания у евангелиста Луки (Деян. 2, 43, 46; 20, 7, 11) и у апостола Павла (1 Кор. 10; 16; 11, 26).

Хотя апостолы трудились в разных странах, однако все они преподали и завещали своим ученикам, последователям и преемникам постоянное совершение Евхаристии как важнейший элемент вероучения, как необходимое проявление и одновременное укрепление веры (1 Кор. 11, 23, 26), о чем свидетельствует повсеместная распространенность Евхаристии (в ее реальных или номинальных формах) во всем христианском мире.

Несомненно, апостолы Христовы, составляя тесное содружество, узкий церковный круг, в котором каждый один другого знал, один другому помогал и в свою очередь нуждался в помощи, очень высоко ценили евхаристическое общение не только с догматических и субъективно-эмоциональных позиций, но и в прагматическом аспекте как средство усиления и укрепления взаимосвязи, более того — единения во Христе. Даже в позднейшие времена этот дух апостольского единения во вкушении Тела и Крови Христовых преемственно передавался от одного поколения к другому. Так,

у святого Киприана мы находим строки, отражающие евхаристическое единение с не меньшей силой, чем приведенное уже ранее свидетельство «Дидахи»: «Как многие зерна, — писал святой Киприан, — вместе собранные, смолотые и замешенные образуют один хлеб, так точно и мы во Христе, Хлебе Небесном, составляем одно тело, в которое соединены и объединены мы многие по числу» [14].

Сопоставлением этого высказывания святого отца III века с упомянутыми текстами «Дидахи» и святого апостола Павла (1 Кор. 10, 17) убеждаемся в наличии единой апостольской евхаристической традиции. Если проследить корни прагматического аспекта Евхаристии, можно убедиться, что они уходят очень глубоко в онтологию христианского богословия, в частности, экклезиологии.

В самом деле, основная цель существования Церкви, как известно, — спасение людей, т. е. обращение и приближение их к Богу; все остальные аспекты церковной деятельности должны быть подчинены этой цели. Именно в осуществлении этой основной цели находят свое проявление основные свойства Церкви — ее единство, святость, кафоличность, апостоличность. Эти свойства, как мы видим, хотя и присущи Церкви органически, однако в своих проявлениях постоянно затемняются человеческим несовершенством и грехом. Именно поэтому они предмет веры, а не ви́дения (срав. 2 Кор. 5, 7; Рим. 8, 24). Отметим также, что затемнения, загрязнения и засорения, в отличие от благодатных свойств Церкви, имеют чаще видимый, ощутимый, непосредственно материально воспринимаемый характер. Поэтому для успеха своей спасающей миссии Церковь нуждается во внешних средствах проявления своей благодатной сущности, в коих благодатное, невидимое, духовное воздействие сочетается со свободными от извращений и греховной загрязненности, видимыми для всех материально реализуемыми формами и действиями. Такими проявлениями благодатности Церкви служат святые Таинства, а в более широком смысле — и вся внешняя сторона церковной жизнедеятельности: обряды, церковная утварь, предметы изобразительного искусства, церковная музыка и многое другое. Среди этих спасительных средств, где внутреннее, таинственное содержание, исполненное постигаемой только очами веры благодати, неразрывно сочетается с внешними действиями, первое место занимают необходимые для спасения Таинства Крещения, Миропомазания и Евхаристии.

Оставляя в стороне первые два таинства, через кои человек входит в Церковь Христову, отмечаем, что евхаристическое общение сопровождает христианина в течение всей его земной жизни и потому по количеству сопряженных с ним духовных и физических сил, по объему переживаний, даже по количеству уделяемого ему времени занимает в жизни христианина исключительно большое место.

Вера христианина в святость, единство и другие свойства Церкви подвергается настоящему испытанию в результате его отягченности греховностью окружающих и своей собственной. Но когда он приступает к Трапезе Господней, то она наглядно демонстрирует и существенно реализует его неразрывное, постоянно обновляющееся единство со Христом, а во Христе — со всей Церковью.

Само понятие Церкви, как известно, двойственно: она есть Тело Христово и, как таковое, она свята и напоена Духом Святым, подобно как человеческое тело пронизывается и оживляется душой [15], однако она состоит из людей, которые вносят в Церковь наряду с положительным вкладом также и отрицательный, обусловленный их греховностью.

Для участия в Евхаристии требуется глубокая и искренняя вера, что «сие есть истинное Тело... и сия есть истинная Кровь» Сына Божия; однако вся внешняя сторона Таинства, его совершение и участие в нем сами по себе беспорочны и не вступают в противоречие с его благодатным содержанием, что́ в других областях церковной жизнедеятельности имеет место на каждом шагу. К тому же обещанное Христом сопребывание Его с учениками и последователями, т. е. в Его Церкви (Мф. 28, 20), являющееся для христиан предметом веры («Блаженны невидевшие и уверовавшие» — Ин. 20, 29), в святой Евхаристии осуществляется опять-таки образно, чувственно.

Сопоставление Евхаристии с Церковью, в недрах которой она совершается, страдало бы вопиющей неполнотой, если бы мы оставили вне поля зрения жертвенный аспект Таинства.

При всем разнообразии существующих в Православии богословских представлений о характере и смысле евхаристического жертвоприношения существует единомыслие в самом наличии этого аспекта. Существенным элементом и признаком всякой жертвы является «сознательное лишение себя каких-то благ, преимуществ, вообще ценностей, обычно ради реализации иных, высших, предпочитаемых ценностей» [16]. Такой характер присущ Голгофской Жертве, принесенной по любви Божией к миру,

ради его спасения (Ин. 3, 16; Евр. 10, 11—12, 14), он же присущ и Евхаристии, поскольку в ней мы видим воспроизведение Голгофы.

Однако и жизнь Церкви в целом, как и каждого ее верного члена в отдельности, полна жертвенности, отсутствие которой может служить признаком утраты истинной церковности. Не говоря уже об исторических примерах страданий Церкви в разные эпохи ее существования, на ее жертвенность указывал Сам Христос, когда в беседах с учениками прозревал будущие судьбы создаваемой Им Церкви. Такие Его провидения, как: «В мире будете иметь скорбь» (Ин. 16, 33), «И будете ненавидимы всеми за имя Мое» (Мф. 10, 22), никак нельзя относить только к отдельным лицам: они, несомненно, обращены ко всему «малому стаду» (Лк. 12, 32) и имеют универсальное, общецерковное значение. Даже вне зависимости от меняющейся внешней ситуации последование Христу в условиях греховного мира существенно сопряжено с постоянной борьбой (Ин. 15, 19; 1 Ин. 3, 13) и потому осуществляется только на узком пути, с прохождением через тесные врата (Мф. 7, 14) и притом с крестом на плечах (Мф. 16, 24).

Жертва приносится или по эгоистическим мотивам, или по любви; в последнем случае она, совершаясь по велению сердца, перестает быть жертвой, а становится естественной функцией любящего субъекта, осуществлением его желания, так что заинтересованность жертвователя оказывается не меньшей, чем заинтересованность того, кому и ради кого жертва приносится, или даже превосходит ее, что́ с исключительной силой выражено в словах Христовых: «Блаженнее давать, нежели принимать» (Деян. 20, 35). Такая любовь уже на высших ступенях Ветхого Завета понималась или как кульминация жертвоприношения (Ос. 6, 6; Мф. 12, 7), или даже, совсем по-новозаветному, как нечто, превосходящее любые всесожжения и жертвы (Мк. 12, 33; срав. Ис. 1, 11—18 и Пс. 49, 7—15).

Принесение в жертву Агнца Божия явилось величайшим, совершенным, имеющим вечное значение (ἐπαπαξ) проявлением, излиянием любви Божией. Такое действие, органически проистекающее из самой сущности Бога, Который есть Любовь (1 Ин. 4, 16), ничего общего не имеет с самопринуждением, внутренним разладом, противоречиями, страданиями и прочими антропоморфными переживаниями, которые приписывало Божеству схоластическое богословие, загипнотизированное словом «жертва» в его обычном словоупотреблении, соответствующем языческому и ранее — ветхозаветному пониманию. Как свидетельствует Сам Христос, отдача Сына Божия Отцом Небесным в мир имела место не в силу необходимости удовлетворения оскорбленному правосудию Божию (как по Ансельму Кентерберийскому) и не в порядке платы диаволу, приносимой ему Богом как выкуп за освобождение человека из-под его власти (как склонен был мыслить святой Григорий Нисский), а как акт спасения любимого Богом человечества (Ин. 3, 16), иначе — как проявление любви, т. е. того, что́ открыто нам из Божественной онтологии (1 Ин. 4, 9—10).

Однако спасающее воздействие любви Божией не ограничилось делом Сына Божия, вочеловечившегося, жившего с людьми, пострадавшего, умершего и воскресшего «нас ради и нашего ради спасения»[17]. Произошло сошествие Святого Духа-Утешителя и в результате — основание Церкви, которая не есть что-то дополнительное ко Христу, а есть органически сопряженное с Ним Тело, столь же органически, как физическое тело сопряжено с головой.

«Когда Иисус уже прославлен... тогда Дух также «отдается» (срав. Ин. 3, 16), является, изливается. Именно с этим излиянием Духа Христос Господь входит одновременно в славу Отца и в Своем сакраментальном τρόπος'е — в этот мир. Пятидесятница, завершение пасхальной мистерии, одновременно дает начало последним временам, Церкви и сакраментальному явлению Тайны»[18].

Таким образом, создание Церкви и продолжающаяся в веках ее спасительная миссия в мире, ее собственная внутренняя жизнь и ее воздействие на каждого из ее членов — все это благодать, о которой говорилось в начале изложения, имеющая своим источником любовь Божию, которая выражается в действенной воле Божией, направленной к тому, «чтобы все люди спаслись» (1 Тим. 2, 4).

Церковь по самой идее Тела Христова призвана к тому, чтобы любовь Божия — первоисточник ее образования и существования — не только распространялась на ее членов как на пассивные объекты этой любви, но и активизировала их к ответной любви к Богу (1 Ин. 4, 19) и друг к другу (Ин. 13, 35; 15, 12), ибо «любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога... Если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга» (1 Ин. 4, 7, 11). Само понятие Церкви подразумевает взаимную любовь и взаимодействие ее членов: «Страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены»

(1 Кор. 12, 26). Эта любовь вытекает — действием Святого Духа — из любви к Главе Церкви — Христу, а через Него — к Богу Отцу (Ин. 14, 21, 23).

Таинство Евхаристии, с одной стороны, представляет собой выявление и проявление любви его участников к Богу, спасающему нас, членов Тела Христова, действием благодати Святого Духа; без любви Божией к людям и без ответной любви приходящих к этому Таинству Евхаристия была бы немыслима [19].

С другой стороны, совершение Евхаристии является благодатным и спасительным средством воздействия Церкви на своих членов: любовь к Богу, являющаяся целью и содержанием жизни христианина (Кол. 3, 14; 1 Кор. 13, 13; 1 Ин. 4, 19), Евхаристией не только символизируется, демонстрируется и выражается, но и активизируется и стимулируется.

Сказанное об этом воздействии Церкви может и должно быть отнесено ко Христу, как ее Главе: подобно тому, как на Тайной Вечери Он объединил Своих учеников в святой Евхаристии, преподав им при этом заповеди любви (Ин. 13, 34) и единения (Ин. 17, 21), так и теперь Таинством Евхаристии Он объединяет Церковь, подтверждает, поддерживает, укрепляет единение ее членов с Ним и друг с другом.

В заключение отметим и негативную аналогию между Церковью и Евхаристией. Как для причастника, не осознающего святость Причащения, не имеющего совсем веры, надежды и любви ко Христу, причащение оборачивается осуждением (1 Кор. 11, 27—29), так и формальная принадлежность к Церкви бесполезна: факт Крещения сам по себе не обеспечивает спасения; все дело — во внутренней принадлежности, иначе — в личном отклике на любовь Божию, открывшуюся нам во Христе Иисусе (1 Ин. 4, 19; Ин. 14, 24).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. «ЖМП», 1979, № 7, с. 49, и «Stimme der Orthodoxie», 1979, № 3, с. 33.

[2] См. канон св. Андрея Критского на повечерии в понедельник 1-й седмицы Великого поста, п. 4-я, троп. 6-й.

[3] Вопрос о степени правомерности такого самоутверждения, равно как и об объективной действенности совершаемой в том или ином сообществе «Евхаристии» мы оставляем здесь вне рассмотрения.

[4] *Е. Аквилонов.* Новозаветное учение о Церкви. СПб., 1896, с. 78.

[5] Учение двенадцати апостолов, IX, 4.

[6] Св. *Игнатий Богоносец.* Послание к филадельфийцам, XV.

[7] Св. *Иоанн Златоуст.* Творения. Т. X. СПб., 1903, с. 237.

[8] Св. *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. СПб., 1894, с. 225.

[9] *Н. Афанасьев.* Трапеза Господня. Париж, 1952, с. 18.

[10] Из литургии св. Иоанна Златоуста.

[11] Св. *Иоанн Златоуст.* Творения. Т. I, кн. 2. СПб., 1898, с. 863—864.

[12] «Ты еси приносяй и приносимый...» (из тайной молитвы при пении Херувимской песни за литургией св. Иоанна Златоуста).

[13] Послание восточных патриархов о православной вере, 1723, член XVII.

[14] Св. *Киприан Карфагенский.* Послание 63, к Цецилию. Киев, 1879, с. 346.

[15] Срав.: Блаж. *Августин.* Слово 268, 2; св. *Иоанн Златоуст.* Толкование на Послание к ефесянам. Творения. Т. XI, кн. 1. СПб., 1905, с. 86.

[16] См. об этом в статье автора «Евхаристия как новозаветное жертвоприношение».— «Б. тр.», сб. 11, с. 166.

[17] Никейский Символ веры.

[18] Текст, составленный 2-й подкомиссией Смешанной богословской комиссии по православно-католическому диалогу (Рим, 30 декабря 1980 г.).

[19] См. об этом в статье автора «Евхаристия по учению Православной Церкви».— «Б. тр.», сб. 21, с. 83.

Вл. ЛОССКИЙ

КАППАДОКИЙЦЫ*

В IV веке, в эпоху борьбы с арианами, реакция против оригенизма в области догматической вступает в новую фазу. Эту антиоригеновскую реакцию, проступающую сквозь все перипетии борьбы против арианства, не так-то легко определить, тем более, что среди защитников единосущности были такие, например, богословы, как св. Александр Александрийский или Дидим Слепец, в той или иной степени придерживавшиеся образа мыслей Оригена. Было бы неправильным видеть в оригеновском субординационизме самый источник арианской ереси; однако не подлежит никакому сомнению, что радикальный ответ на вопрос, поставленный учением Ария, должен был раз и навсегда субординационизм пресечь. Если Логос — единосущен Отцу, нельзя больше говорить об Отце, как о простой субстанции, как о Боге «преимущественном». Теперь, когда говорят о сущности или природе Бога, это уже не «бездна» (βαθος) Отца, которую мы постигали бы через Сына и которую, будучи в Сыне соединенными, вместе с Ним бы созерцали. Теперь, когда говорят о Боге, уму представляется единая сущность в трех Ипостасях — нераздельная Троица.

Даже в богомыслии Дидима Слепца (313—393), считавшего себя последователем Оригена, непознаваемость Бога относится уже не к Личности Отца, а к Божественной сущности как таковой, к усии Пресвятой Троицы. Чтобы определить эту непознаваемость усии, Дидим пользуется терминами более категоричными и четкими, чем Климент и Ориген. «Невидимая, неумопостижная даже для очей серафимов, она не может содержаться ни в какой мысли, ни в каком месте, неразделяемая в силах, неосязаемая, не имеющая ни величины, ни глубины [против Климента и Оригена, для которых Логос — «величие», а Отец — «бездна»], ни ширины, ни формы... многопревосходящая в своем сиянии всякий свет небесный, и, можем мы сказать, бесконечно превышающая всё наивысочайшее, и также превосходящая всякий ум, в силу Своей духовной природы»[1].

Если что остается у Дидима от Оригена, то это его тенденция интеллектуализировать духовные чувства. Если Бог есть свет, то не очи, а мысль (νοησις) видит Его сиянье[2]. Говоря о Боге, необходимо отойти от всей выразительности библейского антропоморфизма. Так «Лицо» — это предсуществовавшее до сотворения мира Божество (θειοτης). «Спина» — это сотворение мира и промыслительные действия, в которых Бог Себя являет. Однако, если у Дидима ви́дение Бога характерно интеллектуальное, если его познание — познание умственное, то сущность или природа Божественная уже не умопостижная простая субстанция, как у Оригена, а сущность или природа сверхсущностная[3], и в этом смысле эта природа Пресвятой Троицы пребывает недоступной для всякого тварного познания, даже для познания анге-

---

* Четвертая глава из книги: Vladimir *Lossky*. Vision de Dieu. Neuchatel (Suise), 1962. Перевод с французского. Предисловие к этой книге проф.-прот. Иоанна Мейендорфа напечатано в «Б. тр.», 8, с. 231—232; глава I: Предание отцов и схоластика и глава II: Боговидение в библейском образе мысли и богомыслии отцов первых веков,— напечатаны в «Б. тр.», 18, с. 118—135; глава III: Александрия — напечатана в «Б. тр.», 24, с. 214—241; глава VIII: «Ви́дение Бога» в византийском богословии и глава IX (последняя в книге): Паламитский синтез,— напечатаны в «Б. тр.», 8, с. 187—203.

[1] De Trinitate, I, 16. PG 39, col. 332 C.

[2] In Io., PG 39, col. 1645 C.

[3] De Trin., IV, 4, col. 484 A.

лов и архангелов[4]. Итак, интеллектуализм Оригена в образе мыслей его последователя, богослова антиарианина, исповедующего Бога как Троицу Единосущную, если еще и не окончательно превзойден в IV веке, то по крайней мере он ограничен.

Оригеновский интеллектуализм обретает подходящую для себя почву в учении Ария, в котором субординационизм вырождается в радикальную несхожесть между Отцом и Сыном, по которой Божественная природа отождествляется с Отцом, а Сын отстраняется в область тварного. Крайняя фракция арианизма, учение «аномеев», отличается обостренным интеллектуализмом в проблеме Бого-познания. Именно поэтому споры против Евномия (между 365—385 гг.) и имели столь существенное значение как вообще для всей христианской гносеологии, так, естественно, и для всех учений о Богови́дении.

Для Евномия Отец — совершенная монада, Бог — бесконечно единый, не допускающий никакого соучастия в Своем Божестве, никакого выхода из единой усии к трем Ипостасям. «Превечное рождение» было бы искажением простой сущности, поэтому оно и не может быть не чем иным, как только сотворением. Абсолютная простота усии не допускает никакого различения, даже различения божественных свойств. Можно бы предположить, что подобное понятие «простоты» естественно должно было привести к агностицизму. И действительно Арий, исходя из той же мысли, отказывает даже Сыну в возможности познания Отца. Но Евномий проповедовал гносеологический оптимизм, побуждавший его утверждать, что он, как повествует историк Сократ, знает божественную сущность так же хорошо, как самого себя, и, обращаясь к своим противникам, ссылается на Иоанна Богослова: «Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся» (4, 22).

Для Евномия существуют два вида имен, обоозначающих объекты познания. Во-первых, имена вымышленные, порожденные человеческой мыслью, размышлением; это — имена фиктивные, условные знаки, не представляющие никакой объективной ценности, не дающие никакого познания о самом объекте. Если бы приходилось прибегать только к подобным наименованиям, человек оказался бы немым, не способным выражать ничего реального. Но существуют другие имена, которые не являются плодом человеческого размышления. Это имена, так сказать, объективные, выражающие самую сущность объектов, имена, равнозначные рациональному откровению. Анализируя этот вид имен, мы находим понятие, раскрывающее их умопостижное содержание, т. е. саму сущность вещей. Так как истинным именем является то, которое раскрывает сущность любого существа, то Один только Бог может давать вещам их имена. Это — философия языка, и в то же время теория познания, обоснованная платонизмом в его сочетании с учением стоиков о «логосе сперматическом». Слова — повеления, которыми Бог книги Бытия сотворяет мир, суть логические имена, производящие вещества, и в то же время они — имена, посеянные в душе человека. Подобное же учение сформулировано Кратилом в одноименном диалоге Платона.

Приложимая к познанию Бога, гносеология Евномия обнажает его до крайности доведенный интеллектуализм, в котором отсутствует даже свойственный платоникам элемент религиозный; это — оперирующая отвлеченными идеями чисто рационалистическая диалектика. Вся суть заключается в том, чтобы найти Богу то имя собственное, которое выражало бы Его сущность. Все имена, которыми мы Бога именуем, представляются Евномию или пустыми знаками, человеческим вымыслом, κατ' επινοιαν, или же синонимами того «преимущественного» имени, которое совершеннейшим образом выражает то, что́ есть Бог по Своей природе. Евномий находит это объективное имя в термине αγεννητος — Нерожденный, а в понятии «нерождённость» видит «нерождаемость». Имя это не обозначает соотношения, противопоставляющего нерожденного Отца рожденному Сыну. Оно также и не негативное определение того, что Бог «не есть». Для Евномия «нерожденность» имеет смысл положительный: бытийствовать Самому по Себе, по собственной Своей достаточности и, если взять термин схоластический, то это — субстанция, существующая самостоятельно, как содержащая самообоснование Своего бытия, субстанция самобытийствующая. Таким образом термин «нерожденность» дает адекватное понятие самой сущности Бога, и мы, следовательно, можем сказать, что Бог не может знать о Своей сущности ничего большего, нежели знаем уже о ней мы.

Бурная реакция против Евномия, оживленная полемика, которую вели против него — прежде всего — великие каппадокийцы, говорят о том, как глубоко отцы IV века сознавали опасность интеллектуализма в познании Бога.

---

[4] De Trin., I, 36, col. 440 A; II, 4, col. 481 A.

* * *

Святой Василий Великий (330—379) в своей борьбе против Евномия критикует его прежде всего в плане философском, опровергая его теорию познания. Он решительным образом опровергает разницу между сущностными именами объектов и именами, порожденными рассудком — κατ' επινοιαν. Все имена, которыми мы определяем объект, найдены нашей мыслью; но это не означает того, чтобы это размышление было бесплодным и не соответствующим никакой объективной реальности. Какое-либо тело кажется нам, на первый взгляд, простым, но размышление постепенно обнаруживает в нем размер, цвет, плотность, форму и многие другие свойства. Это дает нам возможность формулировать понятия, проникать, таким образом, во всю сложность данных объектов и давать им имена, выражающие ли их качества, или их соотношение с другими объектами; и тем не менее мы никогда не сможем исчерпать концепциями всего содержания какого-либо существа. Всегда остается некий неопознанный «остаток», некая экзистенциальная основа, если применить этот современный термин к мышлению св. Василия, нечто ускользающее от всякого интеллектуального анализа. Это означает, что нет ни одного предмета, который был бы постижим в своей сущности, в том, почему он именно такой, а не иной. Не следует воображать, что Василий Великий, отрицающий возможность сущностного познания вещей, проповедовал гносеологический пессимизм. Он, наоборот, противопоставляет интеллектуализированному и обедненному миру Евномия мир чрезвычайно богатый и для мысли неистощимый: пассивному сущностному откровению, запечатленному Богом в душах, он противопоставляет всю действенность и активность человеческого познавания и одновременно всю его объективность. И воспринимаем мы именно реальные свойства объектов, даже если имена, которыми мы их определяем, не выражают того, чем они являются по своей сущности.

Если такое положение верно для познания вещей тварных, тем более относится оно к сущностному содержанию реальности божественной, которую каким-либо понятием выразить немыслимо. Имена, которыми мы именуем Бога, раскрывают известную созерцаемую нами реальность. Но среди всех божественных имен нет ни одного, которое выражало бы то, что́ есть Бог по Своей сущности. Имена отрицающие, указывая на то, что Бог «не есть», накладывают тем самым запрет на использование нами понятий, чуждых Богу. Другие имена говорят о том, что́ должны мы иметь в виду, когда о Боге размышляем. Но как одни, так и другие божественной реальности «последствуют», они — «вслед за» Богом. Это тем более верно потому, что в противоположность познанию вещей, в которое вовлечена активность только человеческая, познание Бога предполагает кроме нее откровенное действие со стороны Самого́ Бога. Все божественные имена, которые мы находим в Священном Писании, показывают нам Бога таким, каким Он открывает Себя существам тварным.

Бог проявляет Себя через Свои действия или энергии. «Утверждая, что мы познаем Бога нашего в Его энергиях, мы отнюдь не обещаем того, чтобы приблизиться к Нему в самой Его сущности. Ибо если Его энергии нисходят до нас, сущность Его остается недосягаемой», — говорит св. Василий Великий. Это место из письма к Амфилохию[5] наряду с другими текстами «Против Евномия»[6] будет иметь первостепенное значение в учении о ви́дении Бога. Византийские богословы, формулируя различение между недоступной сущностью — ουσια — и ее естественными исхождениями — ενεργειαι — или проявляющими действиями, будут часто ссылаться на авторитетность этих текстов.

Евномий также говорит о «действиях» и называет их энергиями[7]. Но в его учении, в котором трансцендентная усия Отца обоснована абсолютной простотой Нерожденного (αγεννητος), всякое различение становится отделением, противопоставлением природ тварной и нетварной. Поэтому «энергия» в представлении Евномия есть воля или творческая сила, данная Сыну, Единственному Существу, сотворенному непосредственно Отцом. Эта энергия — отнюдь не проявление Бога: она — тварный эффект, нечто созданное Отцом в Сыне, с Отцом «не схожем» (ανομοιος). Мы можем здесь удостовериться в арианском искажении понятия, характерного для богословия первых веков, которое в своем восприятии Сына, как проявления Отца, часто уклонялось в субординацию, превращая тем самым Сына в орудие для сотворения. После того как отцы IV века, превознеся Троицу над всякой проявительной икономией, провозгласили Сына, как Проявление абсолютное, Проявление само по себе, ни к

[5] Lettre 234. PG 32, col. 869.
[6] I, 6. PG 29, col. 521—524; II, 4, col. 577—580; II, 32, col. 648.
[7] Apologie. PG 30, col. 859.

кому не обращенное, как Абсолютную Реальность Божественного Существа, Проявление Бога во вне, в бытии тварном, в богословии после-никейском стало представляться как общая энергия Единосущной Троицы. Эта мысль найдет свое развитие в более позднем святоотеческом учении, а у св. Василия Великого она только намечена с целью утвердить, против Евномия, совершенную объективность божественных имен, найденных мыслью, которыми мы выражаем известное понятие о Боге, но никогда не сможем разумом охватить самой Его сущности.

Но наряду с именами, обозначающими проявления Бога «во вне», существуют другие, которые мы прилагаем к внутри-троичным соотношениям, к бытию Бога в Себе Самом, независимо от Его действий творческих или промыслительных. Благодаря воплощению Слова мы можем через Него как бы отчасти прозревать эти соотношения, трансцендентность которых превосходит естественные способности нашего мышления; мы рассматриваем их способом очень несовершенным, пользуясь терминами, которыми может оперировать наша мысль, чтобы обозначать на языке относительном соотношения абсолютные, в которых само соотношение уже не относительно. Таким образом богословие троическое становится богословием преимущественным, в котором умозрение неотделимо от созерцания, в котором мысль переходит за грани понятий, но оставляет за собой собственную свою способность — способность рассуждения и различения. Уже Ориген различал θεολογια, или познание Бога в Логосе, от φυσικη θεωρια — познания всего тварного в аспекте промыслительном, в аспекте проявления Бога в существах сотворенных. Для Оригена «феология» была созерцанием, ви́дением через Логос бездны Отца; для византийского мышления — как мы увидим — она станет унаследованным от отцов IV века Богомыслием о Пресвятой Троице, независимым от икономии, т. е. учения, относящегося к внешним проявлениям Бога в тварном: сотворению, промыслу, искуплению и всеосвящению.

Теперь вместо созерцания усии объектом богословия становится познание Пресвятой Троицы. Теперь уже не доминирует «простота», если рассуждение, различая внутренние соотношения Божественного Существа, направляет созерцание к чему-то, что превышает умопостижимую усию или сверх-умопостижное единство. Поэтому гносис Климента и Оригена уступит место общению с Богом-Троицей, тому общению, которое не будет уже выражать себя терминами, относящимися исключительно к познанию. Св. Василий Великий говорит о «задушевной близости с Богом», о «соединении по любви»[8]. Там, где Климент и Ориген говорили о гносисе или обоживающем созерцании, св. Василий Великий скажет о Духе Святом. «Один Бог есть Бог по сущности. Говоря «Один», я указываю на сущность Бога, святую и нетварную». «Будучи Богом по природе, Дух Святой обоживает благодатью других, еще принадлежащих природе, подверженной изменениям»[9]. «Им совершается вознесение сердец, обожение слабых, усовершенствование продвигающихся. Это Он, сияя в тех, кто очистил себя от всякой нечистоты, соделывает их духовными через общение с Собой». Именно в Духе Святом можем мы созерцать Бога: «Подобно тому как солнце, когда оно встречает чистое око, [Дух Святой] покажет тебе в Себе Самом образ Невидимого. В блаженном созерцании этого образа ты увидишь неизреченную красоту Первообраза»[10]. В Духе Святом мы видим образ Сына, а через Сына — Первообраз — Отца. Всякое ви́дение Бога — троично: в Духе Святом, через Сына, к Отцу.

* * *

Святой Григорий Богослов, Назианзин (328—390) более всех других говорил о созерцании Пресвятой Троицы. В отличие от своего друга Василия Великого, даже в области богословия всегда остававшегося устроителем, всегда нисходящего к понятиям, стремящегося созидать Церковь, укрепляя четкой терминологией путь, по которому должна следовать мысль человека, св. Григорий Богослов, даже когда рассуждает и обсуждает — непрестанно возносится к созерцанию. Это всегда возвышенная и как бы трепещущая от глубокого чувства речь; часто это рифмованная песнь, стихотворная созерцательная молитва. В конце своей жизни он желает быть «там, где моя Троица в полном блеске Ее сияния.... Троица, даже неясная тень Которой наполняет меня волнением»[11]. Он говорит, что видеть Бога — это созерцать Троицу, соучаствуя во всей полноте Ее свету: «Будут сонаследниками совершенного света

---

[8] Hom. quod est Deus, 6. PG 31, col. 344 B.
[9] Contra Eun., III, 5. PG 29, col. 665 BC.
[10] De Spiritu Sancto, IX, 23. PG 32, col. 109.
[11] Поэмы о самом себе, 11. PG 37. col. 1165—1167.

и созерцания Пресвятой Владычной Троицы те, которые совершенно соединяются с совершенным Духом, и это будет, как я думаю, Царство Небесное»[12].

Божественное великолепие, которое мы можем созерцать в мире тварном, только малый луч великого того света. Ни один человек никогда не открывал Бога «как Он есть» в Своей сущности или природе, и никогда Его не откроет; или, вернее, он откроет Бога тогда, когда его сообразный Богу ум возвысится к своему Первообразу, соединится с тем, что ему близко, когда мы познаем так, как познаны мы сами[13]. Это — Царство Небесное, ви́дение лицом к лицу, познание Троицы во всей полноте Ее света. Однако «первичная и пречистая природа познана только Ею Самой, то есть Пресвятой Троицей[14]. Сущность — это «Святое Святых, сокрытое даже от серафимов, и прославляемое Три-Святое, Которое сходится в единое Господство и Божество»[15]. На земле мы беседуем с Богом «в облаке», как Моисей, ибо Бог положил между Собой и нами мрак, дабы мы крепче прилеплялись к обретаемому с таким трудом свету. Он больше скрывается от нашего взора, нежели нам является. Но скала, за которой стоит Моисей, уже представляет человечество Христа, и излучение света, явленное в Его человеческом облике, показывает трем апостолам Его Божество, то, что было сокрыто плотью[16].

Св. Григорий Богослов часто говорит о свете, о троическом озарении. Для него мрак есть нечто, что должно быть преодолено, как некая преграда свету; «мрак» для него не является условием высочайшего познания, когда познание становится незнанием. Но, несмотря на это, хотя он и говорит, что Царство Божие есть созерцание Пресвятой Троицы, для него соединение с Богом превышает гносис: «если уже блаженство — познавать, то сколь бо́льшим является то, что познаёшь?» «Если так прекрасно быть подчиненным Троице, чем было бы господство?»[17]. «Божественная природа превосходит разум, и даже созерцая Троицу, даже получая полноту Ее света, умы человеческие, и даже ближе всего к Богу и стоящие, и озаренные всем Его великолепием силы ангельские, не могут знать Бога в Его природе»[18].

В точности выразить учение св. Григория Богослова о модусе Бого-ви́дения трудно. Он то отрицает возможность познания божественной сущности, не допуская этой возможности даже для ангелов, то пользуется такими выражениями, которые как бы уверяют нас в том, что познаём мы именно саму природу Бога, когда созерцаем Троицу, когда мы совершенно «соединены» («смешаны») со всей Троицей. Но одно остается несомненным: здесь речь идет не об интеллектуальном созерцании, устремленном к охвату некой первичной простоты, к единству простой субстанции. Объект созерцания св. Григория Богослова — «три Света, образующие Один Свет», «соединенное сияние» Пресвятой Троицы, — даже от серафимов сокрытая Троичная тайна.

Так же как у Василия Великого, у Григория Богослова превзойдена характерная для александрийской школы интеллектуалистическая или сверх-интеллектуалистическая мистика. Это уже не субординированная и схожая с троицей Плотина Троица Оригена, когда поднимаешься со ступени на ступень, чтобы в конце восхождения созерцать «бездну Отца», или же, как у Плотина, с Единым отождествиться. Теперь мысль соприкасается с тайной, превосходящей тайну первично «Единого»: теперь она различает абсолютные соотношения, но не способна полностью «уловить» троичность: «Я еще не начал думать о Еди́нице, как Троица озаряет меня своим сиянием. Едва я начал думать о Троице, как Еди́ница снова охватывает меня. Когда Один из Трех представляется мне, я думаю, что это целое, до того мой взор заполнен Им, а остальное ускользает от меня; ибо в моем уме, слишком ограниченном, чтобы понять Одного, не имеется больше места для остального. Когда я соединяю Трех в одной и той же мысли, я вижу единый светоч, но не могу разделить или рассмотреть соединенного света»[19].

Это — не ви́дение Бога, но, собственно говоря, это уже и не спекулятивное размышление. Мы можем сказать, что это размышление о Троице, «привитое» к созерцанию, интеллектуальное откровение в таком свете, который превосходит разумение. Св. Григорий Богослов более двух других каппадокийцев через Дидима получил александрийское наследие. Поэтому созерцание Пресвятой Троицы, которое заменяет

[12] Or. XXI, 9. PG 35, col. 945 C.
[13] Or. XXVIII (О богословии 2-е). PG 36, col. 48—49.
[14] Ibid., col. 29 AB.
[15] In Theophan. or. XXXVIII, 8. PG 36, col. 320 BC.
[16] Or. XXXII, 16. PG 36, col. 193.
[17] Or. XXIII, 11. PG 35, col. 1164.
[18] Or. XXVIII, 4. PG 36, col. 32.
[19] In sanctum baptisma, Or. 40, 41. PG 36, col. 417.

у него ви́дение усии,— центральная тема его учения о Богови́дении, если вообще можно говорить об учении, поскольку не уточнена сама природа этого ви́дения.

* * *

Св. Григорий Нисский (ок. 335—399) принимал горячее участие в споре с Евномием, о чем свидетельствуют его двенадцать книг «Против Евномия». Так же как и его брат Василий Великий, св. Григорий Нисский утверждает, что мы не в состоянии познать, или постичь сущности вещей даже тварных. Наш ум раскрывает «собственное вещей» в той точно мере, в какой оно необходимо для нашей жизни. Если бы мы могли постигать обоснованность вещей, то были бы ослеплены творческой силой их создавших. Наш разум — всегда в движении, когда путем размышления открывает еще не известные ему свойства; но сами по себе вещи для дискурсивного познания остаются неистощимыми. Слова, имена, найденные разумом, необходимы для того, чтобы закреплять понятия вещей в нашей памяти, чтобы могли мы общаться с другими человеческими личностями. Слово теряет всю свою ценность на той грани, где прекращается познание, где мысль становится созерцанием. «Существует одно только имя, определяющее Божественную природу: изумление, которое нас охватывает, когда мы мыслим о Боге» [20].

Активная роль мысли, размышления, приложимая к Богопознанию, способность различения — вот общая черта в Богомыслии трех каппадокийцев. Св. Василий Великий, озабоченный прежде всего вопросами догматическими, пользуется ею, чтобы закрепить четкие понятия, как бы мысленные вехи; св. Григорий Богослов преобразовывает ее в восхищенное созерцание неизреченных Божественных соотношений; св. Григорию Нисскому она дает возможность трансцендировать умопостижное и затем найти более возвышенный путь к соединению с Богом.

Подобно св. Василию Великому, св. Григорий Нисский различает приложимые к Богу имена отрицающие и утверждающие. Имена отрицающие, не открывая нам божественной природы, отстраняют от нее всё, что ей чуждо. И даже имена, кажущиеся нам утверждающими, имеют, собственно говоря, смысл отрицающий. Таким образом, когда мы говорим, что Бог добр, мы только констатируем, что в Нем нет места злу. Имя «начало» означает, что Он безначален. Другие имена, имеющие смысл чисто позитивный, относятся к божественным действиям или энергиям; они дают нам познание о Боге не в Его недоступной сущности, а в том, что «окрест ее». «Таким образом одновременно истинно и то, что чистое сердце видит Бога, и что никто Бога никогда не видел. Действительно, то, что невидимо по природе, становится видимым по Его действиям, которые явлены нам в известном Его окружении» [21].

В том же слове, посвященном вопросу ви́дения Бога (ведь 4-я заповедь блаженства гласит: «блаженни чистии сердцем, яко тии Бога узрят»), св. Григорий Нисский спрашивает себя, достаточно ли одного созерцания Божественных свойств для того, чтобы они давали блаженство. Ведь недостаточно знать причину своего здоровья, нужно жить в самом здоровье, чтобы действительно быть счастливым. Так же и блаженство не состоит в том, чтобы что-то знать о Боге, но в том, чтобы иметь Его в себе самом. Св. Григорий Нисский ви́дению лицом к Лицу предпочитает последнее: «Мне представляется, что не ви́дение Бога лицом к Лицу предлагается здесь тому, чье душевное око очищено; но предложенное нам в этой дивной формуле то, быть может, что Слово выразило в более ясных терминах, обращаясь к другим, когда говорит: «Царство Божие внутри вас», для того, чтобы мы поняли, что, предочистив свои сердца от всего тварного и всякой плотской склонности, мы видим в собственной своей красоте образ божественной природы... Итак, соответствующий тебе способ созерцания в тебе самом... Это подобно тому, как глядящие на солнце в зеркале, если и не устремляют своих взоров на само небо, видят солнце в блеске зеркала не меньше тех, кто смотрит на солнечный диск; так же и вы, ослепленные светом Божиим, если возвратите в себе благодать заложенного в вас с самого начала образа, то возымеете то, что ищете. Божество действительно есть чистота, бесстрастие, удаление от всякого зла. Если вещи эти в тебе, то в тебе Бог. Когда твой ум непричастен никакому злу, свободен от страстей, удален от всякой нечистоты, ты блажен от остроты своего зрения, ибо, как очищенному, тебе известно то, что невидимо нечистым, и так как удален плотский туман с душевных твоих очей, ты необозримо созерцаешь в чистом воздухе сердца это блаженное зрелище (το μακαριον θεαμα) [22].

[20] In Cant. Cant. XII. PG 44, col. 1028

[21] Слово 6-е о блаженствах. PG 44, col. 1269.

[22] Ibid., col. 1272 BC.

Отец Даниелу отмечает, что это выражение (το μακαριον θεαμα) напоминает место из «Федра», когда перед душами, шествующими по небесному своду, открывается зрелище блаженного ви́дения (μακαριον οψιν και θεαν). Отец Даниелу считает, что это вхождение внутрь себя, θεωρια (созерцание), раскрывающееся, как учит св. Григорий Нисский, в очищенном сердце, в зеркале души, знаменует собой полный переворот платоновской перспективы. Интеллектуальная θεωρια, это платоновское νοητα (умопостижимое), для Григория Нисского уже не есть вершина в восхождении к божественному. Она — вершина, но только по отношению к тварному миру. Ведь действительно, у платоников (и в какой-то степени у Оригена) κοσμος νοητος, мир умопостигаемый, принадлежал к сфере божественного; он, противопоставляя себя миру чувственному, был для Климента и Оригена Богу соприроден. У Григория Нисского — напротив, демаркационная линия проходит между миром тварным и Существом Божественным. Таким образом мир (космос) чувственный и умопостижный сосредотачивается в душе, созерцающей, как в зеркале, в своем очищенном отображении обо́живающие энергии, в которых прежде всего соучаствуют существа умозрительные — ангелы, чистые образы, которым уподобляется душа человека. Следовательно, небесное «путешествие души» (тема общая для всех платоников) становится путешествием внутренним; оно — внутреннее восхождение: душа находит свое отечество, то, которое ей сопринодно, в самой себе, во вновь обретённом, первозданном своем состоянии. Это вершина созерцания, θεωρια, вершина ви́дения. Но Бог остается непознаваемым в Самом Себе, неуловимым по Своей природе. В своем толковании на Песнь песней св. Григорий Нисский говорит нам о душе, ищущей своего Возлюбленного: «она снова поднимается и умом обозревает мир умопознаваемый и над-космический, который именует градом, в котором Начальства, Господства, Престолы, предназначенные Властям: она проходит сквозь совокупность небесных сил, которые именует «местом», и их бесчисленное множество, которое называет «путем», в поисках среди них своего Возлюбленного. Ища его, она проходит сквозь весь мир ангельский и, не находя среди блаженств Того, Кого ищет, говорит себе: «Может быть, хоть они могут уловить Того, Кого я люблю?». Но они, не отвечая на этот вопрос, молчат, и своим молчанием дают понять, что кого она ищет, неуловим и для них. И тогда, пробежав деятельностью своего ума весь над-космический град и не признав среди умопостигаемых и бестелесных Того, Кого желает, оставив всё обретённое, она узнает Того, Кого ищет, только по тому, что не улавливает того, что́ Он есть» [23].

В своем 6-м слове о блаженствах св. Григорий Нисский спрашивает себя, каким образом можем мы достичь вечной жизни, обещанной чистым сердцам, достичь Богови́дения, если ви́дение божественной природы невозможно. Если Бог есть жизнь, то тот, кто Бога не видит, не увидит жизни. Он приводит другие тексты Священного Писания, в которых «видеть» (voir) означает «обладать» (posséder, avoir). Чего-то не видеть — значит не иметь своей части, не участвовать. Таким образом за гранями созерцания (θεωρια), за пределами ви́дения, перед душой, вступающей во мрак, открывается новый путь. Как видели мы выше, для св. Григория Богослова мрак (γνοφος, σκοτος) есть то, что отделяет нас от света Пресвятой Троицы. Для Григория Нисского мрак, в который проник Моисей на Синайской вершине, наоборот, есть модус общения с Богом, превышающий созерцание света, в котором Бог явился Моисею в купине неопалимой в начале его пути. Именно поэтому, развивая свое учение о духовных чувствах, которое, как он считает, намечено было еще Оригеном, св. Григорий Нисский придает наименьшее значение зрению, «чувству, наиболее интеллектуальному», — отмечает о. Даниелу.

Если Бог является сначала как свет, а затем как мрак, то для Григория Нисского это означает, что ви́дения Божественной сущности нет и соединение представляется ему путем, превосходящим ви́дение или θεωρια, путем, проходящим за гранями разума, там, где уничтожается знание и пребывает одна любовь или, вернее, где гносис становится агапой. Всё больше и больше желая Бога, душа непрестанно возрастает, себя превосходя, сама из себя выходя. И по мере того, как она все более и более соединяется с Богом, ее любовь становится все пламеннее и ненасытнее. Поэтому возлюбленная Песни песней достигает своего Жениха в сознании того, что соединению не будет конца, что восхождение к Богу не имеет границ, что блаженство есть бесконечное продвижение по беспредельному пути...

Наш очерк учения о Богови́дении св. Григория Нисского был бы неполным, если бы мы не отметили еще одного аспекта, который особенно подчеркнул в своей кни-

---

[23] Слово 6-е о блаженствах. PG 44, col. 893.

ге[24] о. Даниелу: душа — обитель Слова, Слово обитает в ней, и мистический опыт — только все возрастающее сознание: духовный опыт присутствия в нас Христа, вхождения в себя,— и экстатический опыт в порыве любви, выхода из себя к Слову, Такому, Какой Он есть в Самом Себе, иначе говоря к «неуловимой» природе Бога.

Богомыслие отцов IV века знаменует решающий этап в христианском преобразовании александрийского эллинизма Климента и Оригена. Это особенно очевидно в плане чисто догматическом, в котором Троица не оставляет больше места для Бога— простой Монады, умопостижной или сверхумопостижной субстанции, и источника духовного бытия. У св. Григория Нисского мы видим, в какой мере это превосхождение платоновских концепций осуществляется также и в сфере духовной жизни. Однако в этой именно сфере влияние Оригена будет более устойчивым и будет ощущаться еще долгое время под влиянием Евагрия Понтийского, который ввел интеллектуальный гносис Оригена в замкнутый мир христианских аскетов и монахов. Но прежде чем перейти к аспекту Боговидения в аскетическом и духовном предании, нам необходимо бросить беглый взгляд на богословие видения у других отцов IV и V веков, чтобы затем проникнуть вместе с Дионисием Ареопагитом в сферу Богомыслия собственно византийского.

---

[24] *Daniélou.* Platonisme et théologie mystique. Paris, 1944.

А. М.

ТЕРТУЛЛИАН И ЕГО «АПОЛОГИЯ»

Мы встречаемся с выдающимся христианским писателем-апологетом Тертуллианом человеком уже взрослым. О детских и отроческих годах Тертуллиана известно сравнительно мало. Родился он около 160 года в Карфагене в семье центуриона (сотника) проконсульских войск, в языческой среде («Мы вышли из вашей среды»,— обращается он к язычникам). В юности получил обычное для состоятельных людей того времени образование: окончил риторскую школу в Карфагене и специальное юридическое училище. Затем уехал в Рим, где выступал в суде и адвокатом, и обвинителем, снискав себе довольно широкую известность. Есть основания полагать, что юрист того же имени, упоминаемый в «Пандектах» (главная составная часть «Corpus juris civilis», памятника римского права времен императора Юстиниана, VI в.), тождествен Тертуллиану. Сведения о жизни Тертуллиана мы находим в его собственных сочинениях и упоминаниях о нем древних писателей — Евсевия Памфила, епископа Кесарийского (IV в.), и блаженного Иеронима († ок. 420) *.

В римский период жизни Тертуллиан, по собственному его признанию, предавался всем языческим удовольствиям разгульной столичной жизни, был любителем острых ощущений, театральных и цирковых зрелищ (гладиаторские бои), а христианство считал безумием. «Но чувственность не могла насытить и усыпить душу, а дивное зрелище необычайной твердости мучеников обратило гонителя в друга неправедно гонимых: [около 190—195 года] Тертуллиан принял Святое Крещение. В следующем году женился на христианке» (Н. В. Савельев-Ростиславич. Тертуллиан и его век. СПб., 1848, с. 5). Вернувшись в родной Карфаген, Тертуллиан ушел с государственной службы; он посвятил свой досуг изучению философии и богословия. В 195 году он принял сан пресвитера **.

Еще в школе Тертуллиан изучил греческий язык, которым владел свободно; он хорошо знал труды некоторых античных философов, юристов, медиков, в совершенстве владел ораторским искусством (не случайно его сравнивали с Демосфеном). Свои знания и дарования, полученные от Господа, Тертуллиан посвятил служению христианству. Будучи уже в сане пресвитера, он занялся активной писательской деятельностью. Язык его сочинений изобилует юридическими терминами; знание юриспруденции он умело использует, изобличая судей-язычников в нарушении элементарной законности. Защищая христианство, Тертуллиан порой употребляет аргументы, которые приводили греческие апологеты, такие, как его старшие современники — Татиан или епископ Антиохийский Феофил. Но то, что у них было довольно хаотично и сбивчиво, под пером Тертуллиана сложилось в стройную систему, логичную и вдохновенно-убедительную. Вряд ли императору Северу (193—211) были известны сочинения греческих апологетов. Но мы почти не сомневаемся, что сочинения Тертуллиана были ему известны. Ревностный защитник христианства, он становился защитником подлинных достижений римского общества, отстаивал принципы справедливости, равенства граждан перед законом, свободы совести, уважения к взглядам другого. Он любил поучать и наставлять, но еще больше, пожалуй, любил спорить и обличать. Проконсул и его совет, языческое общество, ревнители ветхозаветной законности, еретики, недостойные клирики — на всех

---

* *Евсевий Памфил.* Церковная история (Historia Ecclesiastica), кн. II, гл. 2; Блаженный *Иероним* Стридонский. О знаменитых мужах (De viris illustribus), гл. 53.

** Некоторые исследователи подвергают это сомнению. См.: *J. Klein.* Tertullian. Christliches Bewusstsein und sittliche Forderung. Düsseldorf, 1940, S. 268—273.

обрушил он и силу своих обличений, и всю горечь насмешек. Его слог, взволнованный, неровный, обжигающий, хорошо отразил парадоксальность его смелой мысли и его неистовой натуры. Он вычеканил краткие формулы незабываемой красоты и силы, и он же растекался в повторении довольно монотонных, едва ли не бесцветных фраз; мог писать просто и убедительно, но оставил некоторые тексты, которые надо разгадывать, как загадки, а порой унижался до судебных изворотов и крючкотворства. Человек большого и ясного ума, он иногда забывал обращаться к нему за советом; прекрасно описал жизнь христианской общины, мирную и упорядоченную, но жил, не зная покоя сам, чуждый всякого житейского благоразумия. Неприятие Тертуллианом современной ему римской (языческой) цивилизации было более глубоко, чем у грекоязычных апологетов — Татиана (род. ок. 120 г.) или епископа Антиохийского Феофила (конец II в.): «Он не только осуждает ее философские школы... но и близок к тому взгляду, что цивилизация вообще испортила и извратила человека, подавила его естественные положительные наклонности, надстроив над ними целый мир искусственных и неистинных ценностей... Выход из этого положения Тертуллиан видит в каническом опрощении и возвращении к естественному состоянию. Однако, по его мнению, достичь этого состояния простоты и естественности можно только через христианскую веру, самопознание и аскетизм» (Г. Г. Майоров. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979, с. 111—112).

Подлинная вера, а не суеверие, считал Тертуллиан, всегда есть подвиг, прорыв в сферу духа; сила веры может быть прямо пропорциональна кажущейся нелепости (абсурдности) ее положений с точки зрения обыденного житейского рассудка. «Верую, ибо нелепо» («credo, quia absurdum») — это изречение приписывают Тертуллиану не без оснований: в его сочинениях можно найти соответствующие парадоксы. Но кажущееся столь резким противопоставление веры и разума снимается, если рассматривать их в контексте Откровения, которое придает «неразумной» вере сверхразумный смысл. Ибо Божественное Откровение несоизмеримо с человеческими, довольно ограниченными представлениями; и чем более истины Откровения кажутся непостижимыми и невозможными, тем более оснований для веры в их трансцендентность и истинность. Отвергая заземленный в обыденности рассудок, Тертуллиан отвергал и элитарный интеллектуализм, чуждый вере: «Что общего у Афин и Иерусалима? У Академии и Церкви?» («De praescriptione haereticorum», гл. 7).

Это высказывание часто цитируют, упрекая мыслителя в обскурантизме, даже христианские теологи. При этом как-то забывается, что изречение Тертуллиана — реминисценция гораздо более глубокой, основополагающей мысли святого апостола Павла: «А мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для еллинов безумие, для самих же призванных, иудеев и еллинов, Христа, Божию Силу и Божию Премудрость» (1 Кор. 1, 23—24).

Разум человеческий и естественный, природный здравый смысл Тертуллиан ценил весьма высоко (см.: De testimonio animae», гл. 3). По его глубокому убеждению, неиспорченная цивилизацией душа человека по природе своей христианка: «Пусть человек начнет прислушиваться к голосу своей души, и тогда Истинный Бог не будет ему неизвестен» («De testimonio animae», гл. 2). Именно поэтому Господь Иисус Христос избрал апостолов не из философов и книжников, а из простых рыбаков. Всякий отход от чистой веры в сторону ее рационализации и философизации чреват извращением христианского учения и ересью. Поэтому Тертуллиан столько сил и энергии отдал критике иудаизма и гностицизма. Он не случайно называл тогдашние синагоги «источниками преследований» христиан: Евсевий Памфил, епископ Кесарийский (IV в.), описывает в «Церковной истории», с какой радостной торопливостью собирали иудеи хворост для костра, к которому был приговорен священномученик Поликарп, епископ Смирнский, † 167 (см. «Богословские труды», сб. 24, с. 127—128). Отсюда пафос знаменитого произведения Тертуллиана «Против иудеев» («Adversus Judaeos»).

С эволюцией иудаизма в I—II вв. тесно связано и распространение гностицизма. Гностицизм предстает в этот период как попытка найти некий мировоззренческий синтез различных религиозно-философских течений и эзотерических традиций, что́ объективно создавало почву для появления самых разнообразных ересей *.

* Не следует смешивать гностицизм с гносисом (γνῶσις — познание, знание) Климента, епископа Александрийского († ок. 215), Оригена, пресвитера Александрийского († 254), и других выдающихся раннехристианских мыслителей, которых весьма высоко ценили святые отцы и которые считаются учителями Церкви.

Тертуллиан писал не только против гностиков вообще, но и против отдельных гностических школ (против валентиниан, против Гермогена, против Маркиона) с присущей ему страстностью и горячностью. Отвлеченная метафизика и чистое «философское» умозрение были ему чужды: он или высмеивает гностиков, или просто запрещает им пользоваться Священным Писанием и толковать его: незачем искать и исследовать, когда все уже найдено и объяснено: «Зачем Афины, когда есть Иерусалим?»

Именно эти слова оказались роковыми: фанатики последующих столетий использовали их в своем походе против античной культуры вообще. Философия, которую Климент, епископ Александрийский, человек светлого, широкого ума, считал даром, посланным от Бога эллинам, дабы «уготовать путь Господу», была объявлена пережитком язычества. Оригену, пресвитеру Александрийскому, пришлось впоследствии оправдываться в том, что он занимается «мирскими науками», и защищать программу обучения Александрийского Огласительного училища (первого христианского университета), в которую эти науки были введены. Говоря о максимализме Тертуллиана, следует сказать и об увлеченности его монтанизмом. В 200—207 гг. Тертуллиан примкнул к апокалиптической общине, основателем которой был некий Монтан из Фригии (по свидетельству Евсевия Памфила, Монтан начал пророчествовать в 172 году, возвещая скорое сошествие Небесного Иерусалима).

В монтанизме проявились суровые аскетические черты: предписывалась более строгая, чем принятая тогда Церковью, духовная дисциплина, в частности, усиленный пост (сухоядение), запрещалось бегство от гонений, второбрачие в случае смерти одного из супругов и т. п. Профессор И. В. Попов полагает, что ригоризм Тертуллиана не мог удовлетвориться той степенью нравственной строгости, которая характеризовала в то время нравы церковного большинства,— и в этом причина его увлечения монтанизмом (Конспект лекций по патрологии. Сергиев Посад, 1916, с. 69).

Добавим, что Тертуллиана привлекла в общине монтанистов попытка возрождения духа апостольского христианства перед угрозой обмирщения Церкви. Духовный энтузиазм и пророчествование монтанистов были внутренне близки Тертуллиану, который склонен был считать их «пневматиками» («духовными»), в противоположность обычным христианам — «психикам» («душевным»). Важно не забывать, что монтанисты признавали все христианские Таинства и праздники, между ними и представителями других христианских общин не было догматических расхождений.

В истинах веры, которые Тертуллиан защищал в сочинениях против еретиков: Маркиона, Валентина, Гермогена, Праксея и других, монтанисты были согласны с Церковью. Поэтому Тертуллиан-монтанист, справедливо подчеркивает протоиерей А. М. Иванцов-Платонов, писал свои сочинения против еретиков, оставаясь вполне ортодоксальным. «Даже можно сказать — более: монтанисты к ересям гностическим и патрипассианским относились с большею горячностью и страстью, чем православные... Если их можно упрекнуть, то скорее в излишней горячности и резкости против еретиков, чем в недостатке ревности к защищению христианской истины» (Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1887, с. 242).

Судя по всему, Тертуллиан понял ложность аскетических крайностей монтанистской общины. Впоследствии он отошел от монтанистов и основал в Карфагене свою собственную общину, по свидетельству блаженного Августина («De haeresibus», cap. LXXXVI). Община эта имела свой храм — базилику: остатки ее были присоединены к Церкви блаженным Августином в начале V века.

Умер Тертуллиан в преклоном возрасте около 222—223 года.

Древние учители Церкви с большой похвалой отзывались об учености и дарованиях Тертуллиана, были хорошо знакомы с его творениями. Священномученик Киприан, епископ Карфагенский († 257, память 31 августа), читал труды Тертуллиана каждый день и считал его своим учителем (Филарет, архиепископ Черниговский и Нежинский. Историческое учение об отцах Церкви. Т. I. СПб., 1859, с. 184). Евсевий Памфил, епископ Кесарийский, упоминал о нем как об «одном из наиболее прославленных» («Церковная история», кн. II, гл. 2), а блаженный Иероним Стридонский († ок. 420) говорил, что «по учености и точности ума Тертуллиан превосходит других» («О знаменитых мужах», гл. 53).

По мнению проф. Л. П. Карсавина, Тертуллиан является «одним из самых ярких, непримиримых и риторически-пламенных противников гносиса... одним из характернейших представителей и даже основоположников западного христианства...» (Святые отцы и учители Церкви. Раскрытие Православия в их творениях. Париж, 1926, с. 61). «Тертуллиан — мыслитель не только христианский в широком смысле,

но и церковный»,— подчеркивает Г. Г. Майоров (цит. соч., с. 116). Протоиерей Георгий Флоровский считает, что древнецерковный обычай противопоставлять Церковь и ересь, прежде всего, как любовь и раздор, общение и одиночество, применяемый А. С. Хомяковым, восходит к епископу Лионскому Иринею и Тертуллиану (Пути русского богословия. Париж, 1937, с. 278).

Влияние Тертуллиана на византийское (грекоязычное) богословие было, однако, сравнительно невелико. Это объясняется, прежде всего, тем обстоятельством, что писал он по-латыни. Кроме того, репутация «монтаниста» создавала по отношению к нему известное предубеждение. И у него, естественно, не следует искать догматической определенности: Тертуллиан жил до эпохи Вселенских Соборов, когда самый язык богословия еще только создавался.

Как писатель Тертуллиан стоит у истоков церковной латыни. Будучи писателем-билингвистом, одинаково свободно владеющим двумя языками — греческим и латинским, он сумел найти или создать эквивалентные новообразования в латинском языке для передачи сложных богословских терминов с греческого.

По подсчетам немецкого исследователя Г. Гендлера, Тертуллиан образовал в латыни 982 новых термина («Von Tertullian bis zu Ambrosius». Berlin, 1978, S. 22). Следует особо отметить, что к Тертуллиану восходит происхождение центрального христианского термина Троица (от лат. tria+unitas). «Многие его идеи,— отмечает В. В. Бычков,— служили образцом, «правилом» (regula fidei) для его латинских последователей вплоть до [блаженного] Августина» (Эстетика поздней античности. М., 1981, с. 48). Достойно внимания и то, что Тертуллиан с благоговением пишет о Матери Божией — Деве («Apologeticum», гл. 21) задолго до святых отцов-каппадокийцев.

Значительный интерес для современной богословской мысли представляет антропология Тертуллиана. В своих трудах он искал ответа на многие кардинальные вопросы бытия: о природе и происхождении души, о назначении человека, о его будущей (посмертной) жизни и т. п. Можно сказать, что пытливый философ Тертуллиан выступил как «гениальный вопрошатель» античности. В отличие от позднейших и более близких к нашему времени «вопрошателей», таких, например, как Лев Шестов, Тертуллиан обладал глубочайшей верой и внутренней убежденностью в своей правоте; вопрошая, от отвечал.

Душа, по Тертуллиану,— «дыхание Божие» («Dei flatus») (срав.: Быт. 2, 7). В этом вопросе он следует за Платоном, для которого душа «божественна, разумна, однообразна и неделима» («Федон», 80 а). Однако ему чужд безусловный спиритуализм Платона. Исходя из свидетельства Священного Писания об относительной телесности и возможной (в особых условиях) видимости души (Откр. 6, 9; Лк. 16, 23), он учит, что душа есть «corpus sui generis» («тело своего рода»), имеет свой облик (habitus, effigies), границу (terminus), три измерения («О душе», гл. 8). Теорию Платона о предсуществовании душ Тертуллиан считает «баснословной» и решительно отвергает (там же, гл. 26 и 27), равно как и мнение о том, что душа творится только в самый момент рождения. Приводя ссылки на Священное Писание (Быт. 25, 22—23, Лк. 1, 41—44; 76—80 и др.), Тертуллиан утверждает, что развитие души связано с ростом тела. Тело для Тертуллиана имеет великую ценность, оно есть «cardo salutis» («якорь спасения») для души; «тело омывается [в купели крещения] для того, чтобы душа очистилась от пятен; тело помазывается, чтобы душа освятилась; тело знаменуется, чтобы душа укрепилась; тело осеняется возложением рук, чтобы душа освятилась Духом...» («О воскресении плоти», гл. 8). Тертуллиан учит не об уничтожении тела, а о его изменении (demutatio) в жизни будущего века, когда тело воскреснет в преображенной плоти.

При жизни Тертуллиан был славен и среди христиан, и среди язычников. Смерть не уничтожила этой славы: из произведений латинских писателей только его «Апология» удостоилась вскоре перевода на греческий язык. Время стерло его промахи и заблуждения; в благодарной памяти потомства он остался мужественным борцом за христианство, бесстрашным словом и пером отстаивавшим вечную правду.

* * *

«Апология» Тертуллиана (другие русские названия этой же работы: «Апологетик», «Апологетика»), пожалуй, наиболее известное из его произведений. «Вопросом о времени происхождения «Апологетика» занималось столько ученых, сколько не занималось никаким другим вопросом, относящимся до этого сочинения, и мнения их по этому вопросу различны» (Н. Щеглов. Апологетик Тертуллиана.— «Труды Киевской Духовной Академии», 1887, № 9, с. 3). Некоторые исследователи

считают, что «Апология» написана Тертуллианом незадолго до его кончины, большинство же склоняется к мнению, что это сочинение относится к 197—199 гг. Н. Щеглов аргументированно доказывает, что «Апология» написана в 199—200 гг., считая ключом к решению этого вопроса следующие слова из 35 главы этого сочинения: «Откуда же Кассии, Нигры и Альбины?* Откуда те, кто подстерегал императора «между двумя лаврами»? Откуда те, кто упражнялся на палестре, чтобы удушить его? Откуда те, кто с оружием в руках врывался во дворец? Они дерзновеннее всех Сигериев и Парфениев...** И сейчас каждый день изобличают членов и сторонников преступных партий: деревья срубили, а побеги уцелели» (цит. новый перевод).

Европейские ученые Бароний и Мосгейм признавали упомянутых злоумышленников, о которых идет далее речь у Тертуллиана, последователями Альбина, а Тиллемон, Лумпер и Бёрингер — последователями Нигра. Нигр был убит в 194 году в сражении при Иссе, а его приверженцы продолжали сопротивление до 196 года, пока не потерпели поражение в Сирии от императора Септимия Севера. Преследование их остатка падает на 199—200 годы, когда и была, по всей вероятности, написана «Апология». Имеются основания считать, что около 204 года Тертуллиан предпринял путешествие из Карфагена в Рим, где представил Сенату свою «Апологию» — красноречивое слово в защиту христиан.

Это полемическое сочинение Тертуллиана принесло автору заслуженную славу и приобрело широкую известность в средневековом мире. Достаточно сказать, что «Апология» была в числе печатных изданий в «колыбельный» период книгопечатания: она была издана на языке оригинала в Венеции в 1483 и 1494 гг., в Париже в 1500 и 1502 гг. В XVII—XVIII вв. появились издания «Апологии» в переводе на различные европейские языки: французский (1636), английский (1655), испанский (1657), немецкий (1682), итальянский (1756) и другие.

Первый известный нам перевод на русский язык принадлежит епископу Коломенскому и Тульскому Афанасию (Иванову) (М., изд. Синодальной типографии, 1802).

К. М. Мазурин, один из последующих переводчиков «Апологии», писал об этом переводе: «Очень точный перевод «Апологетика», хотя, безусловно, устарелый по языку» (Тертуллиан и его творения. М., 1893, с. XXVI).

В 1847 году в С.-Петербурге был издан перевод «Апологетики», осуществленный Е. Карнеевым. Этот перевод, по всей вероятности, сделан с учетом французского перевода-посредника; местами он неточен, местами представляет собой переложение; отсутствующие в латинском оригинале обороты и вставки, добавленные во французский перевод Genoude, имеются и в переводе Е. Карнеева. Перевод этот обладает определенными литературными достоинствами; Н. Савельев-Ростиславич в своей рецензии называет его «прекрасным» (цит. соч., с. 36), протоиерей А. М. Иванцов-Платонов — «довольно выразительным» (Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877, с. 235).

«Ежели вам, первостоятели Римской Империи, на открытом и возвышенном месте, и на самом почти верху града*** для суждения председящим, не можно ясно рассмотреть и пред всеми исследовать, в чем точно состоит дело Христиан,— начинает перевод «Апологии» епископ Афанасий, и продолжает: то позвольте истине хотя тайным путем безгласного писания до ушей ваших дойти. Она ни мало не просит о своем деле; поелику не дивится своему состоянию, зная, что она есть странница на земле, и что удобно находит себе врагов между чуждыми. А впрочем она род, жилище, упование, благодать, достоинство имеет на небесех, желая между тем того единого, чтоб не осуждали ея, не зная о ней. Что тут теряют законы, в своем царстве господствующие, ежели она будет выслушана? Но более ли чрез то прославится их сила, что осудят и выслушанную истину?» (Квинта Септима Флорента Тертуллиана Защищение христиан. М., 1802, с. 2—3).

Приводим ниже этот же фрагмент в переводе Е. Карнеева, К. М. Мазурина,

---

* Авидий Кассий — полководец, провозгласивший себя императором в царствование Марка Аврелия (175 г.); Гай Песценний Нигр и Клодий Альбин, после убийства императора Коммода в 193 г., выступили с незаконными притязаниями на престол.

** Сигерий — борец, с которым любил упражняться император Коммод. Впоследствии он задушил Коммода (193 г.); Парфений — вельможа, который пользовался благосклонностью императора Домициана, но принял участие в заговоре, приведшем к смерти правителя (96 г.).

*** Подразумевается Капитолий.

Н. Щеглова и, наконец, новый перевод. Даже такое, весьма ограниченное, сравнение поможет нам уяснить различия в стилистической манере переводчиков и некоторые особенности их перевода.

Из перевода Е. Карнеева:

«Если вы, верховные правители Римской Империи,, изрекающие суд публично, занимая высшие места в государстве, не имеете власти пред очами народа производить точных изысканий относительно христиан... то по крайней мере да достигнет истина до слуха вашего посредством скромных моих письменных изъяснений. Истина не требует милости, потому что гонение ее не удивляет. Чуждая на земле, она не сомневается найти себе врагов. Дщерь неба, она там имеет свой престол, там обретает свои надежды, должное к себе доверие и свою славу. Здесь желает она только одного: не быть осужденною, прежде нежели будет выслушана. Какое опасение можете вы иметь на счет ваших законов, дозволив истине защищаться на седалище их владычества?» (Творения Тертуллиана. Ч. 1. СПб., 1848, с. 1—2).

Из перевода К. М. Мазурина:

«Если вам, власти Римской Империи, не угодно допускать христиан к защите их дела перед трибуналом, где вы сидите на самом возвышенном месте города для публичного отправления суда; если вы из боязни или стыда отрицаете право каждого обвиняемого отвечать своему обвинителю... то пусть истина дойдет до ваших ушей хотя тайным путем при помощи безмолвных букв! Она не просит милости, так как не удивляется своему положению. Она знает, что живет на земле, и что среди чужих всегда легко встретить врагов; а что касается остального, то свое происхождение, коренную почву, надежду, любовь, славу она имеет на небесах. Одного она добивается, чтобы не осуждали ее, не зная. Что потеряют законы, господствующие в империи, если будет выслушана защита истины? Или, может быть, с большим блеском выкажется могущество последних, если они будут осуждать истину, не выслушав ее?» (Тертуллиан и его творения. М., 1893, с. 6).

Из перевода Н. Щеглова:

«Если вам, представители римской власти, председательствующим на открытом и высоком месте, почти на самой вершине государства, для того, чтобы производить суд, не дозволено явно разбирать и лично исследовать, в чем собственно состоит дело христиан... то да позволено будет истине дойти до ваших ушей по крайней мере тайным путем беззвучных букв. Она ничего не выпрашивает своему делу, потому что и не удивляется своему положению. Она знает, что она живет на земле, как чужестранка, что между чужими ей легко найти себе врагов; но при этом знает и то, что она имеет свое происхождение, жилище, надежду, любовь к себе, честь на небесах. Теперь одного только она желает, чтобы не осуждали ее, не узнав ея. Что потеряют законы, господствующие в своем царстве, в том случае, если ее выслушают?» (Творения Кв. Септ. Флор. Тертуллиана. Ч. 1. Киев, 1910, с. 81—82).

Из нового перевода:

«Если вам, представителям Римского государства *, стоящим на виду у кормила власти, чтобы творить суд и открыто вести расследования и разбирательства; если вам невозможно выяснить в чем дело с христианами, пусть все-таки эти беззвучные строки окольным путем донесут истину до ваших ушей **. Она ни о чем для себя не просит; в своем положении ничто ее не удивляет. Она знает, что на земле она странница, что среди людей чуждых легко найдутся враги, что ее родина и ее обитель на Небе; на Небо она надеется, там и милость, и любовь. Хочет она одного: не осуждайте ее, ничего о ней не зная ***. Выслушайте ее: убудет что от законов, от их неограниченной власти в государстве, если ее выслушают?»

Сравнивая эти различные переводы, можно убедиться, что каждый из них по-своему обогащает восприятие подлинника, помогает уловить его смысловые обертоны, глубже проникнуть в авторский замысел. Последний перевод, при всем его формальном лаконизме и лапидарности стиля, обладает, пожалуй, наибольшей се-

* Romani antistites — должностные лица в Карфагене — проконсул и начальники провинции.

** Liceat veritati vel occulta via tacitarum litterarum ad avres vestras pervenire.

*** Unum gestit interdum ne ignorata damnetur.

мантической емкостью и значимостью: здесь очевидно произошла та чудесная метаморфоза, та кристаллизация смысла, когда каждая фраза, даже взятая вне контекста, не теряет своей прозрачности и глубины.

В заключение приводим полный текст предисловия к первому русскому изданию «Апологии» Тертуллиана (М., 1802), давно уже ставшему библиографической редкостью. Предисловие не подписано, но, по всей вероятности, принадлежит автору перевода — епископу Коломенскому и Тульскому (впоследствии архиепископу Новороссийскому и Днепровскому) Афанасию (Иванову).

* * *

«Тертуллиан Квинт Септимий Флорент, Богослов, уроженец из города Карфагена, что в Африке, из фамилии благородной, человек различными науками просвещеннейший, славился около 200 года по Р. Хр. История о нем такова. Был он пресвитер Карфагенский, родившийся от отца, язычника, служившего сотником в пехотном полку под начальством Проконсула, правителя провинции. Вскоре по принятии Христианской веры, при превосходнейших своих дарованиях, сделался ревностным ее защитником. В Философии, в законах, в Истории и языческой Богословии был весьма искусен. Знаменит красноречием, очень хорошо разумел Священное Писание и отличался благочестием. В молодых летах написал он, по свидетельству Иеронима, книгу о заботах супружества и, спустя несколько, о возражениях на притязания еретиков (de praescriptionibus contra Haereticos), которых список сочинил с самого начала Церкви. Потом для удержания неистовства Северова* на христиан гонения и заграждения уст клеветников издал в Риме весьма ученую Апологию, или защитительное рассуждение, которое во время жесточайшего от Плавтиана градодержателя в Парфянской земле свирепствования на христиан, в отсутствие императора, утаив свое имя, надписал градоправителям и судиям. Он издал в свет и другие сочинения против отступников и еретиков, Марциопитов, Валентинианов, Иудеев и проч., которых молниею своего красноречия и силою доводов более поразил, нежели убедил. Сие подало случай Винцентию Лирину** сказать: сколько у Тертуллиана слов, столько мыслей; а сколько мыслей, столько побед. Но, к сожалению всей Христианской Церкви, сей знаменитый учитель ее впал в некоторые заблуждения. Впрочем сия *Апология* и другие многие его сочинения писаны им до отпадения его от Церкви; почему ею и приняты, яко *истинно православные*».

---

* Люций-Септимий Север (146—211) — римский полководец, провозглашен императором в 193 году.

** Святой Викентий Лиринский (лат. Винсент из Леранса, † до 450 г., память 24 мая) — монашествующий богослов, автор духовного наставления «Коммониториум» (под псевдонимом «Перегрин»).

АПОЛОГИЯ*

Квинта Септимия Флоренса Тертуллиана

[*Тертуллиан обращается к высшим должностным лицам в Римской империи (см. предисловие) с взволнованным призывом выслушать его свидетельство в защиту христиан, которых несправедливо обвиняют, даже не зная, в чем заключается их учение, чтобы не походить на людей, которые судят о музыкантах, не зная музыки. Он подчеркивает смирение христиан, воздающих благодарение Богу, даже если они неправедно осуждены. (Святой апостол Павел назидает: «Напоминай им повиноваться и покоряться начальству и властям, быть готовым на всякое доброе дело, никого не злословить, быть не сварливыми, но тихими, и оказывать всякую кротость ко всем человекам» (Тит. 3, 1). См. также: Рим. 13, 1; 1 Пет. 2, 13—20 и др.)*]

10. Если христианство многих обращает к себе, скажут мне, это еще не значит, что оно хорошо: сколько хороших людей пало, сколько изменило добру! Кто отрицает? Но даже те, кого зло захватило, не осмеливаются защищать его как некое благо. Природа набросила на всякое зло покров стыда и страха. 11. Поэтому преступники прячутся, избегают показываться, пойманные трепещут, обвиняемые запираются, даже под пыткой с трудом и не всегда сознаются; осужденные скорбят и осуждают злого духа и его наущения, рок, звёзды[1]: они признают свой поступок злым, но не считают, что совершили его именно они. 12. Так ли ведет себя христианин?.. Уличаемый похваляется; обвиняемый не защищается; допрашиваемый сознается добровольно; осужденный благодарит. 13. Где тут зло, если естественных признаков зла нет: ни страха, ни стыда, никаких уверток, раскаяния, жалоб? Что это за преступление — преступник радуется, обвинение ему желанно, наказание — радостно. Ты не можешь назвать это безумием: ты ведь ничего не понимаешь.

II

6. ...Мы нашли, что разыскивать нас запрещено. Плиний Младший[2] во время управления провинцией некоторых христиан осудил, некоторых лишил их звания, но, встревоженный большим числом христиан, обратился к императору Траяну[3] за советом, что делать дальше: он сообщил, что, кроме их решительного отказа от жертвоприношения, он знает о них только, что они собираются до рассвета, чтобы воспеть хвалу Христу как Богу и утвердиться в учении, их объединяющем: оно запрещает убийство, прелюбодеяние, обман, вероломство и прочие преступления. 7. Траян ответил, что этих людей разыскивать нечего, но если их привели в суд, надо наказывать.

8. Какая вынужденная непоследовательность! Нельзя разыскивать нас — мы не виновны, и надлежит наказывать — мы преступники. Император милует и свирепствует, оберегает и наказывает. Строгий судья, зачем ты себе противоречишь?.. 13. Человек громко заявляет: «я христианин», говорит, кто он; тебе желательно услышать, что он вовсе не христианин. Вы, обязанные прежде всего добиваться истины, стараетесь услышать ложь только от нас. «Я христианин,— говорит он,— зачем спрашиваешь, христианин ли? Зачем вымучиваешь из меня ложь? Я сознаюсь, а ты меня мучишь. Что ты будешь делать, если я отрекусь?» Вы, конечно, с трудом верите отрицающим свою вину; мы отречемся — вы сразу же верите.

---

* Новый перевод. Отдельные главы приводятся в сокращении.

14. Не вызывает ли у вас вся эта путаница подозрения; не действует ли здесь скрыто тайная сила, которая вами пользуется, чтобы нарушить обычай, правильное судопроизводство, да и самые законы. Законы, если не ошибаюсь, велят разыскивать преступников, а не укрывать их; предписывают осуждать сознавшихся, а не отпускать их. Это предписано сенатскими постановлениями и указами императоров. Власть, которой вы служите, это власть граждан, не произвол тирана. 15. Тираны применяют пытку как наказание; вы — только при расследовании. Следуйте этому правилу... 19. Если имя «христианин» само по себе не свидетельствует ни о каком преступлении, то очень глупо обвинять за одно имя.

III

1. Многие в слепом неведении своем спотыкаются на этом имени: хорошо говорят о ком-то и тут же попрекают за имя: «Хороший человек Кай Сей, но он христианин», или: «удивляюсь:: Луций Тиций *, человек мудрый, вдруг стал христианином». Никто не задумывается, почему Кай хорош, а Луций разумен: потому ли, что он христианин, или же он стал христианином потому, что он хороший и разумный человек. 2. Люди хвалят знакомое, поносят неизвестное, неизвестное искажают тем, чего не знают. Справедливее судить о скрытом по явному, а не осуждать заранее явное, ссылаясь на скрытое.

3. Людей, раньше, чем они приняли это имя, известных своим беспутством, низостью, бесчестностью, они в слепой враждебности клеймят своей похвалой. «Какая прелестная кокетливая женщина! Какой распущенный, но все же милый юноша!» Стали они христианами — имя виновато в том, что они исправились. 4. Некоторые жертвуют этой вражде своей выгодой: муж, которому нечего теперь ревновать, выгоняет жену, ставшую целомудренной; отец раньше только-только терпел сына, — теперь от него, послушного, он отрекается; раба, ставшего верным, господин, раньше добрый, прогнал с глаз долой. Все, что исправило это имя, раздражает...

5. Итак, если раздражает это имя, то спрашивается, почему обыкновенно неприятны имена или слова? Не потому ли, что то или иное слово звучит как-то по-варварски, что оно зловещее, бесстыдное, бранное. «Христианин» же произведено от слова «помазание» [4]. Хотя вы произносите неправильно «хрестианин» [5] — вы даже настоящего имени не знаете, — но оно говорит о чем-то приятном, полезном. Итак, ненавистно даже невинное имя невинных людей.

6. Нашу общину ненавидят, конечно, за Имя ее Основателя. Но что в том нового, если какая-либо община называет своих последователей именем учителя? Разве философы не именуются по именам создателей данной философии? платоники, эпикурейцы, пифагорейцы; иногда по имени места, где жили или собирались: стоики [6], академики [7]. Врачей называют учениками Эразистрата [8], грамматиков — Аристарха [9], поваров — Апиция [10]. 7. Никого не задевает переход имени основоположника на его учение; если, разумеется, кто-то докажет, что плох и основатель, плоха и его община, то докажет, что и самое имя плохо и заслуживает ненависти по вине общины и ее основателя. Прежде, однако, чем ненавидеть имя, постарались бы узнать по общине о ее Основателе или об общине по Основателю...

IV

1. Теперь, после некоторого предисловия, чтобы показать полную несправедливость общественной враждебности к нам — я буду состязаться с вами на суде по делу правому, а не только опровергну ваши обвинения...

3. Так как наша правота противостоит всем обвинениям, то под конец выдвигают авторитет законов: нечего пересматривать, раз есть закон; худо ли, хорошо, но предпочтем правде повиновение. Прежде всего буду судиться о законах с вами, охранителями законов. 4. Во-первых, по поводу вашего предписания «не позволено вам быть», которое вы провозглашаете, возражая против его дружелюбного пересмотра... Вы говорите «не дозволено», потому что хотите этого, а вовсе не потому, что должно не дозволять. 5. Если же вы не хотите дозволять ничего недолжного потому, что оно худо, то тем самым естественно предположить, что позволяется доброе. Если я найду, что твой закон запретил хорошее, разве в силу того же предположения он может запретить мне его? плохое он запретит по праву. Если твой закон ошибся, то ведь он придуман человеком, не свалился же с неба.

---

* У римлян эти имена (Caius, Seius и Titius) употреблялись для названия лиц вымышленных, а не действительных. Ср.: Ювенал. Сатиры. Кн. IV, 13. М., 1888.— Прим. Н. Щеглова. Творения Тертуллиана. Ч. I. Киев, 1910, с. 90.

6. Вы изумляетесь, что человек мог ошибиться, издавая закон, и образумился, отвергнув его. Лакедемоняне исправляли законы и самого Ликурга[11] и причинили столько горя их автору, что он сам осудил себя, уйдя и уморив себя голодом. 7. Разве вы, наученные опытом, разгоняющим мрак старины, ежедневно не расчищаете лес этих древних, обомшелых законов, и не рубите его топором императорских распоряжений и указов? Разве Север, вовсе не склонный к новизне, не отменил недавно нелепых Папиевых законов[12], 8. предписывающих воспитывать детей, но не принуждающих к браку, как Юлиевы? 9. Были некогда законы, разрешающие заимодавцу разрубать должника на части. По общему согласию они упразднены[13]; смертная казнь заменена потерей чести. Продажа имущества с торгов имела целью не выпустить кровь из человека, а залить краской стыда его лицо.

10. Вы не замечаете, сколько законов нужно вам еще исправить. Законы защищает не их древность, и не авторитет законодателя, но только их справедливость... 13. Закону мало быть справедливым: надо, чтобы его признали таковым люди, от которых он ожидает повиновения. Подозрителен закон, не желающий пересмотра: если его не одобрили и он остается в силе, он вовсе не годен.

V

1. Подумаем о происхождении таких законов. Есть старое постановление: император никого не может включать в сонм богов иначе, как с соизволения сената[14]. М. Эмилий столкнулся с этим по поводу своего бога Альбурна[15]. Нам на руку, что божественное достоинство отвешивается у вас по человеческому произволу: если бог не понравился человеку, он богом не станет: человек должен благоволить к богу.

2. Тиберий (при нем в мир вошло имя «христианин») доложил сенату, что ему из Сирии Палестинской сообщили, что там явил Себя людям истинный Бог[16]; к этому донесению присовокупил он и свое мнение. Сенат отклонил его, так как сам предварительно ничего не разузнал. Цезарь остался при своем убеждении и пригрозил тяжким наказанием обвинителям христиан. 3. Справьтесь с вашими историками: вы увидите, что Нерон[17] первый обрушил свой свирепый царский меч на нашу общину, в Риме особенно многочисленную. Такой преследователь делает нам честь. Кто знает Нерона, тому понятно, что Нерон мог ожесточиться только против великого блага. 4. Преследовал нас и Домициан[18]; жестокостью он сильно напоминал Нерона, но было в нем что-то человеческое: преследование он прекратил и вернул сосланных. Таковы все наши преследователи: гнусные, несправедливые, нечестивцы, которых вы сами осуждаете и обычно восстанавливаете в правах осужденных ими.

5. Но из стольких императоров, следующих за ними до настоящего включительно[19], знавших что́ божеское и что́ человеческое, назовите хоть одного, гнавшего христиан. 6. А мы назовем своего покровителя: нашлось бы только письмо Марка Аврелия[20], императора достойнейшего, в котором он свидетельствует, что дождь, испрошенный по молитвам воинов христианских, утолил жажду войска, погибавшего в Германии[21]. Он, правда, открыто не избавил нас от наказаний, но некоторым образом устранил их, определив для ложных доносчиков кару, более страшную.

7. Какие же это законы, которые обращали против нас только люди нечестивые и несправедливые, развращенные или безумные? Траян[3] частично отменил их, запретив разыскивать христиан: их не знали ни Адриан[22], интересовавшийся всем необычайным, ни Веспассиан[23], покровитель евреев, ни Пий[24], ни Вер[25].

VI

1. А теперь, верные хранители и защитники отцовских законов и установлений, расскажите мне о своей верности и послушании отцовским законам. Ни от одного не отреклись? ни от одного не отошли? забыто только ненужное, устарелое? 2. Куда делись законы, сдерживавшие роскошь и подкуп?[26] разрешавшие истратить на обед только сто ассов и подать на стол только одну курицу, да и то не откормленную[27], которые исключали из сената патриция, имевшего десять фунтов серебра[28]; которые приказывали тут же разрушать только что отстроенный театр, ибо он развращал нравы[29]; которые не позволяли зря и безнаказанно пользоваться знаками, свидетельствовавшими о знатности и высоких должностях? 3. Я вижу обеды, которые следует назвать сотенными, ибо на них тратят сотни тысяч сестерций, и блюда, на которые уходит все серебро из рудников, — хорошо, если они у сенаторов, а не у отпущенников, или у тех, о которых обтрепали плети. Вижу и театры — одного не хватает; надо еще затянуть его тентом[30], чтобы бесстыдные театралы не мерзли зимой, лакедемоняне придумали толстые плащи. Я вижу, что между одеждой матрон и гетер нет никакой разницы[31].

4. Предковские наставления женщинам пошли прахом, а под их сенью жили

скромность и воздержанность. Золото женщина видела только на одном своем пальце: жених при сговоре надевал ей в залог верности обручальное кольцо. Женщины не притрагивались к вину... 5. Целоваться с родственниками было обязательно: не пахнет ли от женщины винным духом? 6. Где счастливые браки и те благословенные нравы, когда за шестьсот лет от основания Рима не было ни одного развода[32]? Теперь женщины увешаны золотом; от каждого их поцелуя разит вином; развод желанен, он как бы плод брака.

7. Предусмотрительные постановления отцов ваших о богах вы, послушные ученики их, уничтожили. Либера и его мистерии[38] консулы ваши, повинуясь сенату, изгнали не только из Рима, но из пределов Италии. Консулы Пизон и Габиний — христианами они, конечно, не были,— не пустили на Капитолий, то есть в совет богов, 8. Сераписа[34], Исиду[35], Гарпократа с его Псоглавцем и уничтожили их алтари[36]: положили конец вредному безнравственному суеверию. Вы всё это восстановили в полном величии.

9. Где ваше почтительное уважение к предкам? Вы отреклись от их одежды, пищи, утвари, от их образа мысли, от самого языка ваших предков. Вы всегда хвалите старину, а живете по указке сегодняшнего дня. Вы отошли от добрых предковских уставов, вы удерживаете и сохраняете, чего не должны, а что должны, того не сохранили. 10. Завет предков, который вы, как будто, верно храните: следует ревностно чтить богов (главное обвинение, направленное против нас, христиан: мы — отступники); но древность тут-то и ошиблась: вот вы восстановили алтари Серапису, пусть и римскому, вы и неистовствуете в честь Вакха, пусть уже италийского. Я покажу в своем месте, почему вы презрели, пренебрегли и уничтожили уставы предков. 11. А сейчас я отвечу на позорные обвинения в тайных преступлениях: расчищу дорогу к ясному.

VII

1. Нас обвиняют в ужаснейшем преступлении: мы по предписанию религии убиваем детей и едим их; а после пиршества собаки, сводники мрака, опрокидывают светильники: можно в темноте пристойно предаваться бесстыдной похоти. Всегда это говорят, но хотя давно уже говорят, вы не беспокоитесь раскрыть преступления. Раскройте же, если верите, или не верьте, раз не раскрыли. 2. Ваш отказ от расследования позволяет заключить, что вовсе нет того, чего вы сами не решаетесь раскрыть. Совсем иную задачу вы задаете палачу: пусть христиане сознаются не в том, что́ они делают, а пусть отрекутся от того, что они христиане.

3. Учение это, как мы уже и говорили, появилось при Тиберии. Истина и ненависть к ней возникают одновременно: стоит ей появиться, и она уже всем враг. У нее столько врагов, сколько людей ей сторонних; евреи ненавидят ее особенно, воинам она мешает вымогать, рабы не любят ее в силу самой природы своей. 4. Ежедневно мы в осаде, ежедневно нам изменяют, нам часто не дают покоя на наших сходках и собраниях. 5. Кто когда натолкнулся на плачущего младенца? кто явился к судье с окровавленным, как у циклопов или сирен[37], ртом? кто заметил хоть что-то нечистое в замужних женщинах? кто, обнаружив такие преступления, скрыл их, притащив, однако, в суд преступников. Если у нас все скрыто, то когда же обнаружены наши преступления? 6. И кто мог бы их обнаружить? Не сами же преступники; все мистерии обязывают участников строго хранить тайну. Молчат о Самофракийских[38] и Элевзинских[39], тем более о таких, которые хранимы Богом, но навлекают наказание от людей. 7. Если выдали не сами участники, значит кто-то посторонний. А откуда сведения у постороннего, если и дозволенные мистерии не допускают посвященных и боятся свидетелей? Недозволенные, может быть, меньше боятся?

8. Что такое молва, вы знаете. «Нет зла быстрее молвы» — это ваша поговорка. Почему она зло? потому, что быстра? потому, что доносчица? или потому, что чаще всего она лжива? Даже сообщая что-то верное, она не обойдется без лжи: что-то уберет, что-то добавит, что-то исказит. 9. Судьба ее такова: она держится только ложью и живет, пока не изобличена. Изобличенная, она прекращает свое существование и, словно исполняя свою роль вестовщицы, передает теперь только события действительные. 10. Уже, например, никто не говорит: «это, по рассказам, случилось в Риме» или «молва идет, будто он получил по жребию провинцию», но «он получил провинцию» или «это случилось в Риме». 11. Молва сообщает о чем-то недостоверном; там, где все достоверно, молве делать нечего. Кто поверит молве, кроме бестолкового? Разумный не поверит недостоверному. Каждому понятно, что как бы широко молва ни разлилась, на каких бы доказательствах ни строилась, но пошла она от кого-то одного. 12. Затем поползла, перекидываясь с одного языка на другой, от одних ушей к другим — скромный росток лжи под всеми этими побегами уже не

виден. Никто не задумается, чей язык посеял эту ложь — по ненависти ли, подозрительности или по не новой, но врожденной некоторым страсти, — лгать.

13. Хорошо, что время все раскрывает по свидетельству ваших же изречений и пословиц. Природа распорядилась так, что не долго остается скрытым даже то, о чем не успела еще разнести молва. Не зря столько времени лишь молва рассказывает о преступлениях христиан! Вы выдвигаете ее против нас, как свидетельницу; она сумела, наконец, распространить свои россказни, но до сих пор ничего не смогла доказать.

VIII—IX

Тертуллиан подробно излагает перечень баснословных, чудовищных, неправдоподобных преступлений, в которых обвиняют христиан язычники: антропофагия, кровосмесительство, ритуальные жертвоприношения и т. п.

Между тем все эти преступления свойственны самим язычникам, которые поклоняются лжебогам, а по существу — настоящим демонам: Сатурну и Ваалу, Меркурию и Юпитеру, Орсилохе, Беллоне и другим.

Всякое преступление — грех, оно несовместимо с христианской моралью.

Нам раз навсегда запрещено убивать — даже зародыш во чреве матери: нельзя выпускать кровь, когда она еще только сгущается в человеке. Помешать рождению — то же самое, что поторопиться с убийством: лишить жизни уже родившегося, или воспрепятствовать рождению — какая разница? тот, кто будет человеком, уже человек: плод есть уже в семени (VIII, 8)...[40]

Нас оградило от беды строго и верно соблюдаемое целомудрие. У нас нет разврата и супружеской неверности и невозможно случайное кровосмешение. Некоторые, ради большего спокойствия, сокрушают всякий соблазн девственностью и воздержанием: в старости они чисты, как дети (IX, 19).

X

1. «Вы,— обращаетесь вы к нам,— не чтите богов и не приносите жертв за императоров». Конечно, мы не приносим жертв — ни за других, ни за самих себя, потому что отвергли почитание ваших богов. Поэтому нас обвиняют в кощунстве и оскорблении императорского величества. Это главная, нет, единственная наша вина, и она стоит того, чтобы ее рассмотреть — если судьями не будут предвзятость и несправедливость; одна отчаивается найти истину, другая не желает ее знать.

2. Мы перестали чтить ваших богов, узнав, что их нет. Вы, следовательно, должны требовать, чтобы мы доказали: ваших богов нет и нечего их чтить; их следовало бы почитать, если бы это были боги. И христиан следует наказать, если установлено, что есть боги, которых они не чтут, думая, что их нет. 3. «Для нас, — говорите вы,— они боги». Взываю к вашей совести: пусть она нас судит, пусть осуждает — если только сможет отрицать, что все эти ваши боги не были когда-то людьми[41]. Если она станет спорить, ее изобличит древность, ссылаясь как на доказательство на города, и сейчас существующие, где они родились, на области, где они оставили следы своей деятельности и где показывают их гробницы.

5. Перебирать ли мне поодиночке множество разных богов новых, старых, варварских, греческих, римских, чужеземных, взятых в плен, усыновленных, покровителей кого-то одного, чтимых всеми, богов мужчин и богов женщин, сельских, городских, покровителей моряков, солдат? Не стоит перечислять и обязанности их; я сделаю краткую сводку и не для того, чтобы вы с ними познакомились, а чтобы их вспомнили: забыли ведь. До Сатурна[42] у вас никто не был богом; от него пошел род богов и более могущественных, и более известных. Свойства родоначальника передаются потомству. Сатурна признают человеком Диодор, Кассий Север и Корнелий Непот[43], вообще все писатели, занимавшиеся древностью. Если нужны доказательства, то самые верные предоставит мне сама Италия, где Сатурн поселился после долгих странствий и после посещения Аттики. Его принял Янус, или Янис[44], как говорят салии[45]. Холм, на котором он поселился, назвали Сатурниевым, город, который он огородил кольями, и посейчас существующий, — Сатурнией, а всю Италию из Энотрии переименовали в Сатурнию. Он научил грамоте и чеканке монет, почему и считается покровителем государственной казны.

9. Если Сатурн человек, то он, конечно, произошел от человека, а если от человека, то, конечно, не от неба и земли, хотя обычно называют человека, чьи родители неизвестны, их сыном. Да и все мы можем считаться детьми неба и земли — кто не почтит их именем отца и матери? Мы по привычке говорим про людей неизвестных или вдруг появившихся, что они свалились с неба. 10. Поэтому неожиданно появившегося Сатурна везде и причислили к небожителям; сынами земли тол-

па называет людей неизвестного происхождения. Не говорю уже, что людей первобытных появление нового человека взволновало и было чудом. Теперь люди образованные причисляют к богам тех, кого как смертных людей несколько дней назад оплакивал весь народ. 11. Хватит, однако, про Сатурна. Мы покажем, что и Юпитер человек, ибо родился от человека и весь род богов так же смертен, как и его прародитель.

XI

1. Вы не осмелитесь отрицать, что эти боги были людьми и вы объявили их богами после смерти. Рассмотрим, что́ к этому побудило. 2. Во-первых, — придется вам согласиться — есть некий высший Бог, взявший на откуп божественность: Он и сделал богов из людей, которые сами не могли ни присвоить себе божественного достоинства, коего не имели, ни наделить других тем, чем сами не обладали. 3. Если бы никого не было, кто делал бы богов, то почему, предположив, что боги сделаны, вы убираете делателя? Если бы люди сами могли делать себя богами, они никогда не остались бы людьми: у них ведь была бы возможность жить лучшей жизнью.

4. Итак, есть кто-то, кто делает богов; я возвращаюсь к рассмотрению причин, по которым из людей делают богов. Я нахожу одну-единственную: этот великий бог пожелал иметь служителей, помогающих ему в его божественных обязанностях. Но, во-первых, недостойно его нуждаться в помощи кого-то, особенно смертного; достойнее было бы изначально сделать какого-нибудь бога, раз уж понадобится работа даже смертного. Но я не вижу, зачем работа. Всей вселенной, даже если согласно Пифагору считать ее вечной и несотворенной[46], в начале ее устройства руководил разум: так все расположено, упорядочено, прилажено одно к одному. Усовершивший все не мог быть не совершенным. 6. Незачем было ожидать Сатурна и его род.

Только глупцы не знают, что изначально и дождь лил с неба, и звезды сияли, и гром гремел и его боялся сам Юпитер, в чью руку вы вкладываете молнии; земля в изобилии давала всякие плоды до Либера[33], Цереры[39] и Минервы[47], даже до того первого человека, который вышел из земли; появившись, он ни в чем не нуждался, чтобы жить и поддерживать свое существование. 7. Все, необходимое для жизни, говорят, было не создано, а только найдено, но находят ведь только то, что уже есть, и воздается честь не тому, кто нашел, а тому, кто создал. 8. И если Либер бог, ибо показал людям виноградную лозу, то Лукула[48] обидели: он первый развел в Италии вишню с Понта, но его не обоготворили: он не создал нового плода, а только познакомил с ним. 9. Поэтому если изначально вселенная устроена и снабжена всем нужным для ее нормальной жизни, то нет основания причислять людей к богам: обиталища и силы, которые вы между ними распределили, существуют изначально, и они существовали бы, если бы вы не выдумали этих богов.

10. Вы обращаетесь к другой причине и отвечаете, что божественное достоинство подносят в благодарность заслугам. И думаю, вы согласитесь, что этот бог, делатель богов, отличается высокой справедливостью и не раздает такую награду недостойным, зря и расточительно. 11. Переберите, пожалуйста, эти заслуги: вознесут они на небо? Не погрузят ли в самую глубь тартара[49], в эту темницу с адскими мучениями? 12. Туда обычно заталкивают преступных детей, братьев, живших с сестрами, кровосмесителей, соблазнителей замужних жен, похитителей девушек, совратителей отроков, а также свирепых тиранов, убийц, воров, обманщиков и вообще всех, похожих на кого-нибудь из ваших богов — вы ведь не сможете доказать, что никто из них неповинен в преступлении или пороке, а что бог этот был человеком, вы не отрицаете.

13. Вы не можете отрицать, что они были людьми и запятнали себя такими делами, что невозможно поверить, будто потом они стали богами. Если вы заседаете в суде и наказываете таких преступников, если вы, люди честные, гнушаетесь разговаривать и сидеть за одним столом с гнусными преступниками, то как же преступников, равных им, бог сделал причастниками своего величия? Почему осуждаете тех, чьих товарищей чтите? Ваша справедливость — издевка над небом. Делаете злейших преступников богами, чтобы угодить своим богам. Для них честь — обожествление им подобных.

15. Не буду перебирать всю эту мерзость! Были ведь люди безукоризненно чистые и хорошие, а сколько их оставили вы в аду: мудрого Сократа[50], справедливого Аристида[51], храброго Фемистокла[52], великого Александра[53], счастливого Поликрата[54], богатого Креза[55], прекрасноречивого Демосфена[56]. 16. Кто из этих ваших богов достойнее и мудрее Катона[57], справедливее и воинственнее Сципиона[58]? Кто величавее Помпея[59], счастливее Суллы[60], богаче Креза, красноречивее Цицерона[61]? Достойнее было бы богу подождать их и призвать к себе как богов,— он, ведь,

конечно, давно знал, что они заслужили это. Он, думаю, поторопился закрыть раз навсегда небо и теперь, конечно, краснеет от стыда, что лучшие люди ворчат в аду.

XII

1. Хватит об этом; я покажу, опираясь на истину, что они не боги, объясню, кто они на самом деле. Что такое ваши боги? что от них осталось? имена давно умерших людей, сказания о них, объясняющие ритуалы им. 2. Об изображениях я твердо усвоил одно: их делают из того же материала, что и обыкновенную посуду и утварь, а иногда из той же посуды и утвари; посвящение словно меняет их судьбу, а преображает ее прихоть художника, который во время работы обращается с ними весьма пренебрежительно и кощунственно. Нас, которых истязают за этих самых богов, утешает, правда, что они терпят те же муки, чтобы стать богами.

3. На кресты и столбы вешаете вы христиан; всякое изображение вылепляют сначала из глины, обмазывая ею крест или столб. Тело вашего бога сначала освящают на дыбе. Вы скребете когтями тела христиан; над телом ваших богов работают рубанки и рашпили. Нас обезглавливают, и ваши боги стоят без головы, пока мастер не возьмется за свинец, клей и гвозди. Нас бросают зверям, конечно тем, которые сопровождают Либера, Кибелу[62] и Небесную Деву[63]. 5. Нас бросают в огонь, как и металл в первоначальном его виде. Нас ссылают в рудники; оттуда и ваши боги; нас отправляют на острова; на острове обычно какой-то ваш бог или родится или умирает. Если все это дает божественное достоинство, то наказанные становятся богами: пытки обожествляются.

6. Ваши боги, конечно, не чувствуют обид и оскорблений во время их изготовления, как не чувствуют и вашего почитания. Безбожные речи, кощунственная ругань! скрежещите зубами, вопите с пеной у рта! Вы, те же самые, кто укорял некоего Сенеку[64], пространно и горько изобличавшего ваше суеверие. Итак, если мы не чтим статуй и картин, изображающих ваших мертвецов — коршуны, мыши и пауки понимают что́ они такое — разве отказ от признанного заблуждения не заслужил скорее похвалы, чем порицания? Можем ли мы оскорблять тех, кого, как мы твердо знаем, вообще нет. То, чего нет, ни от кого никакой обиды не потерпит, ибо его нет.

XIII

1. «Для нас это бог», говорите вы. Почему же, безбожники и кощунники, вы пренебрегаете теми, в чье существование верите; отрицаете тех, кого боитесь; осмеиваете тех, кого беретесь защищать? 2. Вдумайтесь, лгу ли я? Во-первых, одни из вас чтут одних богов, а другие — других: тех, кого не чтите, вы, конечно, обижаете. Предпочесть одно, значит пренебречь другим: выбрал одно, отринул другое. 3. Вы, следовательно, презираете отринутых и не боитесь их обидеть. Положение каждого бога зависит, как мы уже отметили, от оценки сената. Бог, которого человек не признал, не будет богом,— он отвергнут человеком.

4. С вашими домашними богами, которых вы называете ларами[65], вы обращаетесь, как домовладыки: закладываете, продаете; Сатурна превращаете иногда в котел; Минерву — в черпак; если статуя, давно почитаемая, искрошилась или обломалась, любой хозяин понимает, что домашняя надобность священнее бога. 5. Государственных богов вы также позорите, ссылаясь на право государства: вы одинаково продаете с торгов и Капитолий, и Овощной рынок: так же выкрикивает глашатай, так же сто́ит копье, и квестор[66] так же заносит в свой список доходы от божества, сданного в аренду. Только поля, обложенные податью, кажутся хуже; люди, уплачивающие подушные, ниже других: это пленные варвары; боги же, чем они доходнее, тем святее, вернее они тем святее, чем доходнее. Божественное величие торгует собой; религия нищенствует по харчевням. Вы взыскиваете плату за храмовую землю, за вход в храм; нельзя познать богов даром, они продажны.

7. Чем вообще чтите вы богов в отличие от простых смертных? Те же храмы, те же алтари, та же одежда, те же почетные знаки на статуях; возраст, ремесло, занятия — что у человека, то и у бога. Какая разница между обедом и подношением кушаний Юпитеру, между черпаком и миской, между гаруспиком[67] и гробовщиком? Гаруспик тоже приходит к мертвым.

8. Вы по достоинству воздаете божеские почести скончавшимся императорам, вы подносили их и живым. Согласен, боги ваши это перенесут и даже обрадуются: их владыки стали им равны. 9. Но когда Лирентину, уличную девку, чтут[68] (почитайте уж лучше Ланду и Фрину[69]) рядом с Юнонами[70], Церерами[39] и Дианами[71]; когда посвящаете Симону магу статую с надписью «богу святому»[72]; когда вво-

дите в сонм богов какого-то придворного пажа,— пусть боги ваши и не почтеннее, они все-таки оскорбятся; вы разрешаете другим то, что древность вручила только им одним.

XIV

1. Желательно мне перебрать ваши обряды. Не буду говорить, какие жертвы вы приносите: режете животных издыхающих, больных, паршивых: от здоровых и откормленных отделяете богам копыта и всякие обрезки, которые дома идут для рабов и собак; из Геркулесовой десятины на алтарь Геркулеса[73] не кладете и трети; тут я скорее похвалю вашу мудрость: из пропащего что-то урываете.

2. Обращаюсь к вашей литературе, которая учит вас разуму и благородству. Какое издевательство! Боги сражаются между собой, как гладиаторские пары, за троян и ахейцев: Венера ранена человеком, когда хотела вынести своего Энея, чуть не убитого тем же Диомедом[74]. 3. Марс едва не умер, просидев тринадцать месяцев в оковах[75]; Юпитера от той же участи, которую готовили ему небожители, избавило какое-то чудовище[76]: он то плачет над судьбой Сарпедона[77], то пылает мерзкой страстью к сестре, припоминая, что ни одна из прежних любовниц не была ему так желанна. 4. Какой поэт после этого не позорил богов, следуя своему наставнику? Один заставил Аполлона пасти скот у царя Адмета; у другого Лаомедонт поручает Нептуну строительные работы[78]. 5. А лирический поэт Пиндар рассказывает, что Эскулап лечил недобросовестно, и поэтому поражен молнией[79]. Зол Юпитер (если молния действительно в его руках): внука не любит, мастеру завидует. 6. Людям религиозным не следовало бы ни рассказывать этого, если это правда, ни выдумывать такого. Трагики и комики ведь наперебой рассказывают о бедствиях и заблуждениях, случившихся по воле бога. 7. Молчу о философах: довольно Сократа, который, богам в обиду, клялся дубом, козлом и собакой[80]. «Потому и осужден Сократ, что изничтожил богов»[81]. Всегда ведь так: истина ненавистна. 8. Афиняне, впрочем, раскаялись в своем приговоре, осудили обвинителей Сократа и поместили его золотое изображение в храме[82]. Отмена приговора свидетельствовала уважение к нему. 9. Диоген издевался над Геркулесом[83], а римский киник Варрон[84] вывел триста безголовых Юпитеров.

XV

1. Поэты с их нескромным дарованием забавляют вас, позоря ваших богов. Вдумайтесь в прелестные произведения Лентулов[85] и Гастилиев[86]: смеетесь ли вы над шутками и приключениями мимов или своих богов: над прелюбодеем Анубисом, Луной мужчиной, высеченной Дианой, завещанием умершего Юпитера, тремя голодными потешными Геркулесами? Актеры покажут вам все их убожество; о сыне, сброшенном с неба, плачет солнце, вы радуетесь; Кибела вздыхает о своем разборчивом пастухе — вы не краснеете; спокойно выслушиваете, как обвиняют Юпитера, и как пастух судит Юнону, Венеру и Минерву. Маска вашего бога прикрывает бесчестную, опозоренную голову; грязный малый, изнеженный и испорченный самим ремеслом своим, представляет Минерву или Геркулеса — божество унижено и опозорено под ваши рукоплескания[87]!

4. У вас, конечно, больше религиозного чувства в амфитеатре, где ваши боги пляшут в человеческой крови и нечистотах преступников, предлагая способ их казни. Преступники часто принимают обличие ваших богов: 5. мы однажды видели оскопление Аттиса, вашего бога из Пессинунта; горевший на костре представлял Геркулеса[88]. В амфитеатре, глядя на жестокие полуденные забавы, мы смеялись над Меркурием, который каленым железом проверял, мертв ли гладиатор; видели и Юпитерова брата, провожавшего трупы гладиаторов с молотом в руках[89].

6. Кто перечислит подробности таких сцен? Считать, что они не умаляют достоинства божества, что они не повергают в прах его величия, значит глубоко презирать и тех, кто это делает, и тех, ради кого это делают.

7. Все это только забава! А если я добавлю — и все вы это знаете, — что в храмах совершаются прелюбодеяния, что среди алтарей занимаются сводничеством, что храмовые сторожа и жрецы в своих повязках, шапочках, пурпурном одеянии, в облаках ладана, предаются похоти в самих кельях. По-моему, ваши боги могут жаловаться на вас больше, чем на христиан: святотатцев всегда находят среди вас; христиане и днем не входят в ваши храмы; они, пожалуй, стали бы грабить их, если бы и сами молились в них.

8. Что же почитают те, кто такого не чтит? ясно, чтут истину те, кто не чтит лжи; поняв прежние заблуждения, они больше не заблуждаются. Усвойте это, отпейте от тайн нашей религии, но сначала отбросьте лживые мнения.

XVI

1. Вам, как и некоторым, взбрело в голову, что мы поклоняемся голове осла. Это представление внушил Корнелий Тацит[90]: в четвертой книге своих «Историй» он, начав рассказ об иудейской войне, говорит о происхождении еврейского народа. 2. Сообщив об этом происхождении, об имени и религии все, что было ему угодно, он говорит, что евреи, вышедшие из Египта, или, как он думает, изгнанные оттуда, замученные жаждой в безводных просторах Аравии, пошли за стадом онагров, рассчитывая, что они с пастбища идут на водопой. Ослы оказались проводниками, и в благодарность евреи и поклоняются голове животного, сродного онагру. Поэтому, думаю, и предположили, что мы, по родственности иудейской религии, чтим это изображение. 3. Тот же Корнелий Тацит, писатель на выдумки щедрый, в той же «Истории» рассказывает, как Гней Помпей по взятии Иерусалима пришел в храм[91] посмотреть, что́ так старательно скрывает иудейская религия, и не нашел никакого изображения. 4. Если бы почитали чей-то образ, то он непременно находился бы в святилище,— посторонних свидетелей не опасалось богослужение, пусть и неправильное. Вход разрешался одним священникам; заглянуть внутрь не позволял широкий занавес; а вы не станете отрицать, что почитаете всех вьючных животных, вместе с их Эпоной[92] и не только их головы. Нас вероятно и укоряют за то, что среди почитателей всякого скота и всяких зверей мы чтим только ослов.

6. Думающий, что мы поклоняемся кресту, наш единоверец. Если молятся дереву, то все равно какому, только бы дереву,— безразлична его форма, было бы только дерево богом. Какая разница между крестом из древесного ствола и Аттической Палладой[93] или Фаросской Церерой[94] — стоит неотесанный кол, просто обрубок дерева без всякого изображения. 7. Всякое дерево, вбитое прямо, — часть креста. Мы во всяком случае чтим Бога в цельном Его облике. Мы уже говорили, что модели ваших статуй лепят из глины сначала на кресте. Вы чтите изображения Победы[95]; трофеи вы вешаете на крестах: они внутри трофеев[96]. 8. Вся религия римских солдат в почитании знамен: знаменами клянутся, знамена выше всех богов. Изображения под ними — ожерелия крестов; полотнище на знаменах — одежда крестов. Хвалю усердие: вы не пожелали чтить голые, ничем не украшенные кресты.

9. Некоторые думают правильнее и разумнее, что наш Бог солнце, если нас и причислят к иерсам, то мы все-таки солнца, нарисованного на полотне, не чтим: оно у нас на небесном своде. 10. Подумали это, заметив, что мы молимся на восток. Многие из вас в молитвенном порыве к небожителям шепчут молитву, обратившись на восток. 11. День солнца[97] мы отдаем радости, но совсем по другой причине, чем почитатели солнца. Мы на первом месте за теми, кто назначает день Сатурна на безделие и пирушки, хотя и не по иудейскому обычаю.

12. Совсем недавно в нашем городе появилось изображение нашего Бога: какой-то негодяй гладиатор, из тех, которые играют в прятки со зверями, нарисовал картину и подписал: «Deus christianorum Onocötes» [«Христианский бог Onocötes»]: изображен человек с ослиными ушами, с копытом на одной ноге, с книгой в руке и в тоге[98]. Мы посмеялись и над именем, и над изображением. 13. Другие должны бы сразу поклониться двуобразному богу, ибо признали богами существа с собачьей и львиной головой, рогатых, как козел или баран, козлоногих, змееногих, с крыльями за спиной или на лодыжках. 14. Это лишь несколько примеров, чтобы опровергнуть разговоры о нашем сознательном умолчании. Мы, обращенные, обелим себя рассказом о нашей религии.

XVII

1. Мы чтим Его, Единого Бога, создавшего всю эту громаду вселенной, все стихии, все существа телесные и духовные. Словом Он повелел, Разумом упорядочил, могуществом вызвал из ничего все и красотой облек Свое величие, почему и греки величают мир «космосом».

2. Он невидим — и являет Себя; непостижим — и доступен по благодати; непонятен — и человек понимает Его; истинно и бытие и величие Его. Все, что можно увидеть, взять, оценить, меньше глаз, которые все охватывают; рук, которые ощупывают; чувств, все воспринимающих.

3. Необъятное известно только Ему Самому. Все существующее заставляет постичь Бога, и Он все же непостижим; в этом величие Его, что люди и знают и не знают Его. И величайшее преступление — не хотеть узнать Того, не видеть Которого люди не могут.

4. Хотите доказательств: столько творений Его, и каких творений! Среди них мы

живем, ими существуем, им радуемся, их ужасаемся! Хотите свидетельства самой души?

5. Придавленная, окованная телом, опутанная извращенными обычаями, обессилевшая от страстей и похоти, служанка ложных богов, она, придя в себя, словно отрезвившись, словно проснувшись, словно выздоровев, обращается к Богу, называя Его только этим именем, Его, истинного и единого. «Бог благ и велик»; «Что Бог даст» — это общий голос.

6. И она [душа] признаёт Его судьей: «Бог видит», «Поручаю Богу», «Бог мне воздаст». О, свидетельство души, христианки по природе[99]! Говоря так, человек смотрит не на Капитолий, а на небо: он знает, где находится Бог живой; откуда низошла и душа.

XVIII

1. Чтобы полнее познать нам и Его, и Его заповеди, и Его волю, Он дал нам книги: пусть желающий ищет Бога: ища, он найдет; найдя, уверует и, уверовав, будет служить Ему.

2. Мужей, которые за свою святость и справедливость достойны были познать Бога и поведать о Нем, Он еще в начале времен послал в мир, дабы, исполненные Духа Святого, они проповедовали, что Бог один, и Он создал все: слепил человека из земли — вот он, истинный Прометей — установил чреду времен года и последовательность их.

3. В ливне и огне явил [Бог] Свой грозный суд; дал заповеди, исполняя которые обретают Его милость; Он определил награды и наказания, в конце века. Он будет судить и воздаст чтившим Его жизнью вечной, а безбожников отправит в огнь вечный, но сначала все умершие воскреснут, изменятся и получат воздаяние по заслугам.

4. И мы когда-то смеялись над этим: мы вышли из вашей среды. Христианами не рождаются, ими становятся.

5. Пророками мы называем прорицателей. Их слова и чудеса их, подтверждавшие, что они от Бога, хранятся в сокровищницах письменности: повествование о них доступно. Образованнейший из Птолемеев, царь Филопатр[100], знаток мировой литературы (думаю, он мог бы соперничать с Писистратом[101] в ревности о библиотеках), среди прочих исторических книг, славных своей древностью или повествованием о примечательных событиях, по совету Деметрия Фалернского, знаменитейшего грамматика того времени, которому царь поручил заведывание библиотекой, выписал от иудеев подлинные их книги, только у них имевшиеся, написанные на их языке. 6. Пророки происходили от иудеев, и только к ним обращались, как к народу по благодати, дарованной их отцам. Они звались раньше евреями, теперь — иудеями. И буквы у них и говор — еврейские. 7. А чтобы познакомиться с этими книгами, евреи согласились послать ему семьдесят двух хороших переводчиков; философ Менедем[102] удивлялся одинаковости их перевода. Это подтвердил вам и Аристей[103]. 8. Книги, переведенные по-гречески, и сейчас выставлены вместе с еврейскими подлинниками в библиотеке Птолемея при храме Сераписа[104]. 9. Их открыто читают и иудеи: свобода эта обложена пошлиной: каждую субботу они собираются: кто будет слушать, найдет Бога; кто постарается понять, вынужден будет и поверить.

XIX

1. Уважать эти книги заставляет сама их древность. Старину вы чтите благоговейно; но все, что у вас есть: сословия, родословные, вашу древнюю литературу, большинство племен, знаменитые города, повествования о седой древности; сочинения, хранящие память прошлого — да что́! сами боги ваши, храмы, прорицалища и святыни, столетиями младше книг одного-единственного пророка, — этой сокровищницы всей иудейской религии, а следовательно и нашей. 3. Если вы слышали о Моисее, то он современник Инаха Аргосского[105]; почти на четыреста лет (семи не хватает) он старше Даная[106], одного из старейших героев ваших, и почти на тысячу лет старше несчастного Приама[107] и, пожалуй, на пятьсот с лишним Гомера![108] и не на кого сослаться. 4. Остальные пророки, хотя и младше Моисея, но и самые поздние из них старше ваших первых мудрецов, историков и законодателей.

5. Доказать все это не трудно, но громоздко; не утомительно, но долго. Нужно прилежно высчитывать на пальцах и на счетах, перерывать архивы древнейших народов, египтян, халдеев, финикийцев, 6. звать на помощь их земляков, которые и доставят нужные сведения: Манефона[109] египтянина, Бероза[110] халдея, Хирама финикийца[111], царя Тира; их продолжателей: Мендезия Птолемея[112], Мана́ндра Эфесского, Деметрия Фалернского[114], царя Юбу[115], Аппиона[116] и Талла[117] и, то соглашаю-

щегося с ними, то их опровергающего, иудея Иосифа[118], думавшего «Иудейскими древностями» защитить соотечественников; 7. надо сравнить «Начала» греческих писателей, установить, где что случилось, чтобы понять цепную связь времен, и тем самым рассказы летописей. Пространствуем по мировой истории и литературе. Мы как будто уже привели некоторые доказательства: как бы в спешке не упустить важного, а упустив, не сбиться с дороги.

XX

1. Мы предлагаем еще больше за это отступление: не станем доказывать величия Писания его древностью, не будем спорить с сомневающимися: мы покажем это величие воочию. За доказательствами ходить не далеко: учить будет очевидное — мир, время и конец их. 2. Предсказано было то, что́ происходит: мы услышали заранее о том, что́ видим. Земля поглощает города; острова исчезают в пучине; войны и междуусобия раздирают мир; царство восстает на царство; голод, чума, частые и повсеместные бедствия губят людей; низкое вознесено, высокое унижено[119]; 3. справедливость все реже, беззаконие все чаще. Нет заботы о хорошем воспитании; времена года на себя не похожи; естественная жизнь природы нарушена появлением чудовищ и зловещих знамений, — обо всем этом пророчески написано. Мы бедствуем, и, читая эти книги, узнаем в них о наших бедствиях; правдивостью предсказания доказана его божественность. 4. Мы твердо уверены, что сбудется все предсказанное, как сбывается ежедневно заранее предреченное. Звучат те же голоса, читаются те же книги, тот же дух живит их. Нет времени для предсказывающего будущее; 5. у людей оно различается по мере исполнения пророчеств: будущее становится настоящим, настоящее отчисляется в прошлое. Ошибаемся мы, по-вашему, гадая о будущем по прошлому и настоящему?

XXI

1. Мы заявили, что эта община опирается на древнейшие иудейские книги; многие, ссылаясь на нас же, считают ее относительно недавней, появившейся только при Тиберии; большинство знают об этом от нас и судят о нас, как о евреях: мы со своим суеверием прячемся под сенью этой почтенной и по крайней мере дозволенной религии. 2. У нас, однако, кроме древности, нет ничего общего с евреями[120]: ни запретной пищи, ни праздников, ни обрезания, ни одинакового имени, как было бы, служи мы тому же самому Богу. 3. Все знают Христа, как человека, которого евреи осудили; нас считают уверовавшими в человека. Мы не стыдимся Христа: нам радостно называться по Нем, терпеть и страдать за Него, и думать о Нем как о Боге. Необходимо поэтому рассказать немного о Христе как о Боге.

4. Иудеи были первым народом у Бога: верой и справедливостью знамениты их патриархи, род их возвеличивался, государство процветало, и таково было их счастье, что Господь Сам, словесами Своими поучал их как угодить Богу и не оскорблять Его. 5. Тяжко согрешили они: надменно полагаясь на отцов своих, оставили они пути их и отошли от учения их. Пусть они в этом сами не сознаются — доказательство в их нынешних бедствиях. Рассеянные, скитаются они по всему миру, лишенные своей земли и своего неба, без своего царя, без Бога; им отказано даже в праве пришельцев — ступить на родную землю и поклониться ей. 6. Святые заранее грозили им, и всегда добавляли, что в конце времен Бог из всякого племени и народа, со всех мест соберет Себе служителей более верных, на них перенесет щедрую милость Свою, наделив их большей способностью воспринимать учение более высокое.

7. Заранее возвещено было Богом, что преобразить людей и просветить придет Христос, Сын Божий, Учитель и податель благодати, просветитель и вождь рода человеческого. Он, Сын Божий, но рожден так, что ни за Себя, Сына, ни за Отца краснеть Ему нечего. 8. Он родился не от кровосмесительного союза с сестрой, не от развратной дочери или жены, не от бога в чешуе, рогатого и в перьях, не от превратившегося в золотой дождь любовника Данаи. Все это похождения вашего Юпитера. 9. Ничто нечистое не коснулось Его Матери, и замужем Она не была. Сначала, однако, я расскажу о природе Его — тогда понятно станет и Его рождение.

10. Я говорил уже, что Бог создал весь этот мир Словом, Разумом и Силой. Ваши философы считают logos[121], то есть слово и разум, творцом вселенной. Зенон[6] определяет его, как делателя, который все создал и упорядочил; называет он его также судьбой, богом, душой Юпитера и все подчиняющей себе необходимостью. Клеанф[122] все объединяет в том духе, который, по его утверждению, проникает всю вселенную. 11. И мы речи и разуму, а также силе, которыми все создал Бог, приписываем духовную сущность, обладающую и речью провозглашающей, и разумом устроя-

ющим, и силой усовершающей. Мы знаем, что Он исшел от Бога, что, исшедши, родился и называется Сыном Божиим и Богом по единству природы, ибо и Бог есть Дух. 12. И когда солнце посылает свой луч, то есть часть целого, то оно будет в луче, ибо от солнца этот луч: субстанция не отделяется, а расширяется — так свет зажигается от света. Цельной и неумаленной остается изначальная материя, хотя ты заимствуешь у нее многое. 13. Так и исшедшее от Бога есть Бог, и Сын Божий и Оба едино; так от Духа Дух и от Бога Бог, второй числом, но не сущностью; Он вышел от нее, но от нее не ушел.

14. Итак, этот божественный луч, как давно и постоянно предсказывали, скользнул в некую Деву, в чреве ее стал плотью: родился Богочеловек. Плоть, проникнутая Духом, питается, растет, говорит, учит, действует: вот Христос. Примите пока что этот рассказ, похожий на ваши; мы покажем, как Христос явил Себя и кто заранее, чтобы сокрушить истину, распространил рассказы, враждебные нам.

15. Знали и иудеи, к которым постоянно обращались пророки, что Христос придет. Они и сейчас ждут Его прихода, и главное наше несогласие в том, что они не верят, что Он уже пришел. Указано два Его пришествия: первое, уже бывшее, в уничижении человеческого существования; второе в конце мира, в сиянии божественной славы; первого они не поняли, второе ждут, считая, что будет только это, яснее предсказанное. Они не поняли первого; если бы поняли, то уверовали бы и наследовали бы спасение, если бы уверовали. И вот наказание им за грех: они сами читают, что лишатся разума и понимания: будут смотреть — и не увидят; слушать — и не услышат.

17. Того, Кого они считали по Его уничиженности только человеком, им следовало бы признать хотя бы магом за Его чудеса: Он словом изгонял из людей демонов, возвращал свет слепым, очищал прокаженных, ставил на ноги расслабленных; словом воскрешал умерших, подчинял Себе стихии, усмирял бури, ходил по воде,— являя, что Он — Слово Божие, предвечный, перворожденный logos, сопутствуемый силой и разумом, укрепляемый Духом, словом все создающий и создавший. 18. Учение Его, изобличавшее книжников и старейшин иудейских, так раздражило их (тем более, что большинство народа отошло к Нему), что они в конце концов привели Его к Понтию Пилату, тогдашнему прокуратору Римской Сирии, и неистовыми воплями вырвали у него выдачу Христа на распятие. Он Сам предсказывал, что они так поступят; но то же самое давно говорили пророки. 19. Распятый, показал Он много знамений: с последним словом Своим испустил Дух Свой по воле Своей: предварил работу палача. И в тот же момент, когда солнце показало полдень, свет померк. Люди, не знавшие, что так предсказано о Христе, сочли это обычным затмением. Донесение об этом затмении, как о мировом бедствии, имеется у вас в архивах. 20. Евреи позаботились приставить к снятому с креста и уложенному в гроб большой военный отряд, чтобы ученики, тайком унеся труп — Он ведь предсказал, что воскреснет из мертвых в третий день, — не обманули бы и недоверчивых. 21. Но вот в третий день земля вдруг затряслась, громадный камень, закрывавший гробницу, откатился, стража в ужасе разбежалась; из учеников — никого, в гробе — ничего, кроме погребальных пелен. 22. Тем не менее начальники, которым важно было распустить толки о преступлении и отвратить от веры народ, подчинявшийся им и плативший им дань, твердили, что Его украли ученики. Он же не показывался в народе — пусть нечестивцы пребывают в заблуждении; пусть вера, которой назначена награда не малая, приобретется с трудом. 23. С некоторыми учениками провел Он сорок дней в Галилее (это область в Иудее), уча тому, чему они должны учить. Затем, вменив им в обязанность проповедовать Его всему миру, Он, окутанный облаком, принят был небом. Рассказ этот гораздо правдивее уверений вашего Прокула [123] о Ромуле.

24. Все эти сведения о Христе Пилат, уже христианин в душе, сообщил тогдашнему цезарю Тиберию [16]. Цезари поверили бы в Христа, если бы цезари не считали себя нужными миру, или если бы христиане могли стать цезарями. 25. Ученики же, повинуясь приказу божественного Учителя, разбрелись по всему свету: за свою верность истине претерпели много от иудейских преследований и, наконец, в Риме, уверенные в истине своей проповеди, умученные Нероном, радостно посеяли христианство кровью.

26. Я приведу вам достоверных свидетелей о Христе: тех самых, кого вы чтите. Поверьте тем, кто не позволяет поверить христианам; разве не имеет значения, что я ссылаюсь на них? А пока что, в порядке нашего повествования, расскажем о происхождении нашей общины, ее имени и ее Основателе.

27. Пусть же никто не позорит нас, пусть никто ничего не выдумывает: противно Божескому закону лгать, когда речь идет о своей религии. Если человек говорит,

что он чтит кого-то другого, а не того, кого действительно чтит, он отрекается от того, кого чтит, следовательно служит кому-то другому и другого почитает. Мы говорим, открыто говорим, истерзанные, окровавленные, измученные вами, восклицаем: «чтим Бога, почитая Христа». Считайте Его человеком; Бог хочет чтобы через Него и в Нем познали и чтили Бога.

29. Иудеям я отвечу: Моисей, человек, научил их чтить Бога; обращаясь к грекам, назову Орфея[124] в Пиерии, Мусея[125] в Афинах, Меламна[126] в Аргосе, Трофония[127] в Беотии; все они объединили людей мистериями. Я гляжу на вас, повелителей мира: человеком был и Помпилий Нума[128], обременивший римлян труднейшими суевериями. 30. Допустим, Христу надо было явить Свою, присущую Ему, божественность. Но Он не обращался, как Нума, к сиволапым дикарям, которых следовало для смягчения нравов поразить множеством богов, требовавших умилостивления, а к людям, уже культурным, введенным в заблуждение своей утонченностью,— им Он и открыл глаза на истину. Исследуйте, истинна ли божественность Христа? Познав ее, человек становится хорошим и отрекается прежде всего от ложных богов, поняв их сущность: они, скрываясь под изображениями и именами мертвецов, заставляли поверить в свою божественность разными знамениями, чудесами и оракулами.

XXII

1. Мы утверждаем, что есть некие духовные существа. Не ново их имя; знают демонов философы: Сократ сам ожидал решения от демона[129]. Почему и нет? С детства общался он с демонами, отговаривавшими, конечно, от добра. 2. Их знают все поэты; необразованная толпа часто поминает их в проклятиях; сатану, главу этого злого племени, человек проклинает по естественному побуждению души. И Платон не отрицал существования ангелов[130], у магов[131] засвидетельствованы оба имени. 3. Священное Писание рассказывает, как от ангелов, павших по своей воле, пошел злейший род демонов, осужденный Богом вместе со своими родоначальниками и своим главой.

4. Теперь расскажем об их деятельности.

Их дело — совращать людей; изначальная злоба этих духов обращена на погибель людскую. Они поражают тело болезнями и мучительным состоянием, душу — внезапными страшными потрясениями. Воздействуют они на духовную и телесную природу человека в силу своей воздушности и тонкости своей природы. 5. Многое доступно духовным существам: незримые и неосязаемые, они проявляют себя не в деятельности своей, а скорее в ее следствиях; ветер, вдруг тлетворный, стряхивает цвет с деревьев и хлебов, губит завязь, портит наливающиеся хлеба, таинственно распространяет в воздухе отравленные испарения. Так же неизменно демоны и ангелы губят душу: поражают ее безумием, низкими и свирепыми страстями и заблуждениями, а главное, внушают обманутым, находящимся в их власти, людям веру в этих богов, чтобы добыть себе привычную снедь: кровь и чад жертв, приносимых изображениям и статуям. 7. А что лакомее, как не отвратить человека от познания истинного Бога ложными фокусами? Какими и как, я сейчас изложу.

7. Всякий дух крылат: крылаты демоны и ангелы. В одно и то же мгновение они всюду. Весь мир для них — единое место. Где бы что ни случилось, об этом они легко узнают и сейчас же об этом сообщают. Эта быстрота почитается божественной, ибо непонятна ее природа. Иногда они хотят казаться делателями сообщаемого, всегда злого, никогда доброго. Решения Божии они улавливали из пророчеств, возвещаемых всему народу, а теперь берут из Св. Писания, громко читаемого в храмах. Украв пророчества и узнав кое-что о будущем, они вступают в соперничество с Божеством. 10. Насколько двусмысленны их оракулы, знают и Крез[55] и Пирр[132]. Аполлон Дельфийский в один миг оказался в Лидии и возвестил, что баранину надо варить с мясом черепахи[133]. Живя в воздухе, по соседству со звездами, в общении с облаками, они знают, какая будет погода и обещают дожди, которые уже чувствуют. 11. Они благодетельные врачеватели: сначала насылают болезнь, потом прописывают лекарства и — новое чудо — перестают вредить и кажутся целителями. 12. Зачем еще говорить об остальных выдумках и чудесах этих лживых духов? О явлении Касторов[134], о воде, принесенной в решете, корабле, влекомом поясом, бороде, покрасневшей от прикосновения? — всё, лишь бы камни почитались божествами, лишь бы не искали истинного Бога!

XXIII

1. Если маги вызывают привидения и позорят души умерших[135], если убивают детей, чтобы узнать будущее, и как бродячие фокусники забавляют фокусами[136], если насылают сны и с помощью ангелов и демонов заставляют пророчествовать сто-

лы и коз[137], то, конечно, они ради собственных замыслов и планов пустят в ход те силы, пользоваться которыми разрешали другим. 2. Если же ангелы и демоны делают то же, что и ваши боги, то в чем же превосходит их божество, могуществом и величием, по общему мнению, превышающее всех? Не достойнее ли предположить, что демоны сами объявили себя богами, ибо делают дела, внушающие веру в богов, а не считать богов равными демонам и ангелам? различны, конечно, боги разных стран: вы считаете богами тех, у кого есть храмы (в другом месте вы не признаёте их богами); различны ведь и виды помешательства: тот носится вокруг священных башен, тот перепрыгивает с одной крыши на другую, соседнюю; кто-то по внушению одной силы режет половые органы и руки, по наитию другой — перерезает горло. Одинаков исход безумия, одинакова и сила подстрекающая[138].

4. Хватит слов: мы покажем одинаковую природу этих двуименных существ. Позовите сюда, к вашей трибуне, человека, о котором известно, что он одержим демоном. По приказанию любого христианина дух этот признается, что он демон[139], он говорит правду; выдавая себя за бога, он лгал. 5. Приведите кого-либо, кого считают во власти божества: они вдыхают «божество» с дымом жертвенника, лечатся, изрыгая, предсказывают, задыхаясь. 6. Если сама эта Небесная Дева, подательница дождя[63], сам этот Эскулап, учитель врачевства, вместе с Сокордием, Тенатием и Асклепиодотом смогли продлить жизнь людей лишь на один день[140], если они сознаются, что они демоны, и осмелятся лгать христианину — пролейте тут же кровь этого бесстыднейшего христианина.

7. Что́ яснее? что́ вернее такой проверки? простая очевидная истина сильна своей силой: тут ничего не заподозришь. Говорить о магии и каком-то обмане вам не позволяют собственные глаза и уши. 8. Можно ли оспаривать то, что предстает в ослепительной ясности? если они действительно боги, зачем ложно выдают себя за демонов? чтобы угодить нам? значит ваши боги покорны христианам. Божество, однако, не может зависеть от человека, и — это еще позорнее — от своего противника. 9. Если же они демоны и ангелы, зачем где-то выдают себя за богов? как те, что считаются богами, не захотели бы называться демонами и умалять свое достоинство, так и эти демоны безусловно не осмелились бы выдавать себя за богов, если вообще есть боги, чьи имена они носят; они побоялись бы присвоить себе достоинство существ высших и, конечно, грозных. 10. Не боги те, за кого вы держитесь: существуй они, они не причислили бы себя к демонам и не были бы отринуты богами. Обе стороны наперерыв отрицают, что они боги; поймите же, что и там, и там есть только демоны.

11. Ищите богов; кого вы выдумали, оказались демонами[141]. Мы постараемся, чтобы эти самые боги ваши открыли, что они вовсе не боги, а вообще ничто, и чтобы вы тут же узнали, Кто воистину Бог, и не Тот ли Он единственный, Которого мы, христиане, проповедуем, и не так ли следует веровать в Него и Его чтить, как это внушает христианская вера и учение. 12. Пойдет обычный разговор: этот Христос, о Котором рассказывают сказки, не обыкновенный ли человек, не маг ли, выкраденный учениками из гроба? в преисподней ли Он? не на небесах ли, откуда придет, и вся вселенная сотрясется, мир придет в ужас, и все, кроме христиан, возрыдают; придет Он, как сила Божия, Божий Дух, Разум и Слово, как Сын Божий. 13. Вы смеетесь? пусть с вами вместе смеются и демоны; пусть отрицают, что Христос будет судить каждую душу, облекши ее воскресшим телом; пусть говорят, если угодно, что роль судей, по утверждению Платона, выпала Миносу и Радаманфу[142]. 14. Пусть сотрут с себя клеймо позорного осуждения: они отрицают, будто они нечистые духи,— а это несомненно: питаются ведь они смрадной кровью и дымом жертвенных костров, грязнее грязного языки их пророков; пусть пытаются отрицать, что за свою злобу они осуждены еще до того Суда со всеми своими почитателями и делами.

15. Вся наша сила и власть над ними в имени Христа и упоминании того, что грозит им от Бога через судью Христа. Они боятся Христа в Боге и Бога во Христе и поэтому подчиняются рабам Божиим и Христовым[143]. 16. От прикосновения и дуновения нашего, с ужасом представляя себе тот вечный огонь, они по нашему приказу выходят из тел неохотно, опечаленные, а если вы находитесь тут же, то и пристыженные. Поверьте им, когда они говорят правду, вы же верили им, когда они лгали. 17. Лгут не в поношение себе, а в прославление. Большей веры заслуживает тот, кто сознается себе во вред, чем тот, кто лжет ради своей выгоды.

18. Эти заявления ваших богов обычно обращают людей в христианство: как часто, поверив им, мы уверовали через Христа в Бога. Они зажигают веру в наше Писание: сами укрепляют нашу надежду. 19. Вы их чтите, я знаю, кровью христиан. Они не захотят лишиться таких доходных, таких ревностных слуг; не захотят,

чтобы христиане изгоняли их из вас, если бы дозволено было им лгать в присутствии христианина, желающего доказать вам истину.

XXIV

1. Их полного признания в том, что они не боги и нет другого Бога, кроме Того, Единого, Которому мы служим, вполне достаточно, чтобы снять с нас обвинение в оскорблении римских богов. Если нет богов, некого и почитать, если некого почитать, нет ведь богов, то и мы никого не оскорбляем. 2. Упрек отброшен на вас: почитая ложь, вы не только не хотите узнать веру в истинного Бога, вы еще и преследуете ее; именно вы виновны в безбожии.

3. Допустим, эти боги есть; вы, с общего согласия, признаёте, что есть Бог наивысший и более могущественный, как бы владыка вселенной, совершенный в своем величии? Большинство так и распределяет божественные достоинства: высшая власть у одного: прислужников у него много; по описанию Платона, великого Юпитера сопровождает целое войско богов и демонов [144]. 4. Следует, конечно, чтить прокураторов, и префектов, и президов [145]. Какое же преступление совершает тот, кто трудится только для Цезаря, и на него только и надеется, и кроме государя никого не назовет ни богом, ни императором, считая уголовным делом обратиться так к кому-нибудь, кроме Цезаря? 5. Пусть же один чтит Бога, другой — Юпитера; один, молясь, простирает руки к небу, другой — к алтарю Верности; пусть один, молясь, считает, по-вашему, облака, другой рассматривает штучный потолок; пусть один приносит Богу в жертву душу свою, а другой — козью. Посмотрите, не виновны ли в безбожии те, кто отнимает свободу веры и запрещает свободный ее выбор? — мне нельзя молиться Тому, Кому хочу, и меня принуждают молиться кому не хочу. Никто, даже человек, не захочет вынужденного почитания. 7. Поэтому и египтянам не запрещают их бессмысленные суеверия: они чтят птиц и животных, и присуждают к смерти человека, убившего такого бога. 8. В каждой провинции, в каждом городе есть свой бог: в Сирии Атаргатис [146], в Аравии Дусарес [147], в Норике Белен [148], в Африке Дева Небесная [63]; в Мавритании чтут своих царьков. Я перечислил, кажется, римские провинции, но не назвал ни единого бога, которого чтят в Риме и которого почитали бы по всем городам и по всей Италии; местных же богов, покровителей своего города: в Казине Дельвентина [149], в Нарнии Визидиана [150], в Аскуле Анхарию [151], в Вольсиниях Нортию [152], в Окрикуле Валентию [153], в Сутрии Гостию, в Фалисках Юнону [154]... 9. Только нам запрещено наше богопочитание. Мы оскорбляем римлян, и нас не считают римлянами, потому что мы не чтим бога римлян, а чтим Бога всех, и мы все, хотим мы или не хотим, Его дети. 10. Вы разрешаете чтить что угодно, кроме Единого истинного, словно Он не Бог всех, словно мы все не Ему принадлежим.

XXV

1. Кажется, я достаточно доказал разницу между истинным и мнимым, и доказал не философскими рассуждениями и логическими выводами, а заявлениями тех, кого вы считаете богами: пересматривать нечего. 2. И тут появляется великий Рим; римляне так возвеличены, что захватили весь мир, ибо усердно чтут богов: их боги действительно есть, и кто им больше всех служит, те больше всех и благоденствуют. Я не откажусь поспорить.

3. Римские боги, конечно, заплатили римлянам, их признавшим. Стеркул [155], Мутун [156] и Ларентина [68] расширили пределы государства. Не думаю, чтобы чужие боги были к иноплеменникам благосклоннее, чем к своим людям, и отдали бы чужому заморскому народу отчизну, где родились, выросли, прославлены и погребены. 4. Пусть Кибела [62] полюбила Рим в память о троянцах, земляках своих, которых защищала от ахейских стрел: она предвидела, что Греция, покорившая Фригию, будет завоевана, и предусмотрительно перешла к победителям. 5. Пребывая в Риме, и в наше время она убедительно доказала свое божественное величие. Государство лишилось М. Аврелия, скончавшегося под Сирмием за шестнадцать дней до апрельских календ, а святейший архигалл * за девять дней до тех же календ, совершая возлияние грязной кровью из своих порезанных рук, предписывал обычные моления о здравии уже умершего императора Марка. 6. Медленно плелись вестники с сообщением о смерти императора! по их вине Кибела не узнала заранее о кончине императора — не дала бы она повода христианам над ней посмеяться. 7. Да и Юпитер не

* Верховный жрец Матери Великой, или Кибелы, приносил [в жертву] богине свою кровь, добытую из собственных рук [24 марта].— Примеч. Н. Щеглова. Цит. соч., с. 153.

сразу позволил бы римлянам хозяйничать на родном Крите, забыв об идейской пещере, корибантах с их бубнами и о своей кормилице, от которой так приятно пахло! Не предпочел ли бы он всем Капитолиям свой могильный холм, прославивший превыше всех стран землю, прикрывшую пепел Юпитера[157]! 8. Хотела ли бы Юнона, полюбившая пунийский город больше Самоса, чтобы он был разрушен потомками Энея?

Там ее колесница,
Там оружие ее, да царит Карфаген над землею,
Если позволит судьба *.

9. Несчастная «супруга и сестра» Юпитера ничего не смогла против судьбы. Конечно! «Судьбе подчиняется и сам Юпитер». И однако, римляне не оказали столько почета судьбе, предавшей им Карфаген вопреки воле Юноны, сколько уличной девке Ларентине.

10. Известно, что многие боги ваши были царями. Если они могли передавать кому-то царскую власть, то чьей милостью получили они ее? Кого почитали Сатурн и Юпитер? Стеркула, очевидно. Римляне, однако, со своими индигитаментами[158] выступают позже. 11. И если они не были царями, то находились под властью людей, их не почитавших, ибо они еще не почитались богами. В иной власти, следовательно, раздавать царства; цари были ведь гораздо раньше, чем появились надписи об этих ваших богах.

12. Как нелепо считать, что римляне вознесены на такую высоту за свою религиозность: богослужение развилось после установления царской власти. Нума ввел разные пустые обряды, но у римлян не было тогда ни изображений, ни храмов. 13. Богослужение было расчетливым, обряды — бедными, Капитолий, временный, правда, не возносился до неба; алтари складывали из дерна, сосуды были глиняные, чад от костров подымался слабой струей, нигде не было кумиров. Греческие и этрусские мастера еще не наводнили Рим произведениями своего искусства; римляне стали религиозны, став великими; вовсе не потому они велики, что религиозны.

14. И как могли они стать великими за свою религиозность, когда все их величие от безбожия? всякая царская или императорская власть приобретается, если не ошибаюсь, войнами и укрепляется победами. Победоносные войны — это множество городов, взятых и разрушенных. А такое дело не обходится без оскорбления богов: в одинаковых развалинах стены и городов, и храмов; граждане перебиты так же, как жрецы; храмы и частные дома грабят одинаково. 15. У римлян столько же святотатств, сколько трофеев; столько же триумфов над богами, сколько и над народами; в каждой их добыче до сих пор есть изображения пленных богов. 16. И они терпят почитание от своих врагов и даруют им власть беспредельную? должны бы скорее воздать за обиды, а не за поклонение. Можно, правда, безнаказанно оскорблять тех, кого и чтут зря. 17. Нельзя поверить, что возвысился за свою религиозность народ, который возвышался, оскорбляя богов, и оскорбил их своим возвышением. И те, чьи царства вошли в единый сплав Римской империи, чтили богов, когда теряли свое царство.

XXVI

1. Посмотрите, не Тот ли раздает царства, Кому принадлежит вся земля, над которой Он царствует, и тот человек, который царствует; не Он ли установил смену владычества во времени, Он, бывший раньше времени и создавший мир, как сосуд, вмещающий время?, не Он ли возвышает и сокрушает государства? под Ним жил когда-то род людской еще без всякого государства. 2. Зачем ошибаетесь? Рим, окруженный лесами, был раньше любых своих богов; стал царствовать раньше, чем выстроил громаду Капитолия. Вавилоняне царствовали до понтификов[159], мидяне — до квиндецемвиров,[160] египтяне — до салиев, ассирийцы — до луперков[161]; амазонки жили до весталок[162]. 3. И если бы римская религия вручала царства, то никогда бы раньше не царствовала Иудея, презиравшая всех языческих богов. Вы, римляне, некогда почтили ее Бога жертвами, храм дарами, а народ союзом; вы никогда не властвовали бы над ним, если бы он не согрешил перед Богом и напоследок перед Христом.

XXVII

1. Хватит обвинять, будто мы оскорбляем божество: нельзя оскорбить то, чего нет. Когда нам предлагают совершить жертвоприношение, мы не идем, твердо зная по внутреннему своему убеждению, кому эта служба, якобы священным образам

* Виргилий. «Энеида», I, 16—18.

и обожествленным людям, на самом деле свершается. 2. Некоторые считают безумием то, что мы, имея возможность совершить жертвоприношение и жить спокойно, храня в душе свою веру, предпочитаем упорствовать в убеждениях. 3. Вы, следовательно, даете совет, как вас обмануть, но мы знаем, откуда такие подсказки и кто все подстраивает так, чтобы лукавыми ли уговорами, жестокими ли пытками, но сломать нашу стойкость. 4. Это работа существ демонических; враг, отойдя от Бога, завидуя милости Божией к нам, борется с нами, тайком настраивая вас на суд неправедный и на жестокость лютую; я с этого и начал свою защиту. 5. И хотя вся сила демонов и подобных духов у нас в подчинении, но они, как негодные рабы, одновременно и дерзят, и боятся; им хочется навредить тем, кого они вообще трусят. Страх ведь внушает ненависть. 6. Кроме того, заранее безнадежно осужденные, они пока что утешаются своей злобностью и отдаленностью наказания. Застигнутые, однако, нами, они покоряются, понимают свое положение и, оказавшись лицом к лицу с нами, на кого издали нападали, упрашивают нас. 7. Словно взбунтовавшиеся преступники, вырвавшиеся из эграстулов[163], тюрем, рудников, кидаются они на нас, своих господ, хорошо зная, что они слабее нас и бороться с нами им только в погибель. Мы противимся поневоле, будто равные, крепко держимся за то, на что они нападают, и нет для нас большего торжества над ними, как осуждение за стойкость в вере.

XXVIII

1. Легко понять, как несправедливо принуждать свободных людей против их воли приносить жертвы; всякое священнодействие должно совершать с радостью. Бессмысленно если один человек принуждает другого чтить богов, которых он охотно умилостивляет ради самого себя. Ему тут же, по праву свободного человека, можно возразить: «Не хочу милостей от твоего Юпитера.— а ты кто? — Мне, допустим, нравится двуликий Янус[44]; пусть пышет гневом спереди и сзади. Какое тебе до меня дело?» 2. Те же духи научили принуждать нас к жертвам о здравии императора; вы обязаны принуждать, мы — противостоять.

3. Подходим ко второму обвинению — в оскорблении еще большего величия: Цезарь вам страшнее, чем сам Юпитер Олимпийский, и ваша робость, казалось бы, разумна: живой сильнее мертвого. 4. Только не об этом вы размышляете; просто здешняя, земная власть вам страшнее. И тут вы уличены в неуважении к вашим богам: человеческую власть вы боитесь больше: лживо поклянутся скорее всеми вашими богами, чем одним геннем Цезаря.

XXIX

1. Установив прежде всего, могут ли те, кому приносят жертвы, послать здоровье императору или любому человеку. Если аггелы и демоны, духи по природе своей злейшие, могут оказать малейшее благодеяние, если погибшие спасают, если осужденные освобождают, если, как вы убеждены, мертвые заботятся о живых, тогда обвиняйте нас в оскорблении императорского величества. 2. Заботились бы они прежде о своих статуях, изображениях и храмах, которые, по-моему, охраняют ночные караулы цезаревых солдат. Материал на статуи берут из императорских рудников, и все храмы целиком зависят от расположения императора. 3. А император гневался на многих богов. Если он к ним расположен, им, естественно, перепадает от его щедрот; они получают некоторые преимущества. Каким же образом те, кто целиком находится во власти императора, властны дать ему здоровье? Могут ли они предложить то, что скорее сами получают от императора?

4. Не в том ли состоит приписываемое нам оскорбление императорского величества, что мы не ставим его в зависимость от его созданий? что мы не шутим долгом охраны императора, не считая ее делом припаянных рук? 5. Безбожники вы, которые ищете его там, где его нет, просите у тех, кто его дать не может, забыв Того, в Чьей оно власти. И еще нападаете на тех, кто умеет Его просить и может получить, ибо умеет просить.

XXX

1. Мы о здравии императора молимся Богу Вечному, Богу Истинному, Богу Живому, благоволения Которого в первую очередь желают себе и цезари. Они знают, Кто дал им власть; знают, как люди, Кто дал жизнь; чувствуют, что есть Единый Бог, и они находятся во власти Его, Единого, они по Нем вторые, после Него первые, они выше всех богов, почему бы и нет? Они над всеми людьми, и живыми и мертвыми. 2. Раздумывая о пределах своей власти, они приходят к мысли о Боге и понимают, что против Него они бессильны и только Им сильны. Попробует ли им-

ператор завоевать небо, повлечь пленное небо за своей триумфальной колесницей, послать на небо стражу, обложить небо податью? Все это невозможно. 3. Император и велик потому, что меньше неба; он сам во власти Того, в Чьей власти и небо, и вся тварь; по Его воле он стал императором, а еще прежде — человеком; власть у него по воле Того, по Чьей воле дана и душа. 4. Туда, вверх, смотрим мы, христиане, простерши ни в чем неповинные руки; с непокрытой головой * — нам нечего стыдиться — молимся без подсказки, ибо от всего сердца. Мы молимся всегда за каждого императора, прося ему долголетия, спокойного властвования, благополучия в семье, войска сильного, сената верного, народа честного, мира на земле — всего, чего хочет и каждый человек, и Цезарь. 5. Просить об этом я могу только Того, Кто, Единый, знаю, исполнит мои просьбы, просьбы Его слуги. Только я, христианин, почитаю Его... и я приношу Ему жертву тучную, какую Он и требовал; не зёрна ладана [164], ценой в асс [165], не камедь с аравийского дерева, не две капли чистого вина, не кровь никуда не годного издыхающего быка и вдобавок к этой дребедени еще замаранную совесть, а молитву, идущую от плоти чистой, от души невинной, от сердца благочестивого...

XXXI

1. Мы простираемся пред императором и произносим лживые обеты, чтобы избежать наказания? Такая ложь, конечно, на пользу: вы согласны, что мы можем защитить то, на чем настаиваем. Ты думаешь, что нам нет дела до благополучия императоров? Загляни в Слово Божие, в наше Писание: мы и сами не прячем его; случайно, многократно попадает оно и в руки чужеземцев. 2. Узнайте из него: нам предписано во умножение добра молиться за врагов и просить всяких благ нашим преследователям. А кто бо́льшие враги и преследователи христиан, как не те, оскорбление чьего величия вменено нам в преступление? 3. А сказано ясно и прямо: «молитесь за царей, за начальников и властителей, да будет у вас все мирно» [166]. Когда государство потрясено бедствиями, бедствуем также и мы вместе со всеми членами его, и хотя толпа считает нас чужаками, но беда, конечно, не обойдет и нас [167].

XXXII

1. Есть и другая большая необходимость в молитвах за императоров, за благополучие империи и римлян; мы знаем, что величайшая катастрофа, нависшая над всем миром, и устрашающие бедствия, грозящие миру в конце его, отсрочены, пока стоит римское государство [168]. Мы не хотим этих страхов и, молясь об отсрочке, молимся о многолетии римского государства.

2. И клянемся мы не гениями [169] цезарей, но благоденствием их, оно важнее всех гениев. Вы не знаете, что гении это демоны, откуда уменьшительное daemonia. Мы знаем, что императоры управляют народами по воле Божией, чтим эту волю, которая в них вершится, и желаем сохранности тому, что хочет сохранить Бог. Торжественно присягаем в этом. А что касается демонов, то, изгоняя их, мы не клянемся ими, словно оказывая божеские почести, а заклинаем их.

XXXIII

1. Зачем еще говорить о благоговейном почтении христиан к императору? Мы должны видеть в нем избранника Господа нашего. Я вправе сказать: «Цезарь скорее наш, его поставил наш Бог». 2. Я больше тружусь для его благоденствия, чем для собственного, но прошу его только у Того, Кто может его дать, прошу не как человек, заслуживающий, чтобы его услышали — этой просьбой я ставлю границы величия цезаря: он ниже Бога, и Богу я поручаю его; подчиняя Ему, Единому, подчиняю Тому, с Кем не равняю. 3. Я не назову императора богом, потому ли, что не умею лгать, потому ли, что не смею над ним смеяться, потому ли, что сам император не захочет называться Богом. А если он человек, то человеку полезно знать свое место: хватит ему имени императора. Это великое имя, оно дано Богом. Называя императора Богом, перестают считать его императором: императором может быть только человек. 4. Триумфатору на той торжественной колеснице напоминают, что он человек; сзади ему шепчут: «Оглянись! Помни, что ты человек». И он больше радуется блеску своей славы потому, что ему необходимо это напоминание. Его умалили бы, назвав богом: это ведь неправда. Возвышают того, кому напоминают, чтобы он не считал себя богом.

---

* Греки и римляне совершали жертвоприношения с покрытыми головами.— Примеч. Н. Щеглова. Цит. соч., с. 160.

XXXIV

1. Август, создатель империи, не хотел, чтобы его называли «господином»[170]: так называют Бога. Я назову императора «господином» в обычном смысле, когда меня не заставляют называть его так вместо Бога. Я такой же свободный, как и он. И господин у меня один: Бог всемогущий, вечный, Господин самого императора. 2. «Отец Отечества» может ли быть господином? и не приятнее ли имя, говорящее о любви, а не о власти? люди зовутся «отцами семейства», а не «господами». Тем более не подобает императору называться богом; невозможно ведь поверить этой не только гнуснейшей, но и опасной лести. 3. И если у тебя есть император, а ты назвал бы императором кого-то другого, не навлек ли бы ты страшный непримиримый гнев настоящего императора, грозящий и тому, кого бы еще называли императором. Бойся Бога, если хочешь императору милости от Него. Не считай Богом кого-то другого, не называй Богом того, кто сам нуждается в Боге. 4. И если льстец, не краснея, лживо называет человека богом, да убоится он беды. Провозглашать императора богом до апофеоза — дурное предзнаменование.

XXXV

1. Христиане, конечно, «враги» общества: они не воздают императору пустых, льстивых, бессмысленных почестей; люди истинно верующие, они святят царские дни в сердце своем и не предаются разгулу. 2. Великий почет оказывают, конечно, императору, расставляя по улицам жаровни и ложа, и пируя по кварталам — города нет, на его месте раскинулась харчевня, земля от пролитого вина раскисла, люди слоняются толпами, драки, бесчинства, разврат. Все безобразят к общей радости. 3. Прилично ли царским дням то, что другим дням не прилично? Те, кто соблюдает пристойность, отходят от вас из уважения к императору: у вас ведь потворство дурным привычкам считается благочестием, разгул — богослужением. Да, поделом осуждают нас! 4. Почему мы справляем радостные царские дни чисто, скромно, трезвенно, молясь за цезаря? Почему в этот веселый день мы не увешиваем дверей лавровыми ветками и не застим дневной свет светом светильников? Разве общественное празднество требует, чтобы ты придал своему жилью вид какого-то вновь открытого непотребного дома?

5. Второй пункт обвинения нас, христиан, в безбожии, — обвинение в оскорблении императора: мы не празднуем вместе с вами царских дней, а праздновать их по-вашему нам не позволяет ни целомудренная скромность, ни собственное достоинство; для вас это повод для разгула, уже не сдерживаемого разумом — и я желал бы показать ваши верноподданнические чувства: хуже христиан те, кто не желает считать нас римлянами, а врагами римских владык. 6. К вам обращаюсь, квириты[171], к вам, уроженцы семи холмов: найдется ли в Риме язык, который пощадил бы хоть одного императора? Свидетелем тому Тиберий[172] и гладиаторские школы[173]. 7. И если бы природа обволокла людские сердца веществом, сквозь которое всё бы просвечивало, в чьем сердце не был бы начертан образ нового и нового цезаря — раздающего подарки — под восклицания: «из наших лет пусть добавит тебе Юпитер». Христианин и этого не скажет и не пожелает нового императора.

8. «Да ведь это чернь», говоришь ты. — Чернь, но это римляне. И никто так не требует казни христиан, как чернь. Другие сословия, конечно, преданы и верны императору: нет врагов ни в сенате, ни среди всадников, ни в войске, ни в самом дворце. 9. Откуда же Кассии[174], Нигры и Альбины?[175] Откуда те, кто подстерегал императора «между двумя лаврами»? Откуда те, кто упражнялся на палестре[176], чтобы удушить его? Откуда те, кто с оружием в руках врывался во дворец? Они дерзновеннее всех Сигериев[177] и Парфениев[178]. Если не ошибаюсь, они римляне, то есть не христиане. 10. И все они накануне своего преступления приносили жертвы о здравии императора и ложно клялись его именем — одни громко, другие про себя — и, конечно, называли христиан врагами всего общества.

11. И сейчас каждый день изобличают членов и сторонников преступных партий: деревья срубили, а побеги уцелели. А какие свежие раскидистые лавровые ветки ставили эти люди перед своими дверьми! в прихожих такие высокие, яркие светильники, что слепит глаза! они поделили между собой форум, расставив отдельные, горделивые ложа не ради участия в общей радости, но чтобы на чужом празднестве как-то обдумать собственные надежды; в сердце своем они уже подменяли царствующего императора новым. 12. Так же верны и те, кто спрашивает о жизни императора у астрологов, магов, гадателей по внутренностям, по полету птиц; все они учились своему, запрещенному Богом, искусству у падших ангелов; христиане не обращаются к нему даже по своим делам. 13. Кому нужно допытываться о состоя-

нии императора? или против него замыслившему, или надеющемуся, что после его смерти станет лучше. Близкие спрашивают о родных с другими мыслями, чем рабы о хозяевах. По-разному беспокоятся близкие и рабы.

XXXVI

1. Если люди, именовавшиеся римлянами, оказались врагами, то почему мы, которых считают врагами, исключаемся из числа римлян?..

2. Дело в том, что почтение и верность императору не в этих знаках внимания, которыми может прикрываться и враждебность, но в тех обязательных нравственных правилах, которые предписано Богом соблюдать по отношению и к императору, и ко всем людям; мы должны хорошо поступать не только с императорами, но со всеми без исключения. 3. Мы делаем это ради себя, мы ищем не людского расположения или награды: за доброту, ко всем одинаковую, вознаграждает Бог. 4. Мы поэтому те же к императорам и к своим соседям. Худого желать, худо поступать, худо о ком-то говорить, худо думать о ком-либо одинаково запрещено нам. Что недозволительно по отношению к кому-либо, то тем более недозволительно по отношению к императору.

XXXVII

1. Если нам, как я сказал выше, велено любить врагов, кого же ненавидеть? Если запрещено отвечать на обиду — да не сравняемся с обидчиками, — кого обижать? Подумайте об этом сами. Сколько раз вы свирепствовали над христианами и по собственной охоте, и повинуясь законам? Сколько раз вы закрывали глаза на самоуправство черни, а она побивала нас камнями и жгла. 2. Как одержимые Вакхом [33] люди не оставляют в покое мертвых христиан; останки их уже разрушившихся тел выхватывают из гробов, из тишины и покоя смерти, разрубают, куски разбрасывают. 3. Чем отплатили вам мы, которых вы считаете толпой заговорщиков? Одной ночи и двух-трех факелов достаточно, чтобы отплатить щедро вам, если бы нам разрешено было воздавать злом за зло! Да не будет того, чтобы Божия община наказывала человеческим огнем и скорбела бы о страданиях, которые только закаляют ее <...> 5. Позволяли бы мы себя спокойно избивать, если бы нас не учили, что лучше быть убитым, чем убивать?

6. Мы могли бы сразиться с вами, безоружные и без бунта, отделясь от общения с вами, как недовольные вами. Если такая сила отколется от вас и уйдет куда-то на край света, то потерять столько каких бы то ни было граждан для вашей власти стыд и позор. Больше того — это кара. 7. Вы несомненно испугаетесь своего одиночества и этого молчаливого, застывшего, словно мертвого мира; станете искать, над кем властвовать: у вас останется больше врагов, чем граждан. 8. Теперь у вас врагов меньше благодаря множеству христиан: в каждом городе большинство населения христиане. И вы все-таки предпочитаете называть их врагами рода человеческого, а не врагами заблуждения человеческого.

9. Кто вырывал вас, не требуя ни платы, ни наград, от демонов, все время тайно и по-всякому губивших ваши души и ваше здоровье; чтобы отомстить, достаточно было бы оставить вас в полное владение нечистым духам. 10. Вы и не думаете вознаграждать таких защитников, людей, которые не только вас ничем не отягощают, но которые вам нужны; вы считаете нас врагами, и мы, конечно, враги, только не рода человеческого, а людского заблуждения.

XXXVIII

1. Следовало бы доброжелательнее отнестись к нам и не причислять к недозволенным коллегиям [179] и эту общину, которая ничего не делает такого, почему боятся недозволенных коллегий. 2. Коллегии запрещаются ради общественного спокойствия: нельзя раздирать граждан на партии, нельзя, чтобы не было покоя ни в комициях [180], ни на совещаниях, ни в сенате, ни на сходках, и даже на зрелищах, где сталкиваются страсти и находятся люди, доходно торгующие своей грубой силой. 3. Мы холодны ко всякой славе и почету, нам не нужны собрания; ничто нам так не чуждо, как политика. Мы знаем всеобщее государство — мир.

4. И от ваших зрелищ мы отвращаемся, зная, что созданы они верой неправой; мы переросли их, нам не о чем говорить, не на что смотреть, нечего слушать в безумствующем цирке, в бесстыдном театре, свирепом амфитеатре, на бессмысленной палестре [176]. Эпикурейцам дозволено обретать истинное наслаждение в другом: в спокойствии духа. Чем же мы вас обижаем, предпочитая иные удовольствия? Если мы не хотим наслаждаться, то худо ведь нам, не вам. Мы осуждаем ваши удовольствия? Да и вам не нравятся наши.

XXXIX

1. Я сам изложу вам, каковы занятия приверженцев христианства; худое опровергая, я покажу доброе. Живая вера, единое учение, общая надежда сделали нас единым телом. 2. Мы собираемся как бы единым воинством помолиться Богу. Эта сила угодна Богу. Мы молимся за императоров, их магистратов и начальников, за всех людей, просим мирного жития и отсрочки конца света; 3. собираемся вместе читать Св. Писание; бывает, требуется в данное время от чего-то предостеречь, что-то обдумать. Святыми словами мы, конечно, питаем веру, одушевляемся надеждой, укрепляемся в доверии к Богу; частым повторением внедряем в себя заповеди; тогда же выслушиваем увещания, узнаем о наказаниях и о Божием суде. 4. Суд авторитетен и уважаем: мы знаем, он вершится перед лицом Божиим и предваряет Суд будущий; если кто тяжко нагрешил, его отлучают от молитвенного общения и всякого собрания верующих[181]. Председательствуют испытанные старцы, честь эту получившие не за деньги, а за свою жизнь: Божьего за деньги не получишь.

5. Есть у нас и общая касса, собранная не из взносов за почетное звание, словно религия отдана на откуп. Каждый кладет скромный взнос каждый месяц в определенный день или когда захочет, и только если может. Принуждения никакого, вносят добровольно, как некий залог взаимной любви. 6. Деньги эти тратят не на попойки и обжорство, а на погребение бедняков и на содержание их, нищих сирот, стариков, которые уже не в силах выходить из дому, потерпевших кораблекрушение, работающих в рудниках, сосланных на острова, заключенных: если они страдают за принадлежность к нашей общине, она и становится их кормилицей. 7. За эти дела любви нас преимущественно и клеймят: «Погляди, как они любят друг друга» (сами они друг друга ненавидят), «они готовы умереть друг за друга» (сами они скорее готовы убить друг друга).

8. Наше обращение «брат» выводит их из себя, думаю, потому, что у них любовь к кровным родным чистое притворство. А мы, как дети единой нашей матери-природы и вам братья, но человечности в вас мало и вы братья плохие. 9. Правильнее познавшим единого Бога-Отца и называть друг друга братьями и быть ими; мы узнали единого Бога-Отца, испили от единого Духа Святости, вышли из одного чрева одинакового невежества и были ослеплены светом единой истины. 10. Нас, может быть, не считают законными братьями, потому ли, что ни одна трагедия не расписывает наших братских чувств, потому ли, что имуществом мы владеем побратски; у вас оно разрывает узы братства.

11. Мы, единые духом и душою, спокойно пользуемся всем сообща. Всё у нас нераздельно — кроме жен. 12. Тут никто и доли не получит; у прочих людей только здесь имеются издольщики, они не только захватывают права мужа у друзей; мужья спокойно предлагают друзьям своих жен, думаю, по примеру своих мудрых предков: в Греции Сократа, в Риме Катона[182], которые имели общих с друзьями жен, взятых, чтобы иметь детей и в своем доме, и в чужом[13]. Не знаю, нравилось ли это женам; а впрочем, заботились ли о целомудрии те, кого так легко дарили мужья? Вот пример аттической мудрости, пример римской строгости нравов: философ и цензор — сводники.

14. Удивительно ли, что такая любовь не мешает обедать вместе. И наши скромные обеды ославлены не только как преступные: вы попрекаете нас расточительством. О нас, конечно, сказал Диоген: «Мегаряне пируют так, словно завтра умрут, а строят так, словно никогда не умрут»[183]. Соломинку в чужом глазу легче увидеть, чем бревно в своем. 15. От отрыжек стольких триб, курий и декурий[184] провонял воздух. Салии[45], собираясь дать обед, входят в долги. Расходы на обеды из Геркулесовой десятины[73] в состоянии подсчитать только официальные казначеи; для Анатурий[185], Дионисий[33] и аттических мистерий[39] набирают отряды поваров; дым от обеда в честь Сераписа[34] поднимает на ноги пожарную команду,— разговаривают, однако, только о пирах христиан.

16. О наших обедах можно судить по их имени: они названы греческим словом «любовь» [αγαπη]. Сколько бы на них ни расходовали, расход во имя братской любви — прибыль; мы даем беднякам пережить нужду. У вас же параситы[186] стремятся насытиться, отдавая свободу в рабство чреву даже среди всяких поношений. Но Бог особенно заботлив к неимущим. 17. И если благопристоен повод для обеда, то по поводу судите и о порядках на этом обеде: низкое, нескромное не допускается: это Божия трапеза. За столом устраиваются, вкусив сначала от молитвы; едят, чтобы утолить голод; пьют сколько полезно людям целомудренным. 18. Насыщаются, памятуя, что ночью надо стать на молитву; разговаривают, зная, что их слышит Господь. Когда руки вымыты и светильники зажжены, просят каждого выйти на середину горницы и прославить Бога словами от Писания или своими собственными.

Таким образом проверяют, как кто пил. Трапеза заканчивается молитвой. 19. Расходятся по домам, не собираясь в шайки убийц, отряды бродяг, разгульных распутников, а скромно и спокойно — люди словно не обедали, а поучались.

20. Собрания христиан были бы по справедливости непозволительны, если бы они стояли в одном ряду с недозволенными; они были бы справедливо осуждены, если бы на них жаловались по тем же причинам, по каким жалуются на другие собрания. 21. Собирались ли мы, однако, когда-нибудь на что-то злое? Мы одинаковы и на собраниях, и в уединении, все вместе и каждый в отдельности; мы никого не обижаем, никого не огорчаем. Когда честные, когда хорошие сходятся, когда благочестивые, когда целомудренные собираются, то нельзя говорить: «это скопище»; это — собрание достойных.

XL

1. Напротив, название «скопище» пристало тем, кто, находясь в сговоре, злоумышляет против хороших и честных, кто требует крови невинных и оправдывает свою ненависть вздорным утверждением, что во всех общественных бедствиях и народных нуждах виновны христиане. 2. Если Тибр разлился или Нил не вышел из берегов, если засуха, землетрясение, голод, чума, — сразу же кричат: «христиан ко льву!» На стольких один?

3. Скажите, до Тиберия, то есть до пришествия Христа, сколько бедствий постигло землю и отдельные города? Мы читали, что острова Гиера, Анаф, Делос, Родос и Кос[187] погибли вместе с тысячами людей. 4. Платон упоминает, что Атлантический океан оторвал у земли часть бо́льшую, чем Азия и Африка[188]. Землетрясение образовало Коринфский залив; мощные волны отторгли от Лукании[189] часть, получившую имя Сицилии. Все это, конечно, не обошлось без бедствий для населения.

5. Где были тогда — не христиане, презирающие ваших богов, нет, сами ваши боги, когда весь мир (или, по мнению Платона, только низменности) был уничтожен потопом?[190] 6. Что они [боги] позже потопа, об этом свидетельствуют сами города, где родились и умерли их основатели; города эти не оставались бы и доныне, не возникни они уже после той катастрофы. 7. Стаю евреев из Египта еще не приняла Палестина; начало христианской общины еще не было там положено, когда соседние Содом и Гоморру попалил огненный дождь [Быт. 19, 24]. До сих пор там пахнет пожарищем; плоды с тамошних деревьев не удается даже рассмотреть: от прикосновения они рассыпаются пеплом. 8. Этрурия и Кампания [области в Италии] не могли пожаловаться на христиан, когда Велсинии[152] сожгло огнем с неба, Помпеи — огнем из соседней горы[191]. Никто еще в Риме не чтил истинного Бога, когда Ганнибал после Канн молниями отмеривал римские кольца[192]. 9. Ваши боги были почитаемы всеми, когда сеноны заняли Капитолий[193]. Если случалась беда с городом, то одинакова была участь и городских и храмовых стен: доказательство, что не богами послано то, что постигло их самих.

10. Род человеческий всегда виновен пред Богом: во-первых, люди не служат Ему; чуть постигнув, перестают Его искать и, мало того, выдумывают других богов, которым и поклоняются; коснеют во зле, ибо не ищут Учителя праведности, Судью, взыскивающего за все пороки и преступления. 11. Если бы они искали и хотели узнать Его, то найденного почитали бы и убедились бы, что Почитаемый скорее милостив, чем гневлив. Поймите, сейчас разгневан тот самый Бог, Который был раньше, чем появились христиане. Он посылал людям всякие блага, прежде, чем они выдумали себе богов; почему не хотят понять, что Он, Чьи благодеяния они не чувствуют, посылает им и бедствия? Вина на неблагодарном.

13. Нынешние катастрофы, по сравнению с прежними, легче — и это с тех пор, как Бог послал в мир христиан: их непорочность ставит преграду мирской неправде, появляются и молитвенники перед Богом. 14. Долго нет зимы с ее дождями, тревожно за урожай, и вы, наевшись, готовые тут же опять поесть, трудитесь ежедневно в харчевнях, банях и непотребных домах, приносите жертву о дожде Юпитеру[194], устраиваете процессию босоногих[195], ищете неба в Капитолии и дождевых облаках на штучных потолках храмов, и отвращаетесь от истинного Бога и неба. 15. Мы сухие, поджарые от поста и всяческого воздержания, равнодушные к жизненным благам, в рубищах, осыпав себя пеплом, ломимся в небо, подходим к Богу, добиваемся милости — но [язычники] чтят Юпитера.

XLI

[Язычники, поклоняясь идолам, навлекают от них беды. Но Истинный Бог, пока не свершится Страшный Суд, одинаково милостив ко всему роду человеческому,

испытующему Его долготерпение. Проходя земную юдоль, христиане усматривают во всем Промысл Божий.]

XLII

1. Предъявлено нам и другое обвинение: что от нас нет проку в меркантильных делах. Возможно ли это для людей, которые живут рядом с вами, едят и одеваются, как вы, живут в таких же домах, нуждаются в том же, в чем и вы. Мы ведь не брахманы и не индийские гимнософисты[196], мы не живем в лесах и не уходим из жизни. 3. Мы помним, что обязаны благодарить Бога, Господа нашего и Творца; мы не отвергаем ничего из Его даров, но пользуемся ими в меру и не зря. В этом мире мы не можем обойтись без форума и рынка, без бань, лавок, мастерских, гостиниц и базаров. 3. Мы и плаваем вместе с вами, и служим в войске, занимаемся сельским хозяйством, покупаем у вас ваши изделия и продаем вам свои, пользуем вас своими знаниями и умением. Можем ли мы быть бесполезными, когда мы живем с вами и с вашей помощью? не понимаю.

4. Я не посещаю твоих праздников, но и в этот день я живу, как человек. Я не моюсь в сатурналии[42] на рассвете, чтобы не потерять и дня, и ночи, а моюсь в положенный час, когда не поврежу своему здоровью; я не остыну, сохраню на лице румянец; окоченею и побледнею лишь тогда, когда будет остывать мой труп. 5. Я не возлежу за общими столами в Либералии[197], как это в обычае у гладиаторов на их предсмертном обеде[198], но в любом месте мой обед приготовлен из твоих запасов. 6. Я не покупаю венка себе на голову[199], а какое тебе дело, как я распоряжусь купленными цветами? Я думаю, приятнее их развязать, но если из них сплетен венок, то у нас о венке узнает нос: пусть другие нюхают волосами! 7. Мы не собираемся на зрелища, а если что на этих сборищах и продается, то я охотнее покупаю в местах обычных. Ладана[164] мы, конечно, не покупаем [Тертуллиан здесь иронизирует], если Аравия жалуется, то пусть себе знают: за их товары дороже платят и больше их покупают для погребения христиан, чем для курения богам.

8. «Это точно, — говорите вы, — храмовые сборы с каждым днем падают. Кто еще пожертвует?» Мы, конечно, не в состоянии помогать и людям, и вашим нищенствующим богам; и мы считаем, что подавать надо только просящим. Пусть Юпитер протянет руку, мы подадим ему; мы по сострадательности своей больше раздаем на улицах, чем вы по религиозности вашей по храмам.

9. За остальные доходы пусть благодарят христиан, честно уплачивающих должное; мы воздерживаемся от обмана: если учесть, сколько теряет казна от лживых показаний, то окажется, что потери по одной статье можно восполнить доходами по другим.

XLIII

1. Признаю, впрочем, что найдутся люди, которые могут жаловаться на бесполезность христиан: это содержатели непотребных домов и сводники, наемные убийцы, составители ядов, гаруспики[67], колдуны, астрологи. 2. Лишить их дохода это великий доход.

Цените ли вы людей, которые — не говорю о том, что они изгоняют из вас демонов, не говорю о том, что они за вас простираются в молитве к Богу истинному — вы этому не верите, но которых вы можете нисколько не опасаться.

XLIV

1. И никто не видит большого действительного ущерба государству, никто не взвешивает, какой ему ущерб от избиения стольких справедливых, стольких невинных людей!.. 2. Вы ежедневно председательствуете в суде и произносите над узниками приговор в соответствии с их преступлением. Перед вами проходит столько обвиняемых: наемный убийца, мелкий воришка, святотатец, растлитель, банный вор — кто из них христианин? Когда христиан обвиняют за то, что они христиане, оказываются ли они повинны в чем-либо подобном?..

XLV

1. Мы единственные ни в чем не повинны. Удивительно? Но это так. Богом научены мы отвращаться от преступлений, в совершенстве научены совершенным Учителем и верно храним заветы Судьи, Которым нельзя пренебрегать. 2. Воздерживаться от преступлений учит человеческое рассуждение, и человеческая власть приказывает не совершать их, но в учении этом нет полноты и оно не внушает страха. Человеческий разум может только указать доброе, а власть только потребовать его осуществления, но первый легко ошибается, а на вторую не обращают внимания.

3. Что совершеннее: сказать «не убий» или учить: «даже не гневайся». Что совершеннее: запретить прелюбодеяние, или не дозволить даже издали взглянуть похотливым оком? что лучше урока: удерживать не только от злодеяния, но и от злословия? не допустить обиды или не разрешать себе ответить обидой? 4. Знайте, что сами ваши законы, которые, видимо, стремятся отвращать от преступлений, заимствованы из божественного закона, как от образца. Мы уже говорили о времени Моисея [см. главу XIX].

5. Как мало значат человеческие законы! преступнику очень часто удается ускользнуть и остаться неизвестным; совершая преступление — иногда он бывает к нему принуждаем — он о них и не думает. 6. Подумайте о любой пытке: какова бы ни была она, она ведь кончится со смертью. Эпикур не придает никакого значения страданию и боли: на слабую не обращаешь внимания, сильная не долга[200]. 7. Мы живем пред очами всевидящего Бога, предвидим вечное наказание и отвращаем его непорочной жизнью: мы хорошо знаем, в чем оно состоит, укрыться от него трудно, страшны мучения не длительные, а вечные, жестокие. И мы боимся Того, Кого следует бояться, Того, Кто судит боящихся — боящихся Бога, не проконсула[201].

XLVI

1. Мы, думаю, отвели все преступления, в которых нас обвиняют, требуя христианской крови; рассказали, как мы живем, сослались, чем можно подтвердить правдивость нашего рассказа, на свою веру, на достоверность и древность Священного Писания и на признания демонских сил. Кто осмелится опровергнуть нас, но не искусной речью, а доказательствами правдивыми, какими пользуемся мы?

2. Всякому видна наша правда, но хотя умники и видят хорошее, что проявляется и в нашем быту, и в обращении с посторонними, они не верят, что эта правда от Бога, считая ее порождением некоей философии: «В том же убеждали и тому же учили философы: непорочности, справедливости, терпению, трезвости, целомудрию». 3. Почему же, если их учение и наше похожи, нам нельзя наравне с ними учить свободно и безнаказанно? И почему их, равных нам, не принуждают к обязанностям, уклоняться от которых нам весьма опасно? Кто заставляет философа совершать жертвоприношения, приносить клятву, в полдень выставлять ненужные светильники?[4]. Они открыто уничтожают ваших богов, пишут против общепринятых верований — вы их хвалите, вы терпеливо сносите, как они обливают ваших владык, не отправляете к зверям, а награждаете статуями и деньгами[202].

5. Правильно именовать их философами, а не христианами. Имя «философ» не прогоняет демонов. Еще бы! Философы помещают демонов сразу после богов. «Если демон позволит»,— говорил обычно Сократ[129]. Какая-то доля истины была ему известна: богов он отрицал, но все же велел перед смертью принести петуха в жертву Эскулапу[203], думаю, из почтения к отцу его, ибо Аполлон назвал Сократа мудрейшим из людей[50]. 6. Безрассуден Аполлон! Засвидетельствовать мудрость человека, отрицавшего богов! Чем жарче ненависть к истине, тем страшнее твердому ее исповеднику; к искажающему и подделывающему истину особенно милостивы ее преследователи. 7. Философы добиваются славы и, объявляя себя обладателями истины, ее искажают; христиане, заботясь о своем спасении, стремятся к ней и хранят ее в чистоте.

8. Мы не равны вам, как вы думаете, ни в научном знании, ни в нравственных установках. Какой точный ответ на вопрос Креза о Боге мог дать Фалес[204], глава естествоиспытателей? напрасно просил он себе отсрочки для обдумывания; 9. любой ремесленник христиани обрел Бога, он может показать Его; на вопросы о Боге он ответит делом своей жизни; пусть Платон утверждает, что Творца найти не легко и трудно рассказать о Нем, найденном.

10. Задевают наше целомудрие: я сошлюсь на один пункт в приговоре Афин Сократу[81]: его объявили совратителем юношей. Мужчина христиани живет только с женщиной. Я знаю, что гетера Фрина[69] пылала страстью к Диогену; слышу, что некий Спевсипп[205], ученик Платона, погиб как прелюбодей. 11. Христианину естественно быть мужем только своей жены: Демокрит сам ослепил себя[206], ибо не мог смотреть на женщину без вожделения и огорчался, что не может овладеть ею — исправлением своим заявил о своей невоздержанности. 12. Христиани смотрит на женщин равнодушным глазом: он слеп душой для похоти.

13. Если говорить о воспитанности: вот Диоген грязными ногами топчет горделивое ложе Платона с гордостью не меньшей[207]; христиани не гордится даже перед нищим; если о выдержке: вот Пифагор[208] в фуриях и Зенон[209] в Приене добиваются тиранической власти; христиани не ищет даже эдилитета[210]; если о душевном равновесии: Ликург[11] уморил себя голодом, потому что лаконяне стали испра-

влять его законы; христианин после осуждения благодарит судей. Сравним честность: Анаксагор[211] отказался выдать врагам их вклад; христианину доверят даже иноземцы. 15. Об искренности: Аристотель гнусным образом заставил Гермия, человека ему близкого, уйти со своего места[212]; христианин не обидит даже врага. Тот же Аристотель гнусно льстит Александру, которым должен бы руководить, а Платон Дионисию[213], к которому приехал, который его и предал. 16. Аристипп[214] в пурпурной одежде хранит вид важный и предается разгулу, Гиппий[215] убит, потому что строит козни своему городу. Ни один христианин не решится поступить подобным образом со своими так жестоко разгневанными единоверцами.

17. Кто-либо скажет, что и среди нас многие нарушают наши заповеди, но мы перестаем считать их христианами; философы, несмотря на такие же проступки, остаются в чести за свою мудрость. 18. Но что общего между философом и христианином, учеником Греции и учеником Неба, искателем славы — и вечной жизни, между болтуном и работником, созидателем и разрушителем, между другом заблуждения и врагом его, исказителем истины и блюстителем ее чистоты, между расхитителем истины и ее стражем?

XLVII

1. Древнее всего, если не ошибаюсь, истина, древность же Священного Писания уже доказана и легко поверить, что для всех позднейших мудрецов это сокровищница. Я не хочу утяжелять этот свиток, иначе мои доказательства были бы пространнее. 2. Какой поэт, какой софист не пил из источника пророческого? Из него философы утоляли свою духовную жажду; и нас можно сравнить с ними только в том, что́ они от нас получили. Некоторые и отвергают философию, например фиванцы, спартанцы, аргивяне. 3. Люди, желающие прославиться только своим красноречием, но любознательные, читали Священное Писание, кое-что из него заимствовали, но, не веря в его божественность и плохо его понимая, его искажали, пока оно было окутано туманом даже для иудеев, собственностью которых и было. 4. Истина проста, но тем более подкапывается под нее человеческое умничание, пренебрегающее верой и перемешивающее вместе верное и неверное.

5. Только обрели Бога, как стали раздумывать не над тем, как Его обрели, а стали спорить о Его качествах, Его природе, местонахождении. 6. Одни уверяют, что он бестелесен — платоники; другие, что телесен — стоики; одни, что Он из атомов, другие, что из чисел — Эпикур и Пифагор; Гераклит думает, что это огонь. Платоники полагают, что Он управляет миром; эпикурейцы, что Он ничего не делает и ни во что не вмешивается, в человеческой жизни Он никто. 7. Стоики считали, что Он, пребывая вне мира, вращает всю эту громаду, как гончар колесо; платоники, что Он управляет миром, находясь в нем, как кормчий на корабле[216]. 8. Разно мыслят они и о самом мире: возник ли он, был ли всегда; погибнет ли или вечен. Спорят и о душе: по одним она божественна и вечна, по другим она распадется. Каждый что-то вносил свое или по-своему переделывал.

9. Неудивительно, если философы извратили Ветхий Завет; их дети по-своему постарались приспособить наш Новый Завет к философским системам: от одной прямой дороги повели они множество тропинок, кривых и заводящих в тупик. Я указываю на это, да не подумает никто, будто несогласия внутри нашей общины уподобляют нас философам и позволяют усомниться в истине. 10. Мы сразу укажем искажающим наше учение на правило истины: оно дано Христом и передано нам Его спутниками; различные толкователи появились значительно позже.

11. Все возражения против истины отправляются от самой истины, и духи заблуждения поддерживают этот спор. Они подделывают спасительное учение, они вставляют в него сказания, которые своим сходством с ней, истиной, ослабляют веру в нее и — больше того — заставляют верить им — и человек или не верит христианам, потому что не верит философам и поэтам, или же — верит поэтам и философам именно потому, что не верит христианам.

12. Смеются над нашей проповедью о Боге — Судье; но поэты и философы помещают суд в преисподней, то есть в подземном вместилище таинственного наказующего огня; потешаются над нами, хотя в царстве мертвых есть река Перифлегетон[217]. 13. Если мы говорим о рае, месте дивного блаженства, предназначенном для душ святых и огражденном как бы огненным поясом [ignea zona] от всего мира[218], то ведь давно уже верят в Елисейские поля[219].

14. Откуда, скажите, у поэтов и философов такие представления? не из нашего ли святого учения? а если из нашего, то ведь подлинник вернее подражания и заслуживает больше веры, раз доверяют и подражаниям. А если всё это наши собст-

венные выдумки, то наше учение следует считать подражанием позднейшему, но это противоречит закону природы: тень не раньше тела, а подражание — подлинника.

XLVIII

1. Так вот, если какой-то философ (по словам Лаберия[220], это Пифагор) скажет, что мул превратится в человека, а женщина — в змею, и употребит все свое красноречие в доказательствах, разве он не убедит, не заставит согласиться? Кто-то сейчас же перестанет есть мясо, — как бы не закусить собственным прадедом! А когда христиане обещает, что человек вернется таким же человеком, каким был, то сразу толпа требует не просто поколотить этого проповедника, а побить его камнями.

2. Если есть основание верить, что человеческие души возвращаются обратно в тело[221], то почему им не вернуться в прежнем образе, и не стать тем, чем были? они уже не те самые, что были: они могут стать тем, чем были, только перестав быть тем, чем были. Можно было бы привести много ссылок, 3. если бы захотелось на досуге развлечься, представляя себе, в какое животное кто превратится. Для нашей защиты достойнее верить, что человек воскреснет человеком — душа с прежними своими свойствами вернется в прежнюю форму, хотя и в ином облике. 4. Люди должны воскреснуть, чтобы предстать на Суд[222]; каждый, кто жил, явится лично и будет судим Богом за все свои добрые и злые поступки; поэтому предстанут и тела: душа без прочной оболочки, то есть без плоти, ничего не почувствует, а души должны претерпеть по Суду Божию что́ они заслужили, находясь во плоти, в которой и совершали свои поступки[223].

8. Но как, спрашиваешь ты, явится на суд эта в прах рассыпавшаяся материя? Посмотри на себя самого, человек — и ты поверишь: подумай, чем ты был прежде, чем появился на свет. Ничем, конечно; будь ты чем-то, ты бы об этом помнил. Ты был ничем, прежде, чем стал чем-то; перестав быть, ты опять ничто; почему же ты опять не можешь возникнуть из ничего по воле того же Творца, Который захотел, чтобы ты возник из ничего? Что случилось с тобой нового? Ты, которого не было, появился; после того, как тебя не было, ты вновь появишься. Отдай себе, если можешь, отчет, каким образом ты появился, и тогда спрашивай, как ты опять появишься. И появиться, во всяком случае, будет легче потому, что ты уже когда-то был; ты ведь и появился легко, хотя раньше тебя никогда не было.

7. Сомневаются в могуществе Бога, Который эту громаду вселенной создал из того, чего не было, создал из пустоты[224] и неподвижности смерти, одушевил Духом, одушевляющим все души, запечатлел дело Свое, во свидетельство вам, воскресением человека. 8. Свет ежедневно гаснет и сияет вновь; в свой черед приходят и уходят сумерки; звезды заходят и восходят; кончилось одно время года и начинается другое; плоды созревают и появляются вновь; семена взойдут щедрыми всходами только распавшись и сгнив; все сохраняется уничтожением; все преображается гибелью. 9. Ты — человек: это гордое имя, если, по изречению Пифии[225], познаешь себя. И ты, господин всего умирающего и воскресающего, ты умрешь, чтобы исчезнуть? Где бы ты ни погиб, какая бы стихия тебя ни разрушила, поглотила, уничтожила, превратила в ничто — все равно: она отдаст тебя[226]. «Ничто» принадлежит Тому, Кому и всё.

10. Значит, говорите вы, всегда придется умирать, и всегда воскресать? Если бы Владыка вселенной распорядился так, то ты волей-неволей узнал бы на себе закон, по которому создан, но Господь распорядился так, как возвестил. 11. Разум, который создал единство из разнообразия и соединил вместе элементы враждебные: полое и плотное, одушевленное и неодушевленное, ощутимое и неощутимое, свет и тьму, жизнь и смерть, — расчленил и распределил и время: первый его период, в котором изначально мы живем, подходит на земле к концу, а следующий, который мы ожидаем, — это вечность, которой нет конца.

12. И так как приходит конец — сейчас это период промежуточный, то преходит временный облик временного этого мира, который, словно завеса, закрывает вечность; весь род человеческий воскреснет; каждый даст отчет, что хорошего и худого сделал он в этом мире; теперь перед ним неизмеримая вечность. Не будет ни смерти, ни повторяющегося воскресения; 13. мы будем теми же, что и сейчас — вовсе не другими — всегда с Богом слуги Божии, облеченные одеянием вечности; язычники и неправые перед Богом будут гореть в огне, который по божественному определению не может угаснуть.

14. И философы знали разницу между этим таинственным и обыкновенным огнем. Большая разница между огнем, который служит человеку, и огнем — орудием Божиего суда: молнией, брошенной с неба; огнем, изрыгаемым землей из горных вершин; только огонь в преисподней не губит сжигаемого, но, уничтожая, восста-

каком огне в пепел. И это может свидетельствовать о вечном огне и быть примером непрестанного суда, производящего наказание: горы горят и не исчезают...

XLIX

1. Когда эти мысли высказываем мы, христиане, их называют глупостями; когда философы и поэты — свидетельством глубоких познаний и выдающегося ума; они разумны, мы глупы; их уважают, нас высмеивают, более того — наказывают. 2. Если даже допустить, что наше учение действительно предрассудок, — оно необходимо; положим, что оно глупо, однако полезно: принявшие его всегда становятся лучше, боясь вечных мук и надеясь на вечное блаженство. Не стоит называть ложью и считать глупостью то, что помогает обрести истину. Полезное непозволительно осуждать ни под каким предлогом <...>

L

[Несправедливость язычников доказывает невинность христиан — подчеркивает Тертуллиан в заключение, обращаясь к гонителям. «Поэтому Бог допускает переносить нам всё это... кровь мучеников есть семя христианства... Бог прощает нас в то самое время, когда вы осуждаете»]

ПРИМЕЧАНИЯ К «АПОЛОГИИ» ТЕРТУЛЛИАНА

[1] Астрология (астромантия, астроскопия) занималась предсказанием будущих событий и судьбы человека по положению звезд. В Римскую империю занесена халдеями и египтянами; знаки Зодиака и теория планетных влияний подверглись здесь переосмыслению, в связи с римской мифологией. Некоторые астрологические доктрины были усвоены философскими школами античности, главным образом, стоиками.

В то время, когда писалась «Апология» Тертуллиана, римский император Септимий Север (193—211), сам знаток астрологии, женился на Юлии, чтобы сделаться тем царем, в супруги которому она была предназначена собственным гороскопом.

Христианство решительно выступило против астрологии как фаталистического учения, отрицавшего свободу человеческой воли и свободу выбора: «Если Божество праведно, то оно не может установить светил, назначающих каждому судьбу от рождения и неизбежно делающих людей грешниками» (Св. Ефрем Сирин. Carmin. Nisiben. LXXII, 16).

В другом сочинении Тертуллиан возражает астрологам, приводившим в свою защиту пример волхвов, пришедших с Востока поклониться Богомладенцу Иисусу в Вифлеем; он говорит, что хотя волхвы были приняты у колыбели Спасителя, но Бог, указывая им другую дорогу для возвращения, тем самым повелел оставить неугодное Ему ремесло («О поклонении идолам», гл. 9).

См.: Проф. Буше-Леклерк. Философия, христианство, фатализм и ведовство. Киев, 1889, с. 168—211; проф. С. С. Глаголев. Несколько слов по поводу сравнения православного богословия с алхимией и астрологией. Оттиск из журнала «Вера и Церковь», М., 1906; S. Goldberg. Is astrology science?— "Humanist", Buffalo, 1979, vol. 39, № 2, p. 9—16.

[2] *Плиний Цецилий Секунд,* племянник и приемный сын Плиния Старшего, автора «Естественной истории», родился в 62 г. по Р. Хр. В 111—113 годах управлял в должности проконсула провинцией Вифиния в Малой Азии. Святой апостол Павел около 52 года по Р. Хр. предпринимал попытку идти проповедовать в Вифинию, «но Дух не допустил» (Деян. 16, 7). Дошедшая до нас переписка Плиния Младшего с императором Траяном драгоценна упоминанием о христианах — одним из самых ранних языческих свидетельств (кн. 10, 97). Христиан было множество «всякого возраста, всякого звания и обоих полов»; «вся их вина или заблуждение состояли в том, что они в установленный день собирались до рассвета, воспевали, чередуясь, Христа как Бога (quasi Deo) и клятвенно обязывались не преступления совершать, а воздерживаться от воровства, грабежа, прелюбодеяния, нарушения слова, отказа выдать доверенное. После этого они расходились и сходились опять для принятия пищи, обычной и невинной» (на агапе или трапезе любви).

Плиний спрашивает, как ему поступать с христианами: «есть ли тут какое различие по возрасту, или же ничем не отличать малолеток от людей взрослых; прощать ли раскаявшихся или же человеку, который был христианином, отречение не поможет, и следует наказывать само имя, даже при отсутствии преступления».

[3] *Император Траян* (53—117) ставил государственные интересы выше частных, чтил традиционные институты, подчеркивал свое уважение к сенату, отличался отно-

сительной гуманностью. Удачные войны, усовершенствование законодательства, хлеб и зрелища доставили ему любовь народа. Новых императоров, всходивших на трон, приветствовали: «будь счастливее Августа, лучше Траяна».

В начале своего царствования Траян запретил т. н. «тайные коллегии», как можно было квалифицировать и христиан (см. примеч. 179).

Отвечая Плинию на вопрос о том, как поступать с христианами, Траян указывал: «Установить здесь какое-нибудь общее определенное правило невозможно. Выискивать их незачем: если на них поступит донос и они будут изобличены, их следует наказать, но тех, кто отречется, что они христиане, и докажет это на деле, т. е. помолится нашим богам, следует за раскаяние помиловать, хотя бы в прошлом они и были под подозрением». Этот ответ, непоследовательностью своей вызвавший сарказм Тертуллиана, в течение долгих лет служил основанием отношения к христианам.

Христианское предание относит к царствованию Траяна третье общее гонение на христиан (после гонений Нерона и Домициана). В этот период приняли мученическую кончину престарелый Симеон, сродник Спасителя (двоюродный брат Иакова Праведного, преемник его на Иерусалимской кафедре), и святой Игнатий Богоносец, по распоряжению самого императора Траяна отправленный в Рим и преданный на съедение зверям.

Тертуллиан не отмечает особо гонения при Траяне (как и при Марке Аврелии). По-видимому, оно не носило всеобщего характера. Да и в отношении самого Траяна к христианам несомненна определенная нерешительность и неясность.

[4] Слово «христианин» — производное от «Христос» (греч. ο Χριστος), буквально «Помазанник», то есть избранник Божий; представляет собой греческий перевод древнееврейского «Мессия». В качестве собственного имени Господа стало употребляться святыми апостолами (Гал. 1, 6; Евр. 9, 2), вследствие чего их, как учеников Спасителя, начали называть христианами.

[5] Словом «христиане» первоначально называли верующих в Господа Иисуса Христа язычники и иудеи; в Новом Завете оно встречается дважды (Деян 26, 28; 1 Пет. 4, 16). Самоназванием христиан были ранние слова «братья» (Деян. 1, 16), «ученики» (Деян. 11, 26), «верные» (Деян. 2, 44) и другие.

Согласно римскому историку Корнелию Тациту (ок. 53 — ок. 117), слово «христиане» как общеизвестное обозначение членов христианской Церкви было в обращении среди римлян в 64 г., в период Неронова гонения («Летописи», кн. XV, гл. 44). Еврейский историк Иосиф Флавий (37—100) упоминает о христианах около 93 года («Древности иудейские», кн. XVIII, гл. 3). В другом месте, не вызывающем подозрений в христианской интерполяции, Иосиф Флавий называет Иакова младшего «братом Иисуса, называемого Христом». О «хрестианах» пишет также римский историк Гай Светоний (70—140), около 120 года.

[6] Стоики получили свое название оттого, что их учитель Зенон (род. ок. 366 г. до Р. Хр.) основал философскую школу в Афинах в «Живописной Стое» (ποικίλη στοα) (в портике, украшенном фресками знаменитого Полигнота). См.: С. Н. Трубецкой. Курс древней философии. Изд. 3, ч. 2, М., 1915, с. 115.

[7] Академиками в Древней Греции назывались ученики Платона (в их числе Аристотель), учившие, как и он сам, в Академии — философской школе в местности к северо-западу от Афин, имевшей аллеи для прогулок и приспособления для гимнастических упражнений. Основанная Платоном в 80-е годы IV века до Р. Хр., Академия просуществовала в Афинах около 1000 лет и была закрыта лишь византийским императором Юстинианом в 529 г. по Р. Хр.

См.: *А. Ф. Лосев.* Жизненный и творческий путь Платона.— В кн.: Платон. Сочинения. Т. I, М., 1968, с. 29.

[8] *Эразистрат* — знаменитый греческий врач. Родился около 300 г. до Р. Хр. в г. Иулисе на острове Кеосе. Жил при дворе Селевка Никатора в Антиохии. Ему обязана медицина большими успехами в анатомии.

[9] *Аристарх из Самофракии*, ученик Аристофана из Византия, жил и учил в Александрии около 170 г. до Р. Хр. при Птолемее Филопатере. Умер на Кипре, изгнанный туда учинившим гонение на ученых Птолемеем Фисконом, в возрасте 72 лет.

[10] *Апиций* (Марк Габий) — известный гастроном и кутила времен Августа и Тиберия. Под его именем сохранилось собрание кулинарных рецептов в 10 книгах.

[11] *Ликург* — легендарный законодатель Спарты (предание относит его жизнь к IX веку до Р. Хр.). По словам Плутарха, Ликург запретил спартанцам иметь писаные законы, они были даны в виде кратких изречений, ретр, и заучивались наизусть. В Спарте Ликургу воздавали божеские почести.

[12] *Нелепые Папиевы законы* — изданы были при Августе Марком Папием Мутилом и Квинтом Помпеем Секундом, наказывали бездетность рядом невыгод. По Юлиеву закону наказывалась жизнь безбрачная. Несообразность, отмеченная Тертуллианом, заключалась в том, что срок бездетной жизни полагался меньше срока безбрачной, т. е. выходило, что следует прежде иметь детей, а потом уже жениться.

[13] *Закон XII таблиц* предоставлял должника в полную власть кредиторов, вплоть до расчленения на части тела должника. Он был отменен в 326 г. до Р. Хр.

[14] *Сенат* и во время империи сохранял за собой право надзора над охранением римского культа. Хотя в римских кодексах, дошедших до нашего времени, упомянутого закона нет, однако весьма вероятно, что он существовал. Тертуллиан, будучи опытным юристом, законы несомненно знал.

[15] *Альбурн* — гора в Лукании (юго-западная область Италии). Альбурн же, по-видимому,— божество этой горы. Кто из старинного рода Эмилиев, угасшего при Августе, имеется в виду — неясно. Вероятно, Марк Эмилий Скавр, консул в 115 г. до Р. Хр.

[16] *Рассказ о том, что Тиберий,* получив донесение Понтия Пилата *о воскресении Христа, доложил об этом сенату,* но сенат отверг известие, поскольку не занимался рассмотрением этого вопроса предварительно, возможно, недостоверен. О нем, впрочем, упоминает св. Иоанн Златоуст и автор «Церковной истории» Евсевий Памфил (кн. 2, 2); последний ссылается на Тертуллиана, дополнив только указанием на провиденциальность этого отвержения сенатом, поскольку «спасительное учение Божественной проповеди не нуждалось в человеческом одобрении и покровительстве». По Иерониму (Хрон. 1, 430) сенат распорядился изгнать христиан из Рима.

[17] Тиберий Клавдий *Нерон* — римский император (54—68), сын Гнея Домиция Агенобарба и Агриппины, родился 15 декабря 37 г. по Р. Хр. Был усыновлен императором Клавдием, когда мать вышла за него замуж. Унаследовал властолюбие матери и жестокость отца. После совершения всевозможных преступлений и тягчайшего разврата, он завершил свое царствование, учинив страшный пожар в Риме (64 г. по Р. Хр.) и взвалив ответственность за него на христиан.

По словам Тацита, враждебно настроенного к христианам (Ани. 15, 44): «Нерон, чтобы побороть слухи, приискал виновных и предал изощреннейшим казням тех (...), кого толпа называла христианами. Христа, от имени которого происходит это название, казнил при Тиберии прокуратор Понтий Пилат; подавленное на время это зловредное суеверие стало вновь прорываться наружу, и не только в Иудее, откуда пошла эта пагуба, но и в Риме... Итак, сначала были схвачены те, кто открыто признавал себя принадлежащими к этой секте, а затем по их указаниям и великое множество прочих (...). Их умерщвление сопровождалось издевательствами...» Так начался крестный путь христианства в Римской империи. Гонение продолжалось до самой смерти Нерона (покинутый всеми он покончил с собой в 68 г. по Р. Хр.) в течение четырех лет и распространилось по многим областям империи. Во время этого гонения претерпели мученическую кончину святые апостолы Павел и Петр.

[18] *Домициан* (81—96) — последний римский император из рода Флавиев, второй сын Веспасиана и его жены Флавии Домициллы, дочери вольноотпущенника. Родился он 24 октября 51 г. по Р. Хр. Домициан всецело опирался на войско, презирал сенат, любил наблюдать казни, заставлял называть себя богом. Крайняя подозрительность побуждала его к безосновательной жестокости, он преследовал всех, кто казался ему опасным.

Через тридцать лет после гонения Нерона Домициан воздвиг гонение на христиан (95—96) — второе общее гонение от язычников, как выражается Предание Церкви. Св. Ириней Лионский относит ко времени Домициана ссылку на остров Патмос св. апостола Иоанна. 18 сентября 96 г. по Р. Хр. Домициан пал жертвой заговора близких к нему людей, к числу заговорщиков принадлежала его жена Домиция.

[19] После Нерона до времени, когда была написана «Апология», Римской империей правили следующие императоры: Гальба и Вителий (68—70), Веспасиан (70—79), Тит (79—81), Домициан (81—96), Нерва (96—98), Траян (98—117), Адриан (117—138), Антонин Пий (138—161), Марк Аврелий (161—180), Коммод (180—192), Пертинакс (192), Дидий Юлиан (193), Септимий Север (193—211).

См.: Тацит Корнелий. Сочинения в двух томах. М., 1969; Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. О знаменитых людях. Фрагменты. Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1964 [описаны жизнь и правление 12 первых императоров, управлявших Римской империей в течение I в. по Р. Хр.: от Юлия Цезаря до Домициана включительно].

[20] *Марк Аврелий* (161—180) — римский император, происходил из знатной се-

панской семьи. Его отцом был претор Аний Вер. Марк Аврелий родился в Риме 26 апреля 121 г. по Р. Хр. С ранней юности он был серьезен и рассудителен, с 12 лет ревностно предался занятиям философией под руководством Герода Аттика, Юния Рустика, Фронтона, написавшего, кстати, не дошедшее до нас сочинение против христиан. Он снискал любовь императора Адриана, и тот заставил Антонина Пия усыновить его, тогда им было принято имя Марка Аврелия Антонина. Женился Марк Аврелий на дочери усыновителя Фаустине, добродетелями отнюдь не отличавшейся. Характер Марка Аврелия напоминал характер предшественника: простой, скромный, кроткий, любезный, более склонный к размышлению, нежели к действию. Царствование Марка Аврелия прошло под знаком всевозможных несчастий и бед: наводнения, землетрясения, голод, войны, моровая язва.

По меткому замечанию А. Ф. Лосева: «сознание собственной слабости, беспомощности и ничтожества проявляются у императора Марка Аврелия, пожалуй, еще гораздо сильнее и острее, чем у раба Эпиктета» («Эллинистически-римская эстетика», М., 1979).

Умер он в 180 году в лагере при Виндобоне (направляясь с войском к низовьям Дуная) от моровой язвы.

Хотя Марку Аврелию были свойственны чувства терпимости, на христиан он смотрел как на изменников.

[21] Во время войны с маркоманнами и квадами (174 г. по Р. Хр.) войско римлян, окруженное полчищами неприятеля, томилось в безводном месте. Из войска, доведенного до последней крайности, вперед выступили воины-христиане и стали молиться коленопреклоненно. Небо мгновенно покрылось тучами и выпал обильный дождь. Воины торжествовали и наполнили свои шлемы живительной влагой. Затем пронеслась сильная буря с молнией и градом, смутившая неприятеля и расстроившая его ряды. Всем войском и императором было признано заступничество Бога христиан.

Рассказ этот подвергался сомнению, как, впрочем, и явление на небе креста императору Константину два века спустя (в 312 г. по Р. Хр.),— знак приятия Богом и воцерковления Римской империи.

[22] *Адриан* (117—138) — римский император, родился в Риме 24 января 76 г. по Р. Хр., родственник императора Траяна, воспитывался под его попечением. Много путешествовал. При посещении Афин в 125 г. по Р. Хр. был посвящен в Элевсинские таинства. Оставил по себе много следов благотворительности, отличался справедливостью, но слава о его кротости омрачена многочисленными смертными приговорами. В письме к Минуцию Фундану, проконсулу Азии, повелевал, чтобы «христиане не были выдаваемы по требованию черни; в случае обвинения их в каком-нибудь преступлении они должны быть осуждаемы сообразно с их проступками». На месте древнего Соломонова храма он построил храм Юпитера и жестоко подавил вызванное этим иудейское восстание.

[23] *Веспасиан* (69—79) — римский император, родился 17 ноября 9 г. по Р. Хр. Отец его был откупщиком податей в Азии. Долго жил вне Рима — во Фракии, в Британии, был наместником Африки. Нерон назначил его главнокомандующим в войне против возмутившихся иудеев (67—68). Веспасиан подавал солдатам хороший пример, отличался бережливостью и умеренностью, хотя и был подвержен подчас бесконтрольным вспышкам гнева. Записками его относительно иудейской войны воспользовался иудейский историк Иосиф Флавий.

[24] *Антонин Пий* (138—161) — римский император, родился 19 сентября 86 г. по Р. Хр. В зрелом возрасте ревностно занимался хозяйством, затем занимал государственные должности. Еще при жизни Адриана, сделавшегося в последние годы недоверчивым и жестоким, спас жизнь многим сенаторам, укрывал осужденных. И с христианами обходился умеренно и кротко.

[25] *Луций Аврелий Вер* (161—169) — римский император, соправитель Марка Аврелия. Он происходил из этрусской сенаторской семьи. Родился 15 декабря 130 года по Р. Хр.

[26] Подразумеваются законы, касающиеся незаконного искательства выгодных должностей пресекающие коррупцию; в кодексе римских законов они известны как leges sumptuariae и leges de ambitu.

[27] *Закон консула Фанния* (161 г. до Р. Хр.) определял 100 ассов, как максимум суммы, которую можно издержать на праздничный обед.

[28] Намек на рассказ у Валерия Максима (II, 9) про цензоров Фабриция Лусцина и Эмилия Папа, лишивших сенаторского звания Корнелия Руфина за обладание десятью фунтами серебра.

[29] В Риме до 55 г. до Р. Хр. не было постоянного театра, и когда в 154 г. до

Р. Хр. цензор Кай Кассий выстроил каменный театр, он был разрушен, как нечто, противное общественной нравственности.

[30] Первоначально зрители в театре сидели под открытым небом и только потом здания театров стали покрывать крышей.

[31] Тертуллиан помнил то время, когда женщины легкого поведения отличались костюмом от добропорядочных матрон: они носили более короткую одежду.

[32] Первым, по рассказу Геллия, развелся с женой консул Карвилий в 234 г. до Р. Хр. (520 от основания Рима), по причине ее бесплодия.

[33] *Дионис* (греч.), или Вакх (римск.— Бахус),— бог растительности, покровитель виноградарства и виноделия, плодоносящих сил земли. Был впоследствии отождествлен с местным италийским божеством плодородия — *Либером.*

Культ Диониса (Вакха), выражавшийся в так называемых вакханалиях (шествии Диониса), носил экстатический характер.

[34] *Серапис* (Сарапис) — египетско-греческое божество неба и преисподней. Культ Сераписа возник в IV веке до Р. Хр. вследствие слияния египетских и греческих религиозных представлений. В образе Сераписа соединились черты египетского божества умирающей и оживающей растительности — Осириса, а также греческих божеств — Аида, Асклепия, Аполлона и других. Храмы в честь Сераписа назывались серапсумами; при них обыкновенно селились отшельники. Было распространено поверье, что, если переночевать в таком храме, то спящему во сне откроется Сераписом способ исцеления. Первоначально серапеумы были известны в Александрии и Мемфисе, впоследствии получили распространение по всей Римской империи. Знаменитая библиотека при храме Сераписа в Александрии погибла в 391 г. по Р. Хр.

[35] *Исида* — богиня жизни и здоровья в Древнем Египте, покровительница плодородия и материнства; изображалась сидящей в короне с коровьими рогами и с солнечным диском между ними. Культ Исиды был широко распространен в Римской империи. Мистерии Исиды близки к элевзинским мистериям Деметры (Цереры) (см. примеч. 39), символика их связана с мифом об Осирисе.

[36] Римский сенат неоднократно пытался запретить культ Исиды. Так, в 59 г. до Р. Хр. консулы Пизон и Габиний распорядились разрушить храм, посвященный ей. Но никто из рабочих не осмеливался приступить к разрушению, и консул вынужден был нанести первый удар сам.

[37] *Циклопы* (киклопы) — мифические одноглазые великаны. Древние греки считали, что циклопами возведены сооружения из огромных каменных плит в Арголиде, Аркадии, Эпире (т. н. «киклопические постройки»). Гомер в своей «Одиссее» изобразил циклопа Полифема, пожравшего шесть спутников Одиссея. Миф о циклопах послужил материалом для драмы Еврипида «Киклоп».

Сирены — мифические полуптицы-полуженщины, увлекавшие своим волшебным пением моряков, которые становились их добычей. Изображались как существа с грудью и головой женщины, с птичьими ногами (иногда — с рыбьим хвостом), крылатыми и без крыльев. Одиссей перехитрил сирен, после чего они, по Гомеру, бросились в море и превратились в скалы.

[38] *Самофракийские мистерии* по своей славе уступали только элевзинским, в основе их лежал культ Кабиров: Акспера, Акспокерсы и Акспокерса — детей Гефеста. Значение их было темно уже в древности.

[39] В основе *элевзинских мистерий* лежал миф о Деметре (богиня плодородия, римская Церера), у которой Плутон похитил дочь Персефону, собиравшую цветы на Нисейском лугу. Убитая горем Деметра нашла приют в Элевсине... Земля не приносила плодов, и Зевс был вынужден вызволить Персефону из подземного царства с условием, что треть года она будет проводить там. Тогда земле возвратилось плодородие, а Деметра, покидая Елевсин, показала священные обряды, изображавшие путь души за гробом.

[40] О запрещении убивать зародыш в чреве матери 91 правило VI Вселенского Собора гласит:

«Жен, дающих врачевства, производящие недоношение плода во чреве, и приемлющих отравы, плод умерщвляющие, подвергаем епитимии человекоубийцы» («Правила святых Апостол, святых Соборов, Вселенских и Поместных, и святых отец с толкованиями». М., 1876, с. 732).

По толкованию Аристина: «И дающий, и принимающая врачевства, производящие недоношение плода во чреве,— человекоубийцы. Подлежат епитимии убийцы и те, которые принимают зелья, умерщвляющие плод, и те, которые доставляют им таковые» (там же, с. 733).

См. также: «Собрание святоотеческих правил Матфея Властаря, глаголемаго равильника». Изд. П. А. Овчинникова. Балахна, 1908, с. 89 об.

[41] Обличая язычество, Тертуллиан во взгляде на языческих богов придерживался т. н. эвгемеризма (разновидность антропоморфизма), то есть рассматривал богов как обожествленных людьми героев. Некоторые его суждения по этому вопросу слишком общи и, взятые вне контекста, могут невольно напомнить собой иконоборческий пафос раннего протестантизма, свойственный, в частности, Лютеру.

Эвгемер (Ευημερος) — древнегреческий философ, живший в IV в. до Р. Хр., был близок к школе киренаиков. Ему приписывают авторство «Священной записи» (Ιερα αναγραφη; сохранились фрагменты, в переводе поэта Энния), в которой развивается мысль, что всякий миф, как из зерна, произрастает из исторического события, все божества и герои в античном пантеоне первоначально были выдающимися людьми, которым после смерти воздали божеские почести.

См.: *R. Block.* Evhemere. Bruxelles, 1877; М. Петров. Эвгемер.— «Философская энциклопедия», т. 5, М., 1970, с. 529.

[42] Сатурн (греч. Крон) — бог времени, младший из титанов, детей Урана и Геи; свергнув отца, получил власть над миром. От сестры своей Реи у него было много детей, но он всех их проглатывал, только Зевса спасла Рея, подложив вместо него спеленутый камень. Изгнанный Зевсом (Юпитером), он скитался по земле и нашел прибежище в Италии у гостеприимного Януса, от которого получил власть и стал древнейшим царем Италии в так называемый «золотой век». Сатурну посвящены были Сатурналии (17—24 декабря), сопровождавшиеся карнавалами.

[43] *Диодор Сицилийский* (80—29), Кассий Гемина (II век до Р. Хр.), Корнелий Непот (100—32) — римские историки, описывавшие события от основания Рима. Кассия Гемину Тертуллиан спутал с оратором Кассием Севером, жившим во времена Августа и прославившимся язвительным остроумием.

[44] *Янус* — один из главнейших римских богов, в греческой религии аналогичного ему не было. Первоначально — бог света и солнца, открывающий небесные ворота, впоследствии — бог входов и выходов, дверей и ворот. Он носил в руке ключ, чтобы замыкать и отпирать двери, и у него было два лица: одно — чтобы смотреть внутрь (обращенное в прошлое), другое — чтобы смотреть наружу (обращенное в будущее); отсюда — двуликий Янус. Первый день года был его главным праздником, и весь первый месяц года был ему посвящен. См.: Мифологический словарь, Л., 1959, с. 225.

[45] *Салии* — жрецы бога войны Марса.

[46] Учение о вечности мира приписывали пифагорейцам только позднейшие авторы, но во всяком случае к пифагорейцам восходило учение о премудром устроении мира, слагающегося из предела и беспредельного, о всеобщей гармонии мировых сфер, корень которой — число. Само слово «космос», означающее «украшенное», «устроенное», введено было в употребление, по преданию, Пифагором (VI век до Р. Хр.).

[47] *Минерва* (греч. Афина) — в древнейших мифах божество неба, повелительница туч и молний; впоследствии входила с Юпитером и Юноной в капитолийскую триаду божеств, охранявшую город Афины; в особенности почиталась у этрусков, считалась издавна покровительницей наук, ремесел и искусств, богиней мудрости. Атрибуты ее — копье, масличная ветвь, сова, змея, петух (пережитки тотемизма).

[48] *Люций Лициний Лукулл* (106—56), главнокомандующий в войне с Митридатом. Богатство его, как и богатство Красса, вошло в пословицу.

[49] *Тартар, Аид, Гадес* (греч.); *Орк* (рим.) — ад, преисподняя, царство мертвых. Представления о посмертном существовании у древних отличались мрачностью и безысходностью. Римляне приняли греческие представления о преисподней. Аид был отождествлен с римским Оркусом.

[50] *Мудрейшим* из всех людей *Сократа* (469—400) назвал и дельфийский оракул Аполлона (Диоген Лаэртский 2, 37).

[51] *Аристид,* сын Лизимаха, родился около 540 г. до Р. Хр. в Афинах. Был одним из десяти стратигов, отличился в битве при Марафоне. Народ дал ему имя справедливого.

[52] *Фемистокл,* сын Неокла (524—461), знаменитый победитель персов при Саламине, отличавшийся честолюбием, упрямством и неустрашимостью.

[53] *Александр Македонский* (356—323), величайший полководец древности, основатель империи от Дуная до Инда.

[54] *Поликрат* сделался около 565 г. до Р. Хр. тираном на острове Самосе.

[55] Баснословное богатство *Креза* (годы царствования 560—547 до Р. Хр.), последнего лидийского царя из династии Мермнадов, вошло в пословицу. Получив от дельфийского оракула ответ, что, начав войну, он разрушит великое царство, Крез,

не смутившись двусмысленностью ответа, предпринял войну с персами, положившую конец существованию Лидийского царства (Геродот I.88, 155, 207, 208).

[56] *Демосфен* (385—322), сын Демосфена, знаменитейший греческий оратор. Восторженнейшую характеристику его см. у Цицерона (Брут, 7—13).

[57] *Марк Порций Катон* (234—149), знаменитый римский патриций, сражался против Ганнибала, принимал участие в походе Сципиона в Африку, участвовал в сражении при Фермопилах. Стал основателем латинской прозаической литературы. Цицерон высоко оценивал Катона, невзирая на архаичность и шероховатость его стиля.

[58] *Публий Корнелий Сципион Африканский* (235—183), знаменитый римский полководец, победитель Ганнибала, еще в юности привел он своих соотечественников в восхищение, когда спас отца в сражении при Тицине. Ряд блестящих побед упрочили его славу.

[59] *Гней Помпей,* по прозванию Великий (106—48), знаменитый римский полководец, первый в римской истории был почтен триумфом (торжественным въездом в Рим), не будучи сенатором. См.: Плутарх. «Жизнь Помпея».

[60] *Луций Корнелий Сулла* (138—78), римский диктатор. Сулла приказал дать себе прозвище счастливого (felix) и был им. Он, например, не проиграл ни одного сражения. Умер Сулла от апоплексического удара. См.: Плутарх. «Жизнь Суллы».

[61] *Марк Туллий Цицерон* (106—43), величайший римский оратор. Арнобий (III, 7) сообщает, что ожесточившиеся язычники требовали, чтобы наряду с Библией были сожжены и трактаты Цицерона «О природе богов» и «О гадании».

[62] *Кибела* — фригийская богиня «Великая Мать», почитаемая как мать богов и всего живущего. Кибела отождествлялась с греческой Реси, женой Крона. Празднества Кибелы происходили в дни весеннего равноденствия. Под звуки бурной музыки жрецы Кибелы («галлы») шествовали по улицам, приводили себя в неистовство и подвергали кровавым увечьям.

[63] *Небесная Дева (Целеста)* первоначально была карфагенской богиней ночного неба, царицей луны и звезд. Изображали ее в виде суровой богини, сидящею на льве (с атрибутами молнией и копьем) возле скалы, из которой бьет ключ. Культ ее принесен был в Рим Сципионом. Многочисленные надписи свидетельствуют о его распространенности.

[64] *Люций Анней Сенека,* философ-стоик, родился в Кордубе около времени Рождества Христова, юношей прибыл в Рим и едва избег смерти, уготованной ему Калигулой. При Нероне Сенека был обвинен в участии в заговоре Пизона и приговорен к смерти. Выбор смерти был ему предоставлен, и он умер от истечения крови, вскрыв себе вены (в 65 г. по Р. Хр.).

Сенека следовал стоическому учению, отличался нравственной строгостью, доходящей до самоотвержения, суровостью, с какой он понимал нравственные обязанности. Это послужило поводом к частому сближению его учения с христианством. Существовала, приписываемая Сенеке легендой, переписка его с апостолом Павлом. Впрочем, нельзя отрицать возможности их знакомства, если учесть хотя бы то, что Галлион, к суду которого был привлечен в Коринфе апостол Павел, был родной брат Сенеки. Блаж. Иероним причислял Сенеку к лику святых (см.: В. Фаминский. «Религиозно-нравственные воззрения Л. Аннея Сенеки и отношение их к христианству». Киев, 1906). Тертуллиан имеет в виду трактат «О суевериях», в котором Сенека безжалостно критикует языческую мифологию. «Нет никакой надобности воздевать руки к небу или просить у жреца разрешения приблизиться губами к уху статуи для того, чтобы она могла лучше слышать нас: Бог находится возле каждого из нас, и каждый из нас носит Его в самом себе» (Письма 41, 1).

[65] *Лары* — почитавшиеся у римлян души добрых усопших, действующие благотворно, покровительствующие оставшимся членам семьи и их дому.

[66] *Квесторы* — римские должностные лица, занимались, в частности, сбором общественных податей.

[67] *Гаруспики* — маги-гадатели по внутренностям жертвенных животных. Чрезвычайно разработанное, до мельчайших подробностей, учение об этих предсказаниях римляне позаимствовали у этрусков, которым будто бы оно было дано Тагетом, внуком Юпитера. Сравнивая гаруспиков с могильщиками, быть может, Тертуллиан имеет в виду обряд погребения молнии, также совершавшийся гаруспиками. Каждая молния, поражавшая некоторое место, подвергалась «искуплению». Пораженную ею землю собирали в кучу и при помощи кремня «хоронили» на том же месте; последнее огораживалось со всех сторон, но оставалось открытым сверху. Затем на этом месте закалывалось двухлетнее жертвенное животное.

[68] Акка *Ларентия* — жена пастуха Фавстула, кормилица Ромула и Рема; у нее было 12 сыновей, с которыми ежегодно она приносила жертвы, дабы не истощилось плодородие полей. 23 декабря праздновались посвященные ей Ларентелии, совершался очистительный обход Рима. Акка Ларентия почиталась матерью Ларов (см. примеч. 65).

[69] *Фрина и Лаида* — знаменитые греческие гетеры. Фрина послужила моделью Праксителю.

[70] *Юнона,* супруга Юпитера, отождествлялась с греческой Герой, покровительница семьи и брака, производящая ребенка на свет; изображалась на боевой колеснице, в козьей шкуре и со щитом. Ей посвящались *календы* — начала каждого месяца. С Юпитером и Минервой заключила она союз, охраняющий Рим. Замужние женщины праздновали в ее честь Матроналии 1 марта, праздник, по преданию, установленный Ромулом. В жертву ей приносили белую корову.

[71] *Диана,* отождествлялась с греческой Артемидой, охотница и сестра Аполлона, приносящая свет и жизнь; была также богиней луны, покровительницей плебеев и рабов.

[72] Тертуллиан следует здесь за св. Иустином Философом, который с извинительною для самаритянского грека ошибкой принял знаменитую статую (фрагменты которой были найдены во время раскопок на острове Тибре в 1574 году), посвященную сабинскому божеству союзов и договоров Семо Санкуса за статую Симону волхву, неправильно прочитав надпись на ней.

[73] *Геркулес,* одновременно бог и герой. Когда культ греческого Геракла проник в Рим, он был основательно смешан с местными сабинскими божествами.

[74] См. «Илиаду» Гомера. Песнь V, стихи 297—317.

[75] *Марс,* бог войны, отождествлялся с греческим Аресом. Сын Зевса и Геры.

[76] Когда против Юпитера — Зевса пытались восстать Гера, Посейдон и Аполлон, на выручку Зевсу пришла Фетида, дочь Нерея, призвав сторуких. Одним видом насмерть перепугали они незадачливых бунтовщиков.

[77] Сарпедон, сын Зевса и Лаодамии, единственный сын Зевса, участвовавший в Троянской войне, погиб от руки Патрокла. Тщетно Зевс насылал на землю кровавый дождь в знак печали (Илиада. XII, 290).

[78] Когда сын бога благополучия и порядка, блюстителя мировой гармонии Аполлона, врачеватель Асклепий, воскрешая людей, попал в немилость Зевса и был поражен молнией, Аполлон в отместку перебил циклопов, выковавших Зевсу перун. Зевс намеревался ввергнуть его в тартар, но, уступив просьбе кроткой матери Аполлона богини Лето, приказал Аполлону год прослужить у смертного. В Ферах у царя Адмета он пас стадо, и все коровы в присутствии бога Аполлона стали приносить двойни. Аполлон выхлопотал Адмету милость, по которой тот мог быть освобожден от смерти, если кто-нибудь в день смерти согласится умереть вместо него. Престарелые родители отказались, а согласилась жена Алкеста (см.: Еврипид. «Алкеста»).

[79] Пиндар (Пифийские песни, 3) обвиняет Эскулапа — Асклепия, что он по корыстолюбию своему, совращенный золотом, вырвал из рук смерти уже умершего и этим навлек на себя гнев Зевса (см. примеч. 78).

[80] Никогда в разговорах Сократ не призывал богов в свидетели, полагая, видимо, неблагочестивым и неуместным поминать их всуе. Отсюда и его ироническая клятва животными, вовсе не затем, чтобы обидеть богов, как представилось Тертуллиану.

[81] Сократа обвинили не в «истреблении богов», а в том, что он «не признает богов, которых признает город, и вводит других новых богов... и в развращении молодежи» (Диоген Лаэртский, 2, 40). Фаворин, друг Плутарха, видел это обвинение в Афинах в храме Кибелы во II веке по Р. Хр.

[82] Диоген Лаэртский сообщает (2, 43), что «очень скоро афиняне раскаялись: они закрыли палестры и гимнасии, Мелета осудили на смерть, остальных — на изгнание, а в честь Сократа воздвигли бронзовую статую работы Лисиппа, поместив ее в хранилище утвари для торжественных шествий».

Тертуллиан здесь неточен: бронзовую статую он превратил в золотую.

[83] *Диоген* из Синопа (412—323), знаменитый философ-киник, который вел самый непритязательный образ жизни и жил в глиняной бочке при храме Кибелы: он вовсе не издевался над Гераклом, как выражается Тертуллиан, а глубоко его почитал и подражал ему, только, по словам Лукиана, вместо львиной шкуры носил он плащ, а вместо палицы палку.

[84] *Марк Терентий Варрон* (116—27), один из знаменитых ученых древнего Рима, происходил из древнего сенаторского рода, в юности отличился на военной службе.

Цезарь поручил ему устройство публичной библиотеки. Общее число его сочинений достигло 620 книг. Самое известное его сочинение, изображавшее римскую жизнь с глубокой древности, сохранилось только во фрагментах. В «Менипповых сатирах» Варрон подвергал нещадному осмеянию современные ему языческие культы.

[85] *Кассий Корнелий Лентул* († 35), был консулом 1 г. до Р. Хр., лишен жизни Калигулой по ложному обвинению, упоминается как автор эпиграмм.

[86] *Гостилий,* конец I века по Р. Хр., автор комических сценок.

[87] Едва ли существовала какая-нибудь известная из литературы или истории пытка или ужасная смерть, которую не показывали бы зрителям в римском амфитеатре. Марциал видел преступника, который, изображая Муция, держал руку над жаровней, пока она не сгорела.

[88] *Деянира,* чтобы пленить Геракла, послала ему одежды, пропитанные волшебным зельем, данные ей умирающим кентавром Нессом. Но как только одежда согрелась на теле героя, яд стал разъедать его. Напрасно Геракл, мучимый страшными болями, бросался в море. Чтобы избавиться от этой невыносимой пытки, Геракл устроил костер и взошел на него на горе Эте.

[89] Павших гладиаторов люди в маске этрусского демона Харона испытывали раскаленным железом: не притворяются ли мертвыми; затем другие, в маске подземного бога Меркурия, брата Юпитера, уносили через ворота «богини Смерти» в особую комнату.

[90] Тацит в 5-й книге Истории (Тертуллиан ошибочно указывает 4-ю) пишет про иудеев: «В своих святилищах они поклоняются изображениям животного, которое вывело их из пустыни и избавило от мук жажды».

В оригинале Тертуллиан здесь, пользуясь игрой слов, обыгрывает значение имени «Тацит» — молчаливый.

[91] «Из римлян *Гней Помпей* первым покорил Иудею и по праву победителя вступил в иерусалимский храм (в 63 г. до Р. Хр.). Тогда только выяснилось, что изображений богов в нем нет и таинственность, его окружавшая,— плод фантазий. Стены города были срыты, но святилище осталось стоять по-прежнему» (Тацит. Истории. Кн. 5, 9).

[92] *Эпона,* богиня вьючных животных: лошадей, ослов и мулов. Культ ее распространился из Галлии по всей Римской империи в I веке по Р. Хр. Многочисленные изваяния богини находили на стоянках римских войск. Изображалась она молоденькой девушкой, сидящей или стоящей между двумя лошадьми или ослами.

[93] Имеется в виду величественная статуя Афины Паллады на афинском акрополе работы Фидия.

[94] *Остров Фарос,* расположенный неподалеку от берега Египта, славился не статуей Цереры, а своим маяком из мрамора, воздвигнутым при Птоломее Филадельфе с 299 по 279 гг. до Р. Хр. Состратом из Книдоса. Был он приблизительно 110 м. высоты с квадратным основанием и восьмиугольным цоколем, увенчанным статуей, которую, по-видимому, и имеет в виду Тертуллиан. Фаросский маяк простоял до 1326 г. по Р. Хр., когда окончательно был разрушен землетрясением. Фаросский маяк относили к семи чудесам света.

[95] *Нике* (Ника), греческая богиня победы, в Риме ей соответствовала Виктория, изображалась в виде летающей девы с пальмой и венком.

[96] *Трофеи.* Только в I веке до Р. Хр. переняли римляне у греков обычай ставить трофеи на поле боя, где одержана победа, в виде груды отнятого оружия и доспехов, поддерживаемой стволом с поперечными балками.

[97] Ко времени Тертуллиана Римская империя перешла уже на счет времени семидневными неделями.

[98] В 1857 году был найден на стене дворца кесарей грубый рисунок, где изображен человек, боготворящий ослиную фигуру, с надписью: «Алексамен молится своему богу».

[99] «О, свидетельство души, христианки по природе!»

Вовсе не риторическое украшение, а глубокая вдохновенная мысль лежит в основе одного из самых знаменитых высказываний Тертуллиана. Позже, возвращаясь к ней в трактате «Против Праксея», он попытается развить ее в христологической перспективе антроподицеи (оправдания человека): человек создан по образу Божию, ибо Христу надлежит воплотиться: «Он творил в образ Сына, который, долженствуя некогда быть настоящим, истинным человеком, начертал на человеке подобие Свое, сотворивши его из персти, дабы Сам мог в точности быть образом и подобием человека» (Против Праксея. 12).

[100] *Перевод 70 (или 72) толковников* был сделан не при Птоломее Филопатре (221—204), которого ошибочно указывает Тертуллиан, а при *Птоломее Лагиде Со-*

тере (†283 г. до Р. Хр.), по преданию сводном брате Александра Македонского. При нем были основаны знаменитый александрийский музей и библиотека при музее (может быть, и при сыне его Птоломее Филадельфе, если судить по письму *Аристея,* но это не очень вяжется с тем, что Деметрий Фалернский, которому приписывается инициатива перевода, скончался в 283 г. до Р. Хр.). См. примеч. 103.

[101] *Писистрат* (VI век до Р. Хр.) — афинский тиран, захвативший власть после Солона. Он покровительствовал наукам и искусствам. При нем был открыт Ликей.

[102] *Менедем,* философ, основатель эритрейской школы (III век до Р. Хр.), слушал Платона.

[103] *Аристей* — сановник при дворе Птолемея Филадельфа, по преданию, направленный в Иерусалим за подлинным списком Ветхого Завета. Существует приписываемое ему письмо, подробно рассказывающее о происхождении перевода Семидесяти толковников.

[104] *Знаменитая Александрийская библиотека* Птолемеев находилась в Брухийском квартале, в здании, прилегающем к дворцу. Библиотека Птолемеев сгорела во время войны с Цезарем (48 г. до Р. Хр.) и только потом была восстановлена, когда Марк Антоний подарил Клеопатре пергамскую библиотеку. Тертуллиан указывает на другую библиотеку при храме Сераписа — Серапеуме, основанную при Птолемее Филадельфе, где находилось около 40 000 книг, преимущественно учебных, и много дублетов книг из большой библиотеки. Эта библиотека просуществовала до времени Феодосия Великого (379—395).

[105] *Инах,* древнейший царь Аргоса, сын Океана и Тефиры, после Девкаллионова потопа свел аргосцев с гор в равнину. Позднейшее сказание считало его выходцем из Египта. Сын его Фороней был первым человеком, ступившим на землю Пелопоннеса.

[106] *Данай,* сын египетского легендарного царя Бела. Бежал с 50-ю своими дочерьми, спасаясь от 50-ти сыновей брата своего Египта. Был царем в Аргосе.

[107] *Приам* — легендарный старец, последний царь Трои, отец гомеровских героев Гектора и Париса.

[108] *Гомер.* Известия древних о времени и жизни Гомера, по большей части, только предположения. Вероятнее всего предположение Геродота, относившего жизнь Гомера за 400 лет до себя, т. е. к IX веку до Р. Хр.

[109] *Манефон,* египтянин из Себеннита, жил при Птолемее Филадельфе (283—246), был верховным жрецом в Гелиополе. Автор истории Египта с древнейших времен до Александра Македонского, сохранились отрывки у византийского хрониста Георгия Синкелая.

[110] *Бероз,* жрец из Вавилона, жил во времена Антиоха Сотера (III в. до Р. Хр.). Преподнес Антиоху вавилонскую историю в 3 книгах, для которой пользовался священными книгами своего народа. У христиан она почиталась весьма авторитетной, рассказывала и о потопе. (Подробнее о Берозе см.: «Богословская энциклопедия», СПб., 1901, т. 2, с. 410—415.)

[111] *Хирам,* дружественный с Давидом и Соломоном царь Тира (XI или X век до Р. Хр.). По-видимому, Тертуллиан имеет в виду приписывавшиеся ему книги позднейшего происхождения.

[112] *Менезий Птолемей* происходил из Менды в Нильской дельте, автор истории Египта, названной им «Времена», которая часто цитировалась христианскими писателями.

[113] *Менандр* Эфесский описывал жизнь греческих и негреческих царей. Отрывки из него приводит Иосиф Флавий.

[114] *Деметрий Фалернский* (345—283) управлял афинским государством. После завоевания Деметрием Полиоркетом Афин бежал в Александрию. Возглавлял Александрийскую библиотеку, по его совету был предпринят перевод Библии 70 толковников.

[115] *Юба.* Здесь имеется в виду не нумидийский царь Юба I († 46 г. до Р. Хр.). Тертуллиан путает с ним его сына также по имени Юба, который был пленен Цезарем, отослан в Рим и получил римское воспитание. Своими географическими и историческими трудами снискал себе немалую славу.

[116] *Аппиан* жил в первой половине II века по Р. Хр., сначала был адвокатом в Риме, потом прокуратором императорского фиска в Египте. Написал отчасти сохранившуюся Римскую историю, где изображал историю каждой страны до включения их в Римское государство. Похоже, что Тертуллиан смешал его с александрийским грамматиком Аппионом, написавшим сочинение «Против иудеев».

[117] *Таллос,* историк II—I века до Р. Хр., написавший греческую историю от

завоевания Трои до 112 г. до Р. Хр. Христианские писатели почитали его авторитетным и часто на него ссылались.

[118] *Иосиф Флавий* (37—100) родился в Иерусалиме, происходил из иудейского священнического рода. В 63 г. по Р. Хр. отправился в Рим, где сумел приобрести расположение жены Нерона Поппеи. Тщетно пытался предотвратить иудейское восстание, примкнул к нему, стал правителем Галилеи, но попал в плен. Освободился из плена, предсказав будущее величие Веспасиана. Остальную часть жизни провел в Риме, занимаясь ученой деятельностью. До нас дошли исторические его сочинения «О войне иудейской», «Иудейские древности», описание собственной жизни и полемическое сочинение «Против Апиона» — апология иудейства. Флавию принадлежит знаменитое свидетельство о Христе, породившее обширную литературу за и против его подлинности. Вот оно в переводе М. Д. Муретова: «В это время (управления Пилата Иудеею) является Иисус, мудрый человек, если, впрочем, человеком Его называть надо, ибо был Он удивительных дел совершителем, учителем людей, с удовольствием истину принимающих,— и многих как иудеев, так и еллинов привлек. Христос (Мессия) это был. И после того, как Пилат, по жалобе знатных мужей наших, осудил Его на распятие, не прекратились ранее полюбившие Его, ибо Он явился им на третий день снова живым, как божественные пророки; это и тысячи других чудес изрекли о Нем. Еще и теперь не прекратилось поколение христиан, названных по Его имени» (Древности 18, 3 : 3). См.: Архимандрит Иосиф (Петровых). «История иудейского народа по Археологии Иосифа Флавия». Сергиев Посад, 1903; М. Д. Муретов. «К критике свидетельства Иосифа Флавия о Христе».— «Богословский вестник». 1903, № 9; краткое резюме этих работ в «Богословской энциклопедии», СПб., 1906, т. 7, с. 356—378.

[119] Тертуллиан часто цитирует Апокалипсис св. апостола Иоанна в своих сочинениях, ссылается на него прямо и косвенно, ему чужды сомнения в подлинности Апокалипсиса; на возражении Маркиона он не находит нужным останавливаться (Против Маркиона 6. 5).

[120] У Тертуллиана есть особый трактат «Против иудеев», написанный с миссионерской целью — озарить светом Христова учения, путем выяснения ветхозаветных пророчеств о Христе, народ, который, как предвидел Тертуллиан, в соответствии с библейскими пророчествами, «рассеясь по разным народам, учредит синагоги, в которых не будет уже обитать Дух Святый, как прежде в Храме до пришествия Христа» (Против иудеев, гл. 13).

[121] *Стоики* учили, что реальны только тела — то, что действует или претерпевает изменение. Однако материя сама по себе лишена свойств, которые проистекают из проникающей материю разумной силы (logos). Совершенство и целесообразность устройства мира и разумность человека показывают, что причина мира — совершеннейший Разум, т. е. Божество, состоящее из огненных испарений. Для образования мира Божество часть их превратило в воздух, воду и землю; так возникло тело мира, душа которого — Божество. Возникнув во времени, мир со временем исчезнет, сгорит в мировом пожаре. О судьбе учения о Логосе в древней истории см.: С. Н. Трубецкой. «Учение о Логосе в его истории», М., 1900.

[122] *Клеанф из Асса* в Троаде (331—232), ученик Зенона, редкой силы воли, со строгими нравственными правилами, однако с незначительной подвижностью ума. Покончил с собой добровольной голодной смертью.

[123] *Прокул,* римский поселянин, которому во сне явился Ромул (первый римский царь) и приказал передать римлянам, что он возвратился к небожителям и как бог Квирин будет править своим народом.

[124] *Орфей,* легендарный греческий певец и музыкант, сын речного божества Эагра и старшей музы Каллиопы, богини песнопений, наделенный волшебной силой. Ему древние приписывали изобретение музыки и стихосложения. С именем Орфея связана мистическая традиция «орфизм»; орфики придерживаются учения о перевоплощении.

[125] *Мусей,* мифический певец, прорицатель и жрец, который в догомеровское время ввел в Аттике т. н. «священную поэзию», назывался учеником или сыном Орфея.

[126] *Меламп,* древнейший прорицатель, занимался врачеванием посредством тайных жертвоприношений, считался основателем культа Диониса в Греции. Однажды во время сна змеи прочистили ему уши, и с тех пор он понимал птичий язык и мог предсказывать будущее.

[127] *Трофоний* с братом своим Агамедом построил храм Аполлона в Дельфах. У Цицерона (Тускуланские беседы, 1, 47) приводится сказание об этом.

[128] *Помпилий Нума,* второй царь римлян (715—672), прославленный благочестием и справедливостью.

[129] О демоне Сократа уже в древности существовала обширная литература. См., например, «О гении Сократа» Плутарха, «О боге Сократа» Апулея. Упоминается он в воспоминаниях Ксенофонта и неоднократно в диалогах Платона. Самое отчетливое высказывание об этом самого Сократа сохранилось в «Апологии» (31, d).

[130] *Демон.* У Гомера и Гесиода — существо промежуточное между богами и людьми; у Платона демонами становились до последующего воплощения и души умерших (Пир, 202 E). Следуя апокрифической книге Еноха, Тертуллиан полагал, что демоны происходят от брачной связи павших ангелов с женщинами.

[131] *Маги,* персидские жрецы, мир представляли полем величественной схватки между царствами добра и зла. Дуалистические учения, связанные с культом Митры, были широко распространены в Римской империи и, быть может, повлияли существенно на поляризацию мира демонов в гностических учениях во II—I веках до Р. Хр.

[132] *Пирр* (319—272), эпирский царь, известен своей победой над римлянами при Аускулуме (279 г. до Р. Хр.), сопровождавшейся очень тяжелыми потерями. О Пирре см.: Плутарх. «Жизнь Пирра».

[133] *Царь Крез* поставил вариться вместе баранину с мясом черепахи и повелел спросить у дельфийского оракула: ответит ли, что он делает? «Варит баранину и мясо черепахи», ответил оракул Аполлона. Над этой легендой Тертуллиан неловко шутит.

[134] *Касторы* (или Диоскуры) — братья-близнецы Кастор и Поллукс, сыновья Зевса и Леды, братья Елены и Клитемнестры. Кастор отличался как укротитель коней, Поллукс как кулачный боец.

[135] По свидетельству Ветхого Завета, царь Саул обратился к аэндорской волшебнице, которая по его просьбе вызвала дух Самуила, явившийся в виде призрака (привидения) (1 Цар. 28, 10—14).

Блаженный Августин в письме к Симплицию писал об этом явлении: «Можно даже думать, что не Самуил, а только призрак, произведенный обманом и силою демона, являлся Саулу. Если же Святое Писание называет этот призрак именем Самуила, то в этом случае оно следует тому свойству обыкновенного человеческого языка, по которому часто именем действительных предметов называют то, что на самом деле есть только их образ или представление» («De diversis quaestionib. ab Simplicium quaest. 111»).

Вызывание душ умерших с целью узнать через них о будущем (некромантия) было широко распространено в древнем языческом мире. Магический обряд подобного вызывания подробно описан Гомером в «Одиссее» (песнь X, стихи 517—584). С некромантией тесно связана средневековая черная магия.

[136] При гиероскопии, или гадании по внутренностям жертвенных животных, римские маги обычно использовали петухов, козлят, ягнят и телят (впоследствии также собак). Судя по Тертуллиану, имели место случаи ритуального убийства детей.

[137] Гадания по сновидениям, или онейромантика, практиковалось издревле не только среди языческих народов, но и у евреев. По Овидию, сновидения — фантомы, посланники Зевса и других божеств, способные облекаться во всевозможные человеческие формы, а также являться в виде различных животных или принимать вид неодушевленных предметов.

См.: Проф. Буше-Лекларк. «Философия, христианство, фатализм и ведовство». Киев, 1889, с. 228—272.

[138] «Самоубийство — всегда есть жертва подземным богам» (М. М. Кузмин). Христианская Церковь признает самоубийство столь же тяжким грехом, как и отнятие жизни у другого. Жизнь есть дар Божий; самоубийца вдвойне оскорбляет Бога: и как Творца, и как Искупителя. Человек, совершивший самоубийство обдуманно и сознательно, лишается церковного погребения. Если самоубийство совершено в припадке болезни или в состоянии сумасшествия, при погребении и поминовении таких самоубийц соблюдается полный православный обряд. См.: С. В. Булгаков. Настольная книга для священно-церковно-служителей. Изд. 3-е. Киев, 1913. с. 1350—1355. См. также: П. Д. Успенский. Внутренний круг. О «последней черте» и о сверхчеловеке. СПб., 1913; Ф. фон Чинский. Страдания самоубийцы в потустороннем мире. СПб., 1910.

[139] «Вера в «одержимость» дьяволом и способность служителей Церкви изгонять его была широко распространена в средневековой Европе, и церковники усердно занимались экзорцизмом (от лат. «exercistes» — заклинатель)» (М. М. Шейнман. «Вера в дьявола в истории религии». М., изд. «Наука», 1977, с. 77). См.: Мф.

8, 31—33; 17, 14—19; Мр. 5, 1—20; 7, 24—30; 9, 38—40; Лк. 4, 33—41; 8, 26—34; 9, 1—2; 9, 37—43; 9, 49—50; 10. 17—20; 11, 14—26; 13, 32.

[140] Существовали целые семейства врачей, считавших себя прямыми потомками Асклепия или Эскулапа. В посвященных Эскулапу святилищах (самым знаменитым из которых был храм Эскулапа в Эпидавре на Пелопоннесе) они лечили больных, как лекарствами, так и заклинаниями.

[141] «Миросозерцание Плутарха, Эпиктета, Аристида Смирнского или Апулея насквозь проникнуто демонологизмом и притом иногда очень первобытного характера, что служит весьма ощутительным признаком разложения античной культуры»... (П. Ф. Преображенский. Тертуллиан и Рим. М., 1926. с. 95).

[142] Платон неоднократно упоминает мифологических царей и героев, которые выступают как судьи в подземном царстве: Миноса, Радаманта, Эака и Триптолема (см.: «Апология Сократа», 41 а; «Горгий» 524 а).

[143] «Возвратились же семьдесят [апостолов] с радостью и говорили: «Господи, и бесы покоряются нам во Имя Твое» (Лк. 10, 17).

[144] Мифологические картины у Платона носят характер символический или аллегорический. Юпитер (Зевс) у Платона не может быть прямо соотнесен с Юпитером мифологии. Он — мировая душа, Ум, Демург — верховный устроитель сущего. Картина Юпитера (Зевса), окруженного свитой богов и демонов, вероятно, заимствована Тертуллианом из «Политики» или «Законов» Платона, но в тенденциозном пересказе. Надо сказать, что Тертуллиан, стремясь раз и навсегда разделаться с наследием античного мира, глубокого знания и понимания Платона не проявляет. Его философские познания почерпнуты в основном из Цицерона.

[145] *Прокураторы* — императорские чиновники, избранные из всаднического сословия для сбора доходов в императорскую казну; наместники незначительных провинций, входивших в большую область, некоторые из них пользовались правом самостоятельного суда, например, Понтий Пилат в Иудее.

Префекты — должностные лица, стоящие во главе какого-либо ведомства или коллегии, как в государстве, так и в каком-нибудь городе.

Президы — военачальники и судьи в провинциях или в отдельных их частях.

[146] *Атаргатис*, «Сирийская богиня» Лукиана, первоначально была остроконечным камнем, но довольно скоро стала женщиной под влиянием культа персидской богини Анахиты.

[147] *Дусарес*, богиня аравийского племени набатеев. Они оставались язычниками очень долго. Поклонялись небесным светилам.

[148] *Белен, или Борвон*, покровитель вод и бог войны у галлов (к имени его, по-видимому, восходит имя королевского рода — Бурбоны). Галлы награбленные драгоценности бросали в воду, жертвуя их Белену. Норик — область между Альпами и Дунаем.

[149] *Казин* — городок на месте нынешнего Кассино, расположенный в живописной местности. Сохранились остатки так называемой Варроновой виллы.

[150] *Нарния* — крепость в Умбрии.

[151] *Аскул*. В Италии было два города с этим именем: на юге, в Апулии, и на севере, в Пицене.

[152] *Нортия* — этрусская богиня судьбы; *Вольсинии* — этрусский город на южном берегу Вольсиниийского озера (Тоскана).

[153] *Окрикул* — городок в Умбрии.

[154] *Фалиски* — город на скалистой возвышенности в Этрурии на Фламиниевой дороге; в древности был заселен не этрусками, а племенем, родственным с латинянами. Здесь особенно чтили Юнону и Минерву.

[155] *Стеркул*, древнеримский бог навоза. Первоначально это имя было прозвищем Сатурна, но потом Стеркул явился независимым божеством. Удобрению полей научил его Геркулес, сам научившийся у Авгия.

[156] *Мутун*, древнеримский бог плодородия и деторождения; его статуи, выкрашенные красной охрой, выставлялись в садах для отпугивания птиц. Тертуллиан недвусмысленно иронизирует, упоминая Стеркула и Мутуна.

[157] *Юпитер (Зевс)* после того, как Рея спасла его новорожденного, подложив Крону спеленутый камень, на острове Крите был охраняем и воспитан куретами, заглушавшими его плач ударами копий о щиты (Великую Мать богов Рею-Кибелу сопровождали корибанты). Нимфы Адрастея и Ида, дочери Мелиссея (медового человека), кормили его молоком козы Амальфеи и медом. На Крите показывали и могилу Зевса. Критский Зевс похитил Европу и прижил с ней судей подземного царства Миноса, Радаманфа и Сарпедона.

[158] *Индигитаменты* — книги понтификов (см. примеч. 159) были главным источ-

ником римского сакрального и гражданского права. Происхождение их относилось ко временам Нумы Помпилия. Часть, называвшаяся собственно индигитаменты, — содержала перечень отеческих богов с наставлением, как их чествовать.

[159] *Понтифики* составляли у римлян коллегию жрецов, в руках которой было сосредоточено управление и заведование всем, касающимся религии, культов, как общественных, так и частных. Император был великим Понтификом. В коллегию входило около 20 человек.

[160] *Квиндецемвиры,* чиновники, на которых возлагался раздел земель в силу аграрного закона или при поселении колонии.

[161] *Луперки,* жрецы Фавна, бога поля и леса, покровителя пасущихся стад.

[162] *Весталки,* жрецы Весты, богини семейного очага. Посейдон и Аполлон сватались за Весту, но она твердо решила остаться девицей. В святилище Весты у древнего дворца царей, где жил Понтифик, надзиравший над культом богини, горел вечный огонь, за которым смотрели весталки. Великим несчастьем для государства считалось, если огонь гас. Весталки избирались девочками и должны были 30 лет хранить девственность, служа чистой богине. После им разрешалось выйти замуж. Весталку, не сдержавшую клятвы, хоронили заживо.

[163] *Эргастул,* тюрьма для рабов. Римские богачи устраивали их в своих виллах. Рабы, жившие в эргастуле, должны были в оковах выполнять тяжелые полевые работы.

[164] *Ладан* занимал особое место в торговле, поскольку ни один культ не мог обойтись без него, он воскурялся на каждом алтаре. Страной ладана были прибрежные районы южной Аравии. Деревья были священны, их надрезали только члены определенных семей, с надлежащими обрядами, ибо они источали «жизненную кровь» божественного творения. В самое время надрезания им воскуривали фимиам из стиракса. В мастерских Александрии, где завершалась выработка ладана, рабочих по окончании работы раздевали и обыскивали.

[165] *Асс* — старинная римская медная монета, постепенно понижалась в цене. Ничтожная стоимость асса отражена в римской пословице ad assem — до последней полушки.

[166] «Итак прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков, за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте» (1 Тим. 2, 1—2).

[167] Как пишет известный французский историк Г. Буассье: «Вся христианская литература того времени, трактаты апологетов, письма епископов, деяния мучеников, подтверждает слова Тертуллиана. У них не встречается ничего, что могло бы подтвердить odium generis humani, бывшее, однако, главным обвинением римского общества против христиан» (Г. Буассье. Конец язычества. Пер. М. С. Корелина. М., 1892).

[168] «Тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь, и тогда откроется беззаконник» (2 Фессал. 2, 7—8). Под «удерживающим» (о κατεχων) Тертуллиан и некоторые другие христианские писатели подразумевали римскую власть, о которой думали, что она будет продолжаться до скончания века.

Представления о неотвратимо надвигающейся катастрофе широко распространены были среди язычников времен Тертуллиана. См.: «О первом светопреставлении». — В кн.: Ф. Ф. Зелинский. «Из жизни идей». 3-е изд. Пг., 1916.

Связь представлений о конце Римской империи и конце света отмечена, например, в книге «Конец язычества» Г. Буассье, М., 1894.

[169] *Гении.* По определению Платона: «непосредственно после них (богов), ступенью ниже надо поместить гениев — воздушное племя... Гении — виновники истолкований»... У древних римлян гении почитались как добрые духи, хранители мальчиков и мужчин (для девочек и женщин соответственно — *юноны*). См.: *Г. Буассье.* «Римская религия от времен Августа до Антонинов». М., 1914.

[170] Господин (Dominus). Римляне производили это слово от dare (давать) или domare (укрощать). По первоначальному римскому воззрению, человек мог быть господином только над вещами, а так как рабы считались таковыми, то и над ними. В древнейшие времена дети находились в полной власти отца; поэтому существовал обычай, по которому дети называли отца dominus.

В императорскую пору проявилось стремление, вызванное низкой лестью, именовать dominus императоров. Август и Тиберий строжайше это запрещали (первый особым эдиктом. Светоний. Окт. 53), как нечто позорное, ибо хотели властвовать не над рабами, а только в качестве princeps над свободными римлянами.

Однако уже Калигула охотно согласился принять этот титул, а Домициан добивался его.

[171] *Квириты* — старинное именование сабинян, впоследствии отнесенное к римским гражданам, особенно в противопоставлении их солдатам; имело значение «мирные люди».

[172] Император *Тиберий* (14—37) после того, как стал императором, долго испытывал неприязнь к себе общественного мнения. Было много римлян, приверженцев республиканских традиций, а его считали узурпатором (в результате женской интриги он был усыновлен стариком Августом). Здесь корень развивавшейся в нем с годами, и не всегда безосновательно, мании преследования.

[173] Зрители амфитеатра могли свободно и безопасно выражать свои пристрастия. Они разделялись на партии, куда порой входили и императоры. По словам Плиния Младшего: «Безумен и не имеет настоящего понятия о чести тот, кто на арене собирает материал для обвинения в оскорблении величества» (Панегирик, гл. 33).

[174] *Авидий Кассий*, полководец, провозгласивший себя в царствование Марка Аврелия (175 г. по Р. Хр.) императором. Ему удалось покорить Азию от Египта до Тавра. Марк Аврелий выступил в поход против него, однако всего через 3 месяца он был убит своими офицерами.

[175] *Гай Песценний Ниер* и *Клодий Альбин* после смерти Коммода претендовали на престол, но были разбиты более удачливым императором Септимием Севером (193—211).

[176] *Палестра* — место для гимнастических и фехтовальных упражнений, гимнастическая школа.

[177] *Сигерий* — борец, с которым любил упражняться император Коммод; впоследствии Сигерий задушил Коммода (193 г. по Р. Хр.).

[178] *Парфений* — царедворец императора Домициана, пользовался его милостью, но принял участие в заговоре, кончившемся смертью императора.

[179] *Недозволенные коллегии.* — Граждане в Римской империи часто объединялись в группы разного рода: цехи ремесленников, военные корпорации, корпорации для празднования игр, городские общины. В определенные дни эти группы, коллегии сходились для торжественных обедов. У них были общие кладбища. Тайные коллегии были запрещены императором Траяном (примеч. 3).

[180] *Комиции* — народные собрания.

[181] Вставал вопрос, что делать с отлученными от Церкви, которые раскаялись? Он послужил основанием зародившегося в Карфагене Новацианского раскола. Сторонники Новациана звали вероотступников каяться, но в то же время отнимали у них надежду вернуться в лоно Церкви, даже перед смертью.

[182] Здесь Тертуллиан смешал двух Катонов: старшего — Цензора и Утического, который отдавал свою жену Марцию ритору Гортензию, а после смерти Гортензия опять женился на ней.

[183] Диоген Лаэртский (8, 7, 63) рассказывает это про Эмпедокла; тот выразился так об акрагантянах, жителях города на южном берегу Сицилии, своих земляках, которые известны были гостеприимством и остроумием.

[184] *Трибы* — первоначально третья часть римского народа, а по умножении народонаселения — вообще часть народа, имевшая своего начальника — трибуна.

Курии — подразделения римской патрицианской общины, она распадалась на 30 курий. У каждой было свое имя. Впоследствии курии стояли во главе общественных культов. Курией называлось также место столичных официальных собраний, а иногда и сенат.

Декурии — подразделения из 10 человек.

Трибы, курии и декурии в определенные дни собирались на общие обеды, отличавшиеся изобилием и роскошью.

[185] *Апатурии* — афинский праздник, посвященный Зевсу и Афине, во время которого граждане вписывали детей в свои фратрии (братства). Праздновался он в течение трех дней.

[186] *Паразиты* — бедняки, которых нарочно приглашали к столу, они за вкусное блюдо и угощение готовы были терпеть издевательства, натравливания друг на друга, развлекая скучающих гостей и хозяина.

[187] *Гиера* — один из Эольских островов вулканического происхождения, к северу от Сицилии;

Анафе — один из Спорадских островов в Эгейском море, гористый и малоплодородный;

Делос — самый маленький из Кикладских островов; знаменит, как место рож-

дения Аполлона и Артемиды (по преданию, Посейдон ударом трезубца заставил остров выйти из моря, и он плавал, пока Аполлон не укрепил его на месте);

Родос — большой остров у берегов Малой Азии;

Кос — остров в Миртойском море, на котором был знаменитый храм Асклепия.

[188] *Атлантида* — легендарный материк, затонувший в Атлантическом океане, о котором рассказывает Платон в диалогах «Тимей» и «Критий». См.: В. Кючарьянц. Где начало «галереи» знаний? — «Московские новости», 1983, № 10.

[189] *Лукания* — область на западном побережье южной Италии.

[190] Аналогичные библейскому (Быт. 6—9) предания содержатся в древнейших памятниках Ассирии, Индии, Китая, Греции. До сих пор спорят, был ли потоп всемирным или, как полагал Платон, покрыл лишь часть земли, на которой успело расселиться человечество.

[191] *Помпеи.* Извержение вулкана в Помпеях, поглотившее город, было 24 августа 79 г. по Р. Хр.

[192] После битвы при Каннах в 216 г. до Р. Хр. Ганнибал ведрами мерял кучу колец, снятых с убитых. Кольцо было знаком всадничества.

[193] *Сеноны,* т. е. галлы под предводительством Бренна в 390 г. до Р. Хр.

[194] Жертва о дожде Юпитеру — так называемая аквилиция, то есть вызывание дождя магическими средствами, сопровождаемыми жертвоприношением.

[195] Обычай древних римлян входить в храмы в некоторые праздники босоногими; например, в храм Весты, по свидетельству Овидия, матроны входили, сняв обувь.

[196] *Брахманы и гимнософисты.* Римляне в Индии едва ли бывали, но о ней ходило много рассказов правдоподобных и неправдоподобных. Сохранился рассказ о том, что Аполлоний Тианский посещал брахманов и видел в их стране много чудес.

[197] *Либералии* — праздник в честь Либера, или Вакха, бывший 17 марта; то же, что вакханалии. См. примеч. 33.

[198] В последний день, накануне игр, гладиаторам предлагался так называемый «свободный обед», их щедро угощали дорогими кушаньями и напитками.

[199] Венок, римский знак воинского отличия, весьма беспокоил Тертуллиана. Подробному разбору этого обычая и его бесповоротному осуждению он посвятил трактат «О венке», открывающий ряд сочинений, написанных им в период увлечения монтанизмом.

[200] Эпикур выражается сильнее: «Непрерывная боль для плоти недолговременна. В наивысшей степени она длится кратчайшее время, в степени, лишь превышающей телесное наслаждение, — немногие дни; а затяжные немощи доставляют плоти больше наслаждения, чем боли» (Диоген Лаэртский, 10, 140).

[201] *Проконсул* — военный трибун, заступавший в провинции место консула.

[202] В Древнем Риме нередко ставили статуи философов в храмах и библиотеках; так, например, была поставлена статуя Сократа.

[203] «Тут Сократ раскрылся — он лежал, закутавшись, — и сказал (это были его последние слова): — Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте» (Платон. «Федон» 118 а). Асклепию петуха приносил выздоравливающий. Следовательно, Сократ видел в смерти выздоровление души и освобождение ее от земного плена.

[204] *Фалес,* легендарный философ, основатель школы досократиков (VI век до Р. Хр.), по преданию, происходил из Финикии; однажды он предсказал солнечное затмение; учил, что все происходит из воды. Однако история, упоминаемая Тертуллианом, к нему не относится. Цицерон и Минуций Феликс согласно рассказывают ее о поэте Симониде (VI век до Р. Хр.), жившем в Сицилии: «Когда тиран Гиерон спросил у него, что, по его мнению, представляют собой боги и каковы они, Симонид попросил себе сначала на размышление один день, на завтра продлил этот срок до двух, затем прибавил еще столько же. Когда, наконец, тиран осведомился о причинах такой отсрочки, он ответил: чем больше задерживается он на своих размышлениях, тем темнее становится для него истина» (*Минуций Феликс.* Октавий 13, 4).

[205] *Спевсипп* (395—334), сын Эвримедонта из Афин и Потоны, сестры Платона. Воспитывал его дядя. Много занимался Спевсипп учением пифагорейцев. По смерти Платона был его преемником по Академии, но в 339 г. до Р. Хр. передал свою кафедру Ксенократу. Чувствуя отвращение к жизни, Спевсипп покончил с собой. Диоген Лаэртский рисует его человеком страстным и раздражительным.

[206] Легенда об ослеплении себя философом Демокритом (460—361), приводимая только у Цицерона, вероятно, основывается на недоразумении, ни в одном греческом источнике ее нет.

[207] «Однажды, когда Платон позвал к себе друзей, приехавших от Дионисия, Диоген стал топтать его ковер со словами: «Попираю Платонову суетность!», на что Платон заметил: «Какую же ты обнаруживаешь спесь, Диоген, притворяясь таким смиренным!» (Диоген Лаэртский, 5, 26).

[208] О философе Пифагоре (VI век до Р. Хр.) достоверного известно мало. По некоторым известиям, он погиб во время восстания в Кромоне вместе с 300 приверженцами.

[209] *Зенон* из Элеи, ученик Парменида, жил около 460 г. до Р. Хр.; основатель элейской школы.

[210] *Эдилитет* — звание или должность эдила, мелкого чиновника, наблюдавшего за общественными и частными зданиями.

[211] *Анаксагор* (500—428) из Клазомен, философ; утверждал, что мир есть произведение мыслящего, разумного и всемогущего духа — «Ума». Жил в Афинах. Находился в близких дружеских отношениях с Периклом; противниками последнего был обвинен в отрицании государственных богов и, как всех тогда обвиняли, в измене персам. Изгнанный из Афин, Анаксагор скончался в Лампсаке.

[212] После отъезда из Афин Аристотель три года преподавал в Аргосе (Малая Азия), затем переехал в Митилену, на Лесбосе, где преподавал до 342 года до Р. Хр., когда был приглашен Филиппом Македонским воспитывать сына Александра.

[213] *Дионисий* — сиракузский тиран. Платон ездил к нему в 388 г. до Р. Хр. Отношения их закончились плачевно. Тиран оказался, как и подобает тирану, самодуром, с легкой склонностью пофилософствовать, неспособным к осмысленной деятельности, направленной на благо.

[214] *Аристипп* (430—356), греческий философ, был близок с Сократом, не отказываясь от своих привычек и взглядов. В Кирене он основал школу, получившую название киренской или гедонистической; признавал за высшее благо приятное возбуждение чувств.

[215] Известны два *Гиппия:* 1) сын Пизистрата, воевавший против родного города и павший в Марафонской битве; 2) философ-софист. Вероятно, Тертуллиан смешивает их здесь.

[216] О представлениях о божестве в греческой философии см.: С. Н. Трубецкой. Метафизика в Древней Греции. М., 1889. С. Н. Трубецкой. Учение о Логосе в его истории. М., 1900.

[217] *Перифлегетон* — в мифологии одна из рек, омывающих подземное царство (ад), огненная.

[218] Под ignea zona Тертуллиан, по-видимому, подразумевал особую сферу — т. е. звездное (или огненное) небо.

[219] *Елисейские поля (Элизиум)* - поля блаженных в загробном мире, куда попадают души праведных, где отсутствуют страдания и болезни и царит вечный мир; в античной мифологии есть и другое представление о загробном мире — как унылом царстве бесплотных теней.

[220] *Лаберий* (106—43 гг. до Р. Хр.) - комический поэт в Древнем Риме. См.: M. Bonaria. Mimorum Romanorum fragmenta. Geneva, 1955, I. 9—103.

[221] Имеется в виду учение Пифагора о переселении душ (не смешивать с антропософским учением о реинкарнации, или перевоплощении, т. е. построении нового тела индивидуальным человеческим духом). Пифагор учил о том, что душа по смерти получает воздаяние (возмездие) в загробном мире, а по истечении определенного времени вновь воплощается в каком-нибудь человеческом или животном теле. Пифагорейцы воздерживались от употребления мясной пищи и проповедовали жалость к животным в связи с этим учением.

[222] Невольно обращает на себя внимание, что для Тертуллиана необходимость Страшного Суда выступает главным аргументом в пользу воскресения мертвых.

[223] «Здесь приводятся две причины воскресения тел и соединения их с теми душами, с которыми они прежде жили: а) невозможность страдания души без тел и б) совместная, общая их деятельность, заслужившая или награды или наказания. Первая причина требует уяснения. Она, по-видимому, дает право полагать, что Тертуллиан не допускает никаких мучений до дня всеобщего воскресения. А это противоречит учению самого Тертуллиана в других местах, где говорится, что души по разлучении с телами страдают или блаженствуют... Но это кажущееся противоречие примиримо. Души, по разлучении с телами, не страдают за такого рода проступки, в которых деятельное, активное участие принимали тела их, каковы: чувственные проступки [грехи.— *В. Н.*]. Но за проступки, чисто духовные, как, например, гордость, властолюбие, они страдают тотчас по разлучении с телами».— Примеч. Н. Щеглова. Творения Тертуллиана. ч. 1, Киев, 1910, с. 196.

[224] «В нашей схеме масса мира, вообще говоря, может быть отлична от нуля, но масса Вселенной (системы: мир+антимир) тождественно равна нулю, поскольку все массы мира уравновешиваются такими же массами антимира, имеющими обратный знак. Так же обстоит дело с зарядами. В среднем суммарно симметричная Вселенная состоит из одной лишь пустоты. Поэтому она может возникнуть из пустоты!..» (Акад. Г. Наан. Симметричная Вселенная.— «Публикации Тартуской астрономической обсерватории», т. 34, Тарту, 1964).

[225] Пифия — жрица-вещательница в общегреческом религиозном центре в Дельфах. Выкрикиваемые пифией в состоянии экстаза слова истолковывались жрецами храма Аполлона как воля Аполлона. Под изречением пифии здесь, вероятно, имеется в виду знаменитое: γνωθι αυτον (познай себя самого).

Примечания В. А. Никитина и В. Л. Шлёнова

БИБЛИОГРАФИЯ ТВОРЕНИЙ К.-С.-Ф. ТЕРТУЛЛИАНА И ЛИТЕРАТУРА О НЕМ

I. Аннотированный указатель творений Тертуллиана

1. Ad Nationes (К язычникам, 197 г.).

Сочинение из двух небольших книг (другое название «Две книги к народам»). В первой автор объясняет, что вражда к христианам основана на непонимании их язычниками. Вторая книга обличает римско-языческий политеизм.

2. Apologeticum; Apologeticus adversus gentes (Апология; Апология против язычников; ок. 197—200 гг.).

3. De testimonio animae (О свидетельстве души; 197 г.).

В учении о душе Тертуллиан примыкает к стоикам, привлекая и христиански переосмысливая стоическую аргументацию. Человек познает Бога по непосредственной потребности собственной души; «душа по природе христианка»; ей присуща идея Единого, Справедливого и Благого Бога, и она есть Его творение и создана по Его подобию. Путь к христианской вере лежит не только через откровение свыше, но и через самопознание и свидетельства души: «Свидетельства души чем истиннее, тем проще; чем проще, тем обыденней; чем обыденней, тем всеобщнее; чем всеобщнее, тем естественнее; чем естественнее, тем божественнее».

4. De spectaculis (О зрелищах; вероятно, в 198 г.).

Трактат начинается с экскурса в историю зрелищ. Опираясь на Варрона и Светония, Тертуллиан отмечает правильность их вывода: игры и зрелища возникли в тесной связи с древними обрядами и мистериями. Поскольку современные ему зрелища прямо или косвенно связаны с идолослужением и возбуждают грубые страсти, автор считает непозволительным для христиан посещать их.

Красоту естественного, свободного от уродства косметики лица автор противопоставляет театральной маске (личине) как принципу лжи.

5. De praescriptionibus adversus haereticos (О прещениях против еретиков; более точный перевод: О правах давности против еретиков).

Тертуллиан подразумевает под «правом давности» (юрид. термин) преемственное от святых Апостолов право Церкви на владение христианской истиной и пользование Священным Писанием, в то время как еретические учения являются новыми измышлениями, противоречащими Апостольскому преданию и между собой.

В первой части сочинения автор разъясняет общий характер, источники и причины ересей; во второй части пишет о правилах, которых должны держаться правоверные христиане в отношении к ересям и еретикам.

По мнению архиепископа Черниговского и Нежинского Филарета (Гумилевского), данное сочинение «составляет превосходное опровержение всем еретическим и раскольническим толкам, не исключая протестантов и неологов. Ибо отделение от единства и власти Апостольской Церкви, отвержение предания, произвол в объяснениях Писания точно так же проповедуют протестанты и неологи, как проповедовали Маркион, Валентин и другие современные Тертуллиану еретики» («Историческое учение об отцах Церкви», СПб., 1882, изд. 2, т. 1, с. 164).

6. Liber de Oratione (О молитве).

Содержит комментарий к Молитве Господней и наставления о молитве. Молиться надлежит «со смирением и уничижением», ибо «Бог является слушателем не голоса, а сердца, как и его созерцателем». Молитва должна быть краткой, но глубокой. Молиться следует в состоянии духовной сосредоточенности (концентрации). Молитвенной настроенности помогает пение псалмов.

7. De baptismo (О крещении).

Таинство Крещения имеет видимую и невидимую сторону, очищающе действует благодаря освящению Святым Духом стихии воды, как наиболее простой и чистой физической субстанции, способной быть носительницей Святого Духа (Быт. 1, 2). Истинное Крещение совершается в Церкви. Автор в точности описывает самый чин Крещения. Крещение, совершаемое еретиками, недействительно.

8. De poenitentia (О покаянии).

Затворяя двери Крещения, которое не повторяется, Господь оставил открытым окно, чрез которое могут войти в Церковь впавшие в грехи: это — покаяние. Истинное покаяние существует только у христиан, оно вытекает из страха Божия и есть начало святости. Оно выражается в публичном исповедании грехов и добровольно возлагаемых на себя лишениях.

9. De cultu feminarum libri duo (Об убранстве женщин).

Тертуллиан резко обличает страсть женщин к драгоценностям и нарядам, украшениям и притираниям, разжигающим чувственность. Особенно достается новообращенным христианкам из состоятельных и знатных семей, которые не могут расстаться с языческими привычками и приходят в храм, как в цирк или театр. «Если [в человеке] и есть что-либо достойное восхваления, то нам должны нравиться только духовные блага, а не телесные, ибо мы являемся приверженцами духовного»; «хотя, конечно, порицать красоту не следует, ибо она [свидетельствует] о телесном благополучии, является плодом божественного ваяния и в некотором смысле изящным одеянием души». Подлинная красота, как дар Божий, не нуждается в украшениях. Христианину надо не только быть целомудренным, но и выглядеть таким. Достоинство жены и матери — в простоте и скромности вкусов.

10. De idololatria (Об идолопоклонстве).

Идолопоклонство коренится в нравственной испорченности и часто скрывается под личиною будто бы невинных действий. Христианин должен всячески избегать всего, что связано с почитанием идолов.

11. De Patientia (О терпении).

Сознавая у себя самого недостаток терпения, автор воздает похвалу терпению как высокой добродетели, величайший образец которой преподал Сам Христос. Праведный Бог терпением испытывает нашу веру, послушание и верность.

Терпение христианина заключает в себе мир, делает способным к раскаянию и пробуждает любовь; но не следует смешивать такое терпение с обычным равнодушием, бесчувственностью и отупением.

12. Adversus Hermogenum (Против Гермогена).

Тертуллиан опровергает дуалистическое еретическое учение Гермогена о бытии совечной Богу несотворенной материи, сопротивлением которой творческому воздействию Бога объясняется несовершенство мира и наличие в нем зла. Независимое от Бога бытие противоречит абсолютности Бога. Мир создан Богом из ничего.

13. Adversus Judaeos (Против иудеев).

Полемическое сочинение, в котором Тертуллиан утверждает, что милость Божия искони простиралась и на языческие народы, а не только на иудеев. Ветхозаветные заповеди, данные Богом народу израильскому чрез пророка Моисея, есть не что иное, как раскрытие и развитие заповедей, данных Богом в раю прародителям всего рода человеческого — Адаму и Еве. Обрезание, соблюдение субботы и некоторые другие установления иудейской религии имели преходящее значение, были оправданы лишь до пришествия Мессии. Иудеи не признали Спасителя нашего Иисуса Христа Мессией, хотя Он, согласно многим пророчествам, пришел на землю, родился от Девы, страдал, умер и воскрес. Пророки предсказывали о двух Его пришествиях — униженном и славном, причем о первом пришествии предсказывали в образах неясных. Не поняв первого, иудеи ожидали только второго.

14. Liber de exhortatione castitatis (Увещание к целомудрию; другой перевод: О призывании к целомудрию; 204—207 гг.).

Сочинение относится к периоду увлечения Тертуллиана монтанизмом. Автор отрицает второй брак (в случае смерти одного из супругов), как прелюбодеяние.

«Он не имел той кротости и снисходительности, — сожалеет К. И. Скворцов, — с которой отцы Церкви смотрели на слабости и недостатки человечества» («Труды КДА», 1866, т. 2, с. 36); «Тертуллиан больше всего любит свои взгляды, свою идею нравственности, но — не человека... с его немощами и слабостями, живое существо с сердцем, с его радостями и горем... Над всем — царит суровый, непреклонный долг», — отмечает В. К. Варежанин («Труды КДА», 1866, т. 2, с. 227).

15. Adversus Marcionem libri quinque (Против Маркиона в пяти книгах).

Сочинение в 5-ти книгах трижды перерабатывалось автором, последняя редак-

ция относится к 207—208 гг. Содержит критику дуализма и докетизма Маркиона (три первые книги) и других его еретических заблуждений: учения о том, что Новый Завет чужд Ветхого и Говорившего в нем, отрицания воскресения плоти, допущения нескольких крещений и др. (четвертая и пятая книги). Тертуллиан подвергает подробному критическому разбору сочинение Маркиона «Antitheses»; дуализму Маркиона, который творение видимого мира приписывал т. н. Демиургу и лишь спасение мира признавал за истинным Богом, открывшимся во Христе, Тертуллиан противопоставляет единство и гармонию миропорядка в царстве природы и в царстве благодати: «Весь мир носит свидетельство о благости Божией, как надпись, которая может прочитываться совестью каждого» (кн. I, гл. 17).

16. Adversus Valentinianos (Против валентиниан; 207—208 гг.).

Тертуллиан осмеивает учение гностика Валентина († ок. 161) и его последователей. В отличие от св. Иринея Лионского, автора известного сочинения «Против ересей», он излагает учение Валентина, утрируя его в шутливом виде, считая, что такое изложение вместе с тем служит и его опровержением.

17. De anima (О душе).

Это сочинение можно считать первым раннехристианским трактатом, посвященным психологии и антропологии. Душа, по Тертуллиану, есть тонкое, прозрачное, светящееся (лучезарное) тело, имеющее внешний образ и подлежащее трем пространственным измерениям. Рождаясь вместе с телом, душа (все души произошли от души Адама) возрастает вместе с ним.

Человеческая душа, таким образом, признается *телесной сущностью* (substantiam corpoream). «Выражением — телесное бытие или телесная сущность — Тертуллиан как будто только старался обозначить то, что называется *реальным действительным бытием* в противоположность абстрактному; тем не менее однако ж его неосторожные выражения дали повод некоторым его последователям к самым грубым материалистическим представлениям о Боге и душе» (Прот. А. М. Иванцов-Платонов, «Ереси и расколы...», М., 1877, с. 241).

Вместе с тем Тертуллиан решительно отвергает учение пифагорейцев о переселении душ (главы 28—35).

18. Liber ad Martyres (К мученикам).

Написано в связи с гонением, воздвигнутым на христиан проконсулом Африки Вигелием Сатурнином. Автор увещевает христиан быть мужественными и единодушными, не забывая о разнице между земными и вечными благами.

19. Liber de corona (О венке; 211 г.).

Природа является первоначальной мерой правильного соотношения всех вещей. Использование цветов для венков противоречит их естественному назначению, а венчание венками связано с идолопоклонством, так как восходит (по античной мифологии) к языческим мистериям.

20. De fuga in persecutione (О бегстве во время гонения; 211—212 гг.).

Тертуллиан доказывает, что гонения попускаются Богом в нравственных целях и не являются злом, которого надо избегать. Слова Господа (Мф. 10, 23) относятся лишь к первому времени евангельской проповеди, когда немногие апостолы были призваны распространять христианство в разных отдаленных областях.

21. De carne Christi (О плоти Христа; другой перевод: О теле Христовом; между 209 и 213 гг.).

Тертуллиан отстаивает реальность человеческой природы Христа-Богочеловека против докетизма еретиков, отвергавших догмат о человеческой природе плоти Христа, так как с ним неразрывно связаны другие догматы, ими непризнаваемые: о чудесном рождении Христа и о Его телесном воскресении. Сын Божий воспринял от Девы Марии действительную, а не призрачную, плоть человека. Соответственно этому Тертуллиан пишет об истинном материнстве Девы Марии — девы по отношению к зачатию и матери по отношению к рождению.

О соединении двух природ во Христе Тертуллиан пишет в терминах стоической философии. Он отрицает слияние двух природ во Христе. Христос есть Homo Deo mixtus.

22. De resurrectione carnis (О воскресении плоти; между 208—213 гг.).

Тертуллиан подчеркивает, что учение о личностном бытии человека после смерти и о воскресении его в преображенной плоти — главные догматы христианства. Человеческому телу, созданному Богом, присуще высокое достоинство, оно есть cardo salutis, якорь спасения. Если Бог был в состоянии создать тело ранее не бывшее, то тем более Он может воскресить его. Тертуллиан отрицает аллегорическое понимание воскресения мертвых, учит о реальном воскресении преображенного тела, тождественного изначально созданному. Поврежденное или изувеченное, оно вос-

креснет в состоянии целом и неповрежденном. Природа с ее круговоротом увядания и возрождения жизни является образом (figurat) будущего телесного воскресения людей.

23. Ad Scapulam (К Скапуле; 213 г.).

Обращенное к римскому проконсулу Африки, сочинение предостерегает его от гнева Божьего, постигшего гонителей христианства.

24. Adversus Gnosticos Scorpiace (Противоядие против гностиков).

Автор опровергает возражения сектантов-гностиков против христианского мученичества.

25. Adversus Praxeam (Против Праксея; 213—218 гг.).

Сочинение направлено против монархианства Праксея и содержит изложение христианского учения о Святой Троице (лат. термин «Trinitas» — «Троица» впервые засвидетельствован у Тертуллиана). Возражая Праксею, Тертуллиан доказывает, что в лице Христа воплотился не Бог Отец, пребывающий невидимым, а Слово Божие — орудие откровения и спасения. Идею единства лиц Святой Троицы Тертуллиан выражает словами: «в Троице нужно различать одну субстанцию и число трех Лиц». Различие не есть различие в себе субстанции, но Лиц в этой субстанции.

26. Liber de monogamia (О единобрачии; после 217—218 гг.).

27. De Pallio (О плаще).

Переменив римскую тогу на плащ, одежду философа, автор подчеркивает, что плащ — исконная часть древнекарфагенского костюма; это удобное и простое одеяние предпочтительнее других: «плащ не беспокоится о симметрии складок, он держится легко и приводит сам себя в требуемый вид».

28. Ad uxorem libri duo (Две книги к жене).

Автор ревностно защищает целость и неразрывность христианского брака, резко и не без ригоризма осуждая мотивы, по которым вдовы выходят замуж вторично. Своей жене он завещает после его смерти соблюдать монашеский образ жизни: «Я не позволяю себе увлечься чувством самолюбия или ревности; мне нет в этом никакой выгоды после моей смерти. Воскресение тел преобразует нашу природу, и единение супругов в той жизни будет вполне духовным. Единственной моей целью является нравственная польза, которую может извлечь из этого воздержания та, которая была подругой моей в здешней жизни».

29. De jejuniis (О посте; после 217—218 гг.).

Тертуллиан требует более продолжительных и строгих постов, чем принято Церковью; в частности, он защищает сухоядение, полное воздержание от мяса и вина, настаивает на обязательном воздержании от пищи в среду и пятницу до захода солнца.

30. De pudicitia (О стыдливости; ок. 222—223 гг.).

Сочинение отражает увлечение Тертуллиана монтанизмом, в нем изложено иное, более строгое, чем принято Церковью, учение о покаянии.

31. De Virginibus velandis (О покрытии головы у девушек).

Автор считает, что изречение св. апостола Павла, предписывающее лицам женского пола покрывать голову в собрании верующих (1 Кор. 11, 5), относится не только к замужним женщинам, но и к девушкам (в то время как в Карфагенской Церкви придерживались более снисходительной практики). Покрывало для девушки как шлем, которым она защищает свою девственность, возвышаясь над своим полом: «все дурные мысли разобьются об эту строгость».

II. Основные издания творений Тертуллиана

1. Tertullianus. Opera... Basel, 1521.
2. Tertullianus. Opera... Antwerpen, 1579.
3. Tertullianus Carthaginensis... Opera. Coloniae, 1617.
4. Tertullianus. Opera... Paris, 1624.
5. Tertullianus. Opera... Veneta, 1701.
6. Квинта Септимия Флорента Тертуллиана Защищение христиан против язычников. Переведено с латинского в городе Коломне Афанасием [Ивановым], бывшим епископом Коломенским и Тульским и ордена св. Анны I класса кавалером, что ныне архиепископ Новороссийский и Днепровский. М., 1802.
7. Тертуллиан. Послание к Скапуле (Ad Scapulam).— «Христианское чтение», СПб., 1832.
8. Tertullianus. Opera.— Bibliotheca Patrum Eccles. latinae selecta, t. IV—VII Lipsiae, 1839—1841.

9. Tertulliani Quinti Septimi Florentis opera.— Patrologiae cursus completus. Ed. J.-P. Migne. Series latina. Paris, t. I—II, 1844.

10. Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце II и в начале III века. Пер. Е. Карнеева. Ч. 1—4. СПб., 1847—1850.

11. Tertulliani opera, quae supersunt omnia. Lipsiae, 1851—1854.

12. Тертуллиан. Апологетика. Главы 35—46.— В книге: Стасюлевич Н. История средних веков. СПб., 1863, ч. 1.

13. Тертуллиан. Апологетик. [Пер. Н. Щеглова].— «Труды Киевской Духовной Академии», 1887, №№ 8, 9, 11, 12; 1888, №№ 2 и 3.

14. Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera omnia.— Patrologiae cursus completus. Ed. J.-P. Migne. Series latina. Paris, 1879, t. I—II.

15. Tertulliani opera ex recensione A. Reifferscheid et G. Wissowa. Vindobonae, Pragae, Lipsiae. 1890.

16. Тертуллиан. Апологетика. Пер. К. М. Мазурина.— В кн.: К. М. Мазурин. Тертуллиан и его творения. М., 1893, с. 1—96.

17. Творения Квинта Септимия Флорента Тертуллиана. Перевод Николая Щеглова. Ч. I, Киев, 1910; ч. II, Киев, 1912; ч. III, Киев, 1915 (в серии: «Библиотека Творений Святых Отцов и Учителей Церкви Западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии»).

18. Tertullianus opera.— Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum editum consilio et impensis Academiae literarum Caesareae Vindobonensis. Vol. 19, 47, 69, 76, Wien, 1890—1957.

19. Tertullianus opera.— "Bibliothek der Kirchenväter", t. 7, 24. Kempten, 1912—1915.

20. Tertullianus Opera.— Corpus Christianorum, series latina, v. 1—2, Turnhout, 1953—1954.

III. Литература о Тертуллиане

1. *Евсевий Памфил,* епископ Кесарийский (IV в.). Церковная история (Historia Ecclesiastica); кн. II, гл. 2.— СПб., 1848, изд. Санкт-Петербургской Духовной Академии; «Богословские труды», сб. 23, М., 1982, с. 137—138 (новый перевод).

2. Блаженный *Иероним Стридонский* († ок. 420). О знаменитых мужах (De viris illustribus), гл. 53.— «Творения», т. 1—15. Киев, 1893—1915.

3. *Никифор Каллист.* Historia Ecclesiastica. Lib. IV, cap. 12 и 34.

4. Jac. *Pamelius.* Tertulliani vita. Antwerpen, 1579.

5. *Semler.* Dissertationum in Tertullianum. Halae, 1770.

6. *Coenen.* De Tertulliano. Utrecht, 1825.

7. *Neander.* Antignosticus — Geist d. Tertullians. Berlin, 1825. (2 Auslage. Berlin, 1849).

8. Geschichte der Römischen Literatur. Carlsruhe, 1837, S. 15.

9. Тертуллиан и его сочинения. СПб., 1842. [Автор не указан].

10. *Kaye.* Ecclesiastical History of the second and third Centuries, illustrated from the writings of Tertullian. London, 1845.

11. *Савельев-Ростиславич Н. В.* Тертуллиан и его век.— «Санкт-Петербургские ведомости», 1848, № 40—41, с. 1—19; № 150—153, с. 1—37. [Имеется отдельный оттиск].

12. *Hesselberg K.* Tertullians Leben und Schriften. Dorpat. 1848.

13. *Engelgardt.* Tertullians schriftsteller. Character.— "Histor.-theolog. Zeitschrift" 1852.

14. *Ulgorn.* Fundamenta chronologiae Tertulliani. Götting. 1852.

15. *Beringer.* Die Kirche Christi in Biographien. Zürich. 1842.

16. *Grotemeier.* Über Tertullians Leben und Schriften. Bd. I—II. Kempten. 1863, 1865.

17. *Скворцов К. И.* Трактат Тертуллиана о Молитве Господней и трактат о зрелищах.— «Труды Киевской Духовной Академии», 1865.

18. *Скворцов К. И.* Философия Тертуллиана. «Труды Киевской Духовной Академии», 1866, т. 2, с. 33—76.

19. *Варежанин В. К.* Нравственное учение Тертуллиана.— «Труды Киевской Духовной Академии», 1866, т. 2, с. 261—284.

20. *Скворцов К. И.* Философия отцев и учителей Церкви. Период апологетов. Киев, 1868, с. 135—183.

21. *Schmidt J.* De latinitate Tertullianea. Erlangen. 1870.

22. *Rolusch H.* Das neue Testament Tertullian's der letzten möglicht vollstandig reconstruirt. Leipzig, 1871.
23. *Boehringer.* Tertullianus. Stuttgart, 2. Auflage, 1873.
24. *Щеглов Н. Н.* Тертуллиан и его две книги Ad nationes. Киев, 1876.
25. *Hauschild G. R.* Die Wortbildung bei Tertullian. Theil 1, Leipzig, 1876; Theil 2. Frankfurt am Mein, 1881.
26. Протоиерей *А. М. Иванцов-Платонов.* Ереси и расколы первых трех веков христианства. Ч. 1. М., 1877, с. 233—249.
27. *Щеглов Н. Н.* Апологетик Тертуллиана.— «Труды Киевской Духовной Академии», 1887, № 8, с. 510—539; № 9, с. 3—52.
28. *Condamin J. P.* De Tertulliano christianae linguae artifice. Lyon, 1877.
29. *Hauck A.* Tertullian's Leben und Schriften. Erlangen, 1877.
30. *Попов К. Т.* Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала его богословия. Киев, 1880.
31. Lehrbuch der Patrologie und Patristik. Bd. I. Mainz, 1881, S. 266.
32. *Филарет* (Гумилевский), архиепископ Черниговский и Нежинский. Историческое учение об отцах Церкви. 2-е изд., СПб., 1882, т. I, с. 150—168 (1-е изд.: СПб., 1859).
33. *Балановский А.* Тертуллиан, защитник христианства.— «Православное Обозрение», 1884, август.
34. *Плотников В.* История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности. Период первый. От начала христианства до Константина Великого. Казань, 1885.
35. *Hauck.* Tertullian als Mensch und Bürger.— "Sybel historische Zeitschrift", 1885, N 54.
36. Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. Bd. XV. Leipzig. 1885, S. 343.
37. Dictionary of Christian Biography Literature. Vol. IV. London, 1887, p. 818
38. *Щеглов Н. Н.* Апологетик Тертуллиана. Киев, 1888.
39. *Штернов Н.* Тертуллиан, пресвитер карфагенский. Курск, 1889.
40. *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I. Freiburg, 1890, S. 434.
41. *Noeldechen E.* Tertullian. Gotha, 1890.
42. Karl Johannes *Neumann.* Der Römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian. Leipzig, 1890. Bd. 1.
43. *Teuffel W. S.* Geschichte der Römischen Literatur. 5. Auflage. Leipzig. 1890. S. 939.
44. *Фаррар Ф. В.* Жизнь и труды свв. отцов и учителей Церкви. Пер. с англ. Лопухина. СПб., 1891, с. 88—143.
45. *Мазурин К. М.* Тертуллиан и его творения. М., 1892.
46. *Реверсов И.* Очерк западной апологетической литературы II и III вв. Казань, 1892.
47. *Попов И. В.* Тертуллиан. Опыт литературной характеристики. Сергиев Посад, 1893.
48. *Спасский А. А.* Эллинизм и христианство. Сергиев Посад, 1913.
49. *Labriolle P.* La crise Montaniste. Paris, 1913.
50. *Попов И. В.* Конспект лекций по патрологии. Сергиев Посад, 1916, с. 69—81.
51. *Преображенский П. Ф.* Тертуллиан и Рим. М., 1926.
52. *Lorts J.* Tertullian als Apologet. Bd. I—II. Münster, 1927—1928.
53. *Brandt T.* Tertullians Ethik. Gütersloh. 1929.
54. *Köhne J.* Die Schrift Tertullians "Über die Schauspiele" in kultur- und religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Breslau. 1929.
55. *Bayard L.* Tertullien et saint Cyprien. P., 1930.
56. *Rolffs E.* Tertullian, der Vater des abendländischen Christentums. Berlin, 1930.
57. *Shortt C. de L.* The Influence of Philosophy on the Mind of Tertullian. L., 1933.
58. *Diller H.* In Sachen Tertullian und Minucius Felix.— "Philologus", 1935, Bd. 90, S. 98—114, 216—239.
59. *Seyr F.* Die Seelen- und Erkenntnislehre Tertullians und die Stoa. Wien, 1937.
60. *Klein J.* Tertullian. Christliches Bewusstsein und sittliche Forderung. Düsseldorf, 1940.
61. *Axelson B.* Das Prioritätsproblem Tertullian — Minucius Felix. Lund, 1941.
62. *Ранович А.* Очерки истории раннехристианской Церкви. М., 1941.
63. *Покровский М. М.* История римской литературы. М.— Л., 1942.
64. История римской литературы. Под ред. С. И. Соболевского. М., 1946—1960, тт. 1—3

Святые мученики виленские — Антоний, Иоанн и Евстафий

Икона из виленского Свято-Духова монастыря

К статье проф. Д. П. Огицкого «К истории виленских мучеников», *сс. 226—246*

Святые гимнографы Православной Церкви — преподобные Иоанн Дамаскин, Андрей Критский и Косма Маиумский

К статье монахини Игнатии «Гимнографическое творчество преподобного Андрея Критского», *сс. 260—275*

Новгород Великий

Рисунок XIV века

К статье В. А. Никитина «Слава и щит Руси», *сс. 276—329*

Собор во Имя Святой Софии, Премудрости Божией, в Новгороде

К статье В. А. Никитина «Слава и щит Руси», *сс. 276—320*

65. *Sajdak J.* K. S. F. Tertullian. Czasy, życie, dzieta. Poznan, 1949.
66. *Nisters B.* Tertullian. Seine Personlichkeit und sein Schicksal. Münster, 1950.
67. *Bunnep P. Ю.* Рим и раннее христианство. М., 1954.
68. *Norden E.* Die römische Literatur. Leipzig, 1954, S. 197—198.
69. *Galloni Cerretti G.* Tertulliano. Modena, 1957.
70. *Otto S.* "Natura" und "dispositio". Untersuchungen zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullianus. München, 1960.
71. *Suerbaum W.* Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff... Münster, 1961. S. 107—187.
72. *Armstrong G. T.* Die Genesis in der Alten Kirche. Die drei Kirchenväter (Justin, Irenaeus und Tertullian). Tübingen, 1962.
73. *Braun R.* "Deus christianorum". Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. P.. 1962.
74. *Преображенский П. Ф.* В мире античных идей и образов. М., 1965.
75. *Becker C.* Der "Octavius" des Minucius Felix: Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik. München, 1967. S. 94—97.
76. *Vecchiotti* Icilio. La filosofia di Tertulliano. Urbino, 1970.
77. *Аверинцев С. С.* Тертуллиан К. С. Ф.— «Философская энциклопедия», т. 5, М., 1970, с. 225—226.
78. *Barnes T. D.* Tertullian. A historical and literary study. Oxford, 1971.
79. *Sider R. D.* Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian. Oxford, 1971.
80. *Pezzella S.* Cristianesimo e paganesimo romano. Tertulliano e Minucio Felice. Bari. 1972.
81. *Timothy H.* The early Christian Apologists and Greek Philosophy. Assen, 1973.
82. *Winkelmann* Friedhelm. Tertullianus S. F.— Lexikon der Antike. Leipzig, 1977, S. 561—562.
83. *Haendler G.* Von Tertullian bis zu Ambrosius. Berlin, 1978.
84. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979, с. 110—127 и др.
85. *Свенцицкая И. С.* Тайные писания первых христиан. М., 1980, с. 140—141.
86. *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности. I—III века. М., 1981, с. 190—194, 211—216, 227—233 и др.
87. *Jean Danielou.* Les origines du christianisme latin. Paris. 1978, p. 127—217, 279—323.
88. *Аверинцев С. С.* Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс, христианский богослов и писатель.— «Философский энциклопедический словарь», М., 1983, с. 681—682.

Составил В. А. Никитин

Профессор Д. П. ОГИЦКИЙ

К ИСТОРИИ ВИЛЕНСКИХ МУЧЕНИКОВ

В 1927 году в польском католическом журнале «Źródła mocy» («Источники силы») была опубликована статья «Легенда о трех виленских мучениках», принадлежащая перу тогдашнего председателя правления «Общества друзей наук в Вильне» Владислава Загорского[1]. В статье этой факт мученичества при Ольгерде (в 1347 году) трех его придворных, принявших христианство,— Антония, Иоанна и Евстафия, почитаемых в Православной Церкви святых, отвергался как вымышленный. Загорский свою точку зрения аргументировал тем, что о мученичестве этих святых не упоминают «наши», т. е. польские, историки — Длугош, Стрыйковский и Хроника Быховца. По утверждению Загорского, легенду о мучениках создали (stworzyli legendę) в XVI веке униатские писатели: Кульчинский (Menologium bazylijańskie), Пушаковский (Kalendarz polityczny), Дубович (Hierarchia), Коялович (Miscellanea), а потом подхватили другие. В скобках заметим, что никто из перечисленных Загорским писателей не относится к XVI веку, кроме того, не все они униаты. Иезуит Коялович и униат Дубович — писатели XVII века; базилианин Кульчинский и издатель упомянутого «Политического календаря» иезуит Пошаковский (а не Пушаковский) жили в первой половине XVIII века.

Вслед за Загорским польско-католический историк Казимеж Ходыницкий в том же году в журнале «Ateneum Wileńskie» (IV, 13, с. 416—451) опубликовал большую статью «Происхождение и развитие легенды о трех виленских мучениках»[2]. Будучи не вполне согласным с трактовкой В. Загорского, К. Ходыницкий согласен с ним в главном — в отрицании самого факта мученичества. Сущность же расхождения у этих двух историков в следующем. Загорский утверждает, что «легенда» о виленских мучениках возникла в XVI веке на территории Речи Посполитой и что творцами ее были униаты. Согласно Ходыницкому, «легенда» создана была в Москве, и творцами ее, следовательно, были православные. Ходыницкий тоже говорит о позднем возникновении «легенды», но, будучи несколько более осведомленным в исторических материалах, чем Загорский, понимает, что отодвигать происхождение «легенды» на очень позднее время, как это делает Загорский, нельзя, и склоняется к тому, чтобы отнести его к концу XV века (с. 442).

Если в настоящей статье мы сможем выявить более ранние исторические свидетельства о мучениках, чем те, коими располагал Ходыницкий, у нас отпадет необходимость заниматься отдельно утверждениями Загорского.

Что же говорит и на что ссылается Ходыницкий?

По утверждению Ходыницкого, легенда о виленских мучениках создалась в Москве, служила интересам Москвы и впервые была зафиксирована в тенденциозных московских источниках, враждебных католицизму, Литве и Польше (с. 424, 427). Такими источниками Ходыницкий считает летописи Ермолинскую, Софийскую (очевидно, Софийскую Первую) и Воскресенскую. Самым ранним он считает известие о мучениках, записанное в Ермолинской летописи. При этом Ходыницкий относит эту самую раннюю, по его мнению, запись то ко второй половине XV века (с. 420—421), то к XVI веку (с. 427), то «к началу XVI или концу XV века» (с. 421).

Как бы то ни было, известие это Ходыницкий считает слишком поздним для того, чтобы принимать его за достоверное. Этот главный аргумент Ходыницкого едва ли можно было бы признать обладающим силой бесспорного, в желательном для Ходыницкого смысле, доказательства, даже если бы оказалось, что, действительно, никаких более ранних свидетельств о литовских мучениках, как то со всей решительностью утверждает Ходыницкий (с. 442), нет и что в этом смысле ермолинское известие обладает абсолютным приоритетом. Из дальнейшего мы увидим, что таким приоритетом ермолинское известие и не обладает вовсе, поскольку имеются о литовских мучениках значительно более ранние неоспоримые исторические свидетельства. Между тем, Ходыницкий так развивает свою мысль: «Имел место случай, не отмеченный ни в одном современном местном источнике, не зафиксировали его также современные хроники тех земель, с которыми Литва имела непосредственное соприкосновение, и только спустя полтора столетия находим известие об этом в источниках Москвы. Это нечто совершенно непонятное. Остается еще одно ultimum refugio (sic!) защитников всякого рода фикций — пропавший источник» (с. 423—424), но и эта гипотеза, при отсутствии каких бы то ни было подтверждений в устной традиции и других записях, кроме московских, по мнению Ходыницкого, отпадает (с. 423—424). Ходыницкий склоняется к выводу, что в данном случае «мы имеем дело не с фактами, а с литературной фикцией, с плодом фантазии летописца» (с. 424).

Остановимся сперва на летописных свидетельствах, *известных* Ходыницкому, и, прежде всего, на упомянутой выше Ермолинской летописи.

«Ермолинской» летопись названа по имени московского зодчего XV века Василия Ермолина, для которого в 1472 году был изготовлен этот список с летописи ростовской редакции. Список был дополнен сведениями о деятельности самого Ермолина. До нас он дошел в копии, по-видимому, очень точной, сделанной в последнем двадцатилетии того же XV века. Писец Ермолинской летописи счел нужным дополнить свою работу несколькими сообщениями о современных ему событиях, т. е. о событиях, имевших место после 1472 года, и довел эти записи до 1481 года. Это говорит о том, что имеющийся в нашем распоряжении список (со списка 1472 года) сделан был когда-то вскоре после 1481 года. Нет никакого основания относить Ермолинскую летопись к XVI веку, как это пытается делать Ходыницкий.

В Ермолинской летописи под 1347 годом записано:

«Того же лѣта убьен бысть от Олгерда Круглець, нареченны Еустафей, за православную вѣру и положен у Николы в Вилне с сродники своими Антонием, Иваном, иже такоже пострадаша за вѣру»[3].

Аналогичное известие о мучениках имеется в значительной части других сохранившихся русских летописных списков XV—XVI веков, захватывающих события XIV века, а именно — в различных списках летописи Воскресенской, в различных списках летописи Софийской I, в списках: Львовском, Уваровском, Типографском, Воронцовском, в летописи, которую цитирует Н. М. Карамзин[4], в Степенной книге и др.

Среди этих списков, содержащих известие о виленских мучениках, на первое место по древности выдвигаются три списка трех различных летописных сводов: 1) упомянутый выше Ермолинский список ростовского свода, 2) обнаруженный в 1928 году Уваровский список московского свода конца XV века (ПСРЛ, 25 т.) и 3) список Оболенского, представляющий первую редакцию летописи Софийской I, т. е. свода московско-новгородского происхождения. Древнейшим из этих сводов, по-видимому, следует считать тот, который отражен в списке Оболенского, т. е. Софийскую I. Ходыницкий ошибается, когда говорит, что Шахматов относит составление Софийской I к 1488 году. В действительности академик А. А. Шахматов определяет время составления первой редакции Софийской I годами 1448—1462. «Первая редакция,— говорит он,— составлена во всяком случае раньше 1462 года»[5].

Первая, или старшая, редакция Софийской I представлена списками Оболенского и Карамзиновским (оба конца XV века; список Оболенского сделан не позже 1481 года). Списки Царского, Толстовский, Воронцовский представляют младшую редакцию Софийской I. Во всех этих списках, одной и другой редакции, известие о виленских мучениках имеется и формулировка его идентична. Но старшая редакция Софийской I, по словам М. Д. Приселкова[6], не является протографом для младшей редакции. Каждая из этих двух редакций восходит к своему собственному протографу, который в свою очередь восходит к какому-то объединяющему эти два промежуточных протографа первоисточнику. Этот последний, можно думать, содержал оригинал того текста известия о мучениках, который повторяется без существенных изменений в целом ряде дальнейших летописных списков, причем не одной только софийской группы.

Список Оболенского, древнейший из списков этой группы, еще не опубликован в той его части, где это известие имеется. Но, судя по ссылкам на него в подстрочных примечаниях к 5-му тому «Полного собрания русских летописей», и в этом списке дается стереотипный текст известия о мучениках, мало чем отличающийся от текстов других летописей[7].

Неизвестно, что́ Ходыницкий имеет в виду, когда говорит о молчании более ранних летописей. Что это за более ранние? Сам Ходыницкий не называет ни одной из них. Нам, правда, известно о летописных сводах, составлявшихся и в XV, и в XVI веках. Но ни один из них, как указывает М. Д. Приселков, не дошел до нас в подлинном виде[8]. Один из таких сводов, известный под названием «Полихрон», составленный при митрополите Фотии (1410—1431), послужил источником для других, тоже не сохранившихся, сводов, списки с которых представлены рукописями Ермолинской и Уваровской[9]. Не располагая текстом «Полихрона» митрополита Фотия, мы, конечно, не можем ручаться за то, что уже «Полихрон» Фотия включал известие о трех наших мучениках. Но изображение этих святых, вышитое на саккосе того же митрополита

(о чем речь ниже), говорит о полной возможности этого и, что самое главное, является убедительным доказательством того, что Москва хорошо знала о их подвиге задолго до появления Ермолинской летописи.

Свою точку зрения Ходыницкий пытается, как мы видели, обосновать также ссылкой на отсутствие сведений о мучениках «в современных хрониках тех земель, с которыми Литва имела непосредственное соприкосновение». Наиболее тесное, непосредственное соприкосновение Литва имела (после присоединения к ней в XIII веке Черной Руси) с княжествами Полоцким и Минским. При Ольгерде территория этих княжеств входила уже в состав Литовского государства. Но ни полоцких, ни минских летописей не сохранилось никаких — ни современных Ольгерду, ни позднейших, что́ историками рассматривается как большая потеря для историографии Литвы [10].

Ходыницкий ссылается также на молчание о мучениках современных им, иначе говоря, современных событиям середины XIV века, летописей новгородских и псковских. И опять возникает вопрос: какие, конкретно, летописи и летописные списки он имеет в виду? Прямого ответа на этот вопрос он не дает. Между тем, существует лишь один-единственный новгородский список XIV века. Это — Синодальный список так называемой Первой Новгородской летописи старшего извода, представляющий Новгородский летописный свод, доведенный до 1333 года (мученики скончались в 1347 году) и содержащий несколько позднейших, сделанных другими почерками, приписок к нему, касающихся сугубо местных новгородских дел за годы 1337, 1345 и 1352. Ни в этих позднейших приписках, ни в основном летописном тексте этого единственного новгородского списка XIV века нет даже упоминания об Ольгерде и о литовских делах. Странно, что Ходыницкий счел возможным в своей статье о мучениках сослаться на молчание о них «современных» новгородских летописей, т. е. новгородских летописей XIV века.

О «современных» псковских летописях, на которые тоже ссылается Ходыницкий, можно сказать приблизительно то же, что и о новгородских. Древнейший (не дошедший до нас) псковский свод-протограф, с которого делались сохранившиеся псковские летописные списки, был составлен в начале 60-х годов XV века [11], т. е. спустя более, чем сто лет после мученической кончины трех христиан-литовцев. Таким образом, о современных им псковских летописях мы, по сути дела, ничего не можем сказать.

Древнейшие летописи, писанные на территории Литвы (списки: Супрасльский, Уваровский-Слуцкий и другие), восходят своими истоками к XV веку, к последним годам княжения Витовта (умер в 1430 году). По своему содержанию это — общерусские летописи, восполненные краткой историей князей литовских после Гедимина. Основное внимание в них уделено Витовту. Автор протографа этих летописей не был современником Ольгерда; о княжении последнего он писал обзорно, отмечая главным образом военные успехи князя. Записи тут не велись по годам, как в других летописях, и выглядят они слишком краткими и слишком односторонними, чтобы в них можно было ожидать упоминания о трех мучениках при Ольгерде. В зависимости от этих летописей находится и Хроника Быховца (конец XVI в.). Она также не содержит известия о виленских мучениках. Упоминание о них мы

находим лишь на полях так называемой «Кройники Литовской и Жмойтской» (XVII или конец XVI века), представленной довольно поздними списками — Тобольским и Ленинградским, XVIII века: «Того року Олгерд в Вилни помучил трох: Иоанна, Евстафия, Антония за вѣру святую и за Христа и положени суть в Вильню» — так в обоих списках[12]. Не исключено, что более ранние литовско-русские летописи, принадлежащие перу литовских патриотов, сознательно избегают всего того, что могло бы лечь тенью на облик восхваляемых ими литовских князей. Эту черту литовско-русских летописей отмечает советский историк Литвы В. Т. Пашуто. Что касается Хроники Быховца, то ее В. Т. Пашуто считает в еще большей степени проникнутой идеями литовского национализма. Отсюда в произведениях такого рода стремление обходить известия, неприемлемые для литовского правительства[13]. Но, как мы увидим из дальнейшего, это вовсе не значит, что христианская Литва не знала о своих мучениях и не чтила их память.

Рассмотрим теперь отношение К. Ходыницкого к самому существу летописного известия о мучениках. Католический полемист не говорит, что факт мученичества за Христа при Ольгерде в первые годы его княжения неправдоподобен сам по себе в историческом плане. Указанный в летописном известии год события (1347) Ходыницкий признает даже «вполне вероятным» (jeśli chodzi o rok, to należy zaznaczyć, że jest on zupełnie wiarygodny). Однако маловероятными и подрывающими доверие к этому летописному известию он считает другие приводимые в нем данные, а именно: 1) упоминание о церкви Святителя Николая в Вильне и 2) непонятное имя «Круглец», присвоенное в летописи одному из мучеников (с. 422). Относительно второго замечания можно сказать лишь то, что отнюдь не все непонятное для нас в исторических документах должно служить дискредитации содержащихся в нем данных. Упомянутый выше коллега Ходыницкого по перу Владислав Загорский утверждает, что «Круглец» — это не имя собственное, а наименование придворной должности[14]. Что касается церкви Святителя Николая, то самому Ходыницкому известен документ, выданный великим князем литовским Казимиром Ягайловичем Олехне Судимонтовичу, в котором упоминается площадь «у Вильни перед рускою церковью перед святым Миколою». Если церковь эта существовала при Казимире, внуке Ольгерда, казалось бы, нет повода ставить под большое сомнение возможность ее существования при Ольгерде, как это делает Ходыницкий. Сейчас, когда в Вильнюсе были произведены археологические раскопки на стыке улиц Латако и Горького, археологи и историки изучают вопрос, не здесь ли находилась церковь Святителя Николая, имея в виду документы, подтверждающие существование этой церкви в Вильнюсе уже в 1345 году[15]. Историками не исключается возможность существования церкви Святителя Николая в этом городе и в более раннее время, еще до Ольгерда[16].

Этой, якобы не существовавшей при Ольгерде, церкви Святителя Николая Ходыницкий отводит совершенно особое место в рассуждениях относительно возможного источника «легенды» о виленских мучениках. Допуская возможность какой-то связи «между версией о мученичестве трех мучеников и легендой о св. Николае», Ходыницкий ссылается на историка Вильны проф. М. Лимановского, который якобы «указывал на то, что факт погребения мучеников в церкви Святителя

Николая мог доставить сюжет для создания версии о трех мучениках». В Житии Святителя Николая, по мнению Ходыницкого, можно обнаружить отдельные аналогии, отвечающие этому предположению. «Прежде всего, что касается цифры три,— пишет Ходыницкий,— она выступает в известном рассказе о трех девицах, которых св. Николай спас от разврата, и в легенде об освобождении св. Николаем трех юношей, невинно осужденных на смерть... Следует еще заметить,— продолжает Ходыницкий,— что в легенде о св. Николае встречается имя Евстафий, которое носит правитель, осудивший этих юношей на смерть. Возможно, отсюда было заимствовано это имя (в легенду о виленских мучениках.— *Д. О.*)... Если бы это предположение оказалось правильным,— говорит Ходыницкий,— мы бы имели любопытный пример того, как из версии о погребении (кого? — *Д. О.*) в церкви св. Николая возникла другая версия — о мученичестве трех мучеников» (с. 426, примеч. 3).

Не станем заниматься анализом этого удивительного предположения уже хотя бы по одному тому, что сам Ходыницкий признаёт, что оно покоится на «хрупких» основаниях.

Перейдем к утверждению Ходыницкого относительно московского происхождения легенды и культа мучеников и относительно определенной тенденциозной направленности всей этой, якобы преследовавшей какие-то политические цели, акции Москвы.

Если сказание о литовских мучениках — измышление, преследовавшее враждебные Литве и Польше цели (как то утверждает Ходыницкий), надо было ожидать в Литве и Польше, по крайней мере со стороны католиков, самого отрицательного к нему отношения и самого решительного разоблачения его несостоятельности. Между тем, в действительности, мы видим нечто прямо противоположное этому. Сказание о мучениках принимается и распространяется здесь, в Литве, с полным доверием к нему со стороны не только православных, но и католиков. Память о мучениках окружается здесь всеобщим христианским почитанием. Сам Ходыницкий с нескрываемым недовольством отмечает в своей статье, что «легенда» о них на Литовской Руси была «podsycana» (подогревалась, подкармливалась) католиками и униатами (с. 443). Владислав Загорский, как было сказано выше, видит в униатах Литвы даже создателей «легенды». Именно отсюда, из Литвы, сказание о мучениках, скрепленное подписью и печатью виленского суффрагана Георгия Тышкевича, поступает на Запад к болландистам, которые публикуют в 1675 году их житие, на страницах своего монументального издания «Acta sanctorum», во втором, апрельском, томе, со ссылкой в заголовке на неизвестные нам рукописи ливонские (ex MSS livonics et rutenicis) [17]. У иезуита А. Кояловича, доктора богословия Виленского университета (XVII век), виленские мученики — sancti Ioannes, Antonius, Eustachivus, martyres — отнесены к числу «покровителей великого княжества Литовского от греческого обряда» (patroni proprii magni ducatus Litvaniae... ex ritu Graeco) [18]. Могло ли бы все это иметь место, если бы дело обстояло так, как это изображает Ходыницкий, т. е. если бы прославление виленских мучеников служило антилитовским и антипольским политическим целям?

Ничего не говорит в пользу Ходыницкого ни содержание, ни самый тон комментируемого им летописного известия. О мученичестве трех

литовцев русские летописи говорят в скупых словах, в коих никак нельзя усмотреть какой-либо, направленной против западных соседей Руси, тенденции.

Отрицая наличие каких бы то ни было известий о мучениках вплоть до конца XV или начала XVI века, Ходыницкий, понятно, не может допустить возможности и какого бы то ни было их почитания раньше этого времени. В частности, он отвергает сообщение Густинской летописи о том, что почитание их происходило уже при московском митрополите Алексии (1354—1378), в чем с Густинской летописью согласны митрополит Сильвестр Косов («Patericon», 1635 г.) и униатский архимандрит Ян Дубович («Hierarchia...», 1644 г.). Ходыницкий не допускает мысли, чтобы митрополит Алексий, преданный Москве и враждебный Ольгерду, мог быть инициатором причисления литовцев к лику святых. По мнению Ходыницкого, этого не могло быть и в период добрых отношений этого «киевского патриарха» (sic!) с Ольгердом, так как канонизация мучеников дискредитировала бы литовского князя. Не упоминают о канонизации мучеников и те «московские источники XVI века, которые первые упомянули об этом мученичестве... Не остается, таким образом, ничего иного,— продолжает Ходыницкий,— как признать, что впервые причислили мучеников к лику святых на соборе в Москве в 1547 году, вместе с 12 другими святыми Русской Церкви. Имеем на это неопровержимые доказательства» (с. 429). Делается ссылка на В. Ключевского и Е. Голубинского.

Надо заметить, что в документах, исходящих от Московского Собора 1547 года, его «указах», вовсе и нет упоминания о трех виленских мучениках. Их имена содержатся в перечне святых, возникшем, как думают, несколько позже, в результате объединения решений Собора 1547 года о русских святых с решениями Собора 1549 года о том же[19].

Если бы первое причисление виленских мучеников к лику святых действительно состоялось в Москве в 1547 году, т. е. только в середине XVI века, то это значило бы, что и почитание их как святых началось лишь с середины XVI века. К этому и клонит Ходыницкий. Между тем, неопровержимые факты говорят иное.

Память виленских мучеников отмечена в ряде наших богослужебных книг, писанных значительно ранее Московских Соборов 1547—1549 гг.

Пред нами несколько прологов из рукописного отдела Литовской Академии наук.

Рукопись XV века № 102, представляющая собой сборник житий русских святых, расположенных в календарном порядке, с приложением служб некоторым из них (в конце сборника). После сентябрьских житий (л. 55 об.) помещено тут (без указания даты памяти) «Мучение святых новоявленных мученик родом Литвы Иоанна, Антония, Евстафиа», то есть их Житие; оно начинается словами: «Сии бяху от места литовьскаго, огню и тии служаще подобно и с другым племенем своим». Датировке рукописи может служить имеющееся на ее страницах (л. 48 об.) пожелание многих лет «государю нашему митрополиту Феодосию владимерьскому и московскому и всея Руси». Известно, что Феодосий был митрополитом с 1461 по 1465 г. Рукопись находилась некогда в библиотеке православной Литовской духовной семинарии в Вильне, еще раньше принадлежала Жировицкому монастырю. А Преосвященный Макарий, историк нашей Церкви, думает, что она из числа

тех книг, которые в 1497 г. были присланы в Литву великой княгине Елене ее отцом Иваном Васильевичем[20].

Рукопись № 98, начала XVI века, из Супрасльского монастыря, пролог. Под 14 апреля (а не 14 февраля, как ошибочно указано в *Описании* Ф. Добрянского) читаем: «В тъже день память святых новоявленных мученик Антониа, Иоанна, Еустафиа». Житие начинается теми же словами, что и в предыдущей рукописи, но тут оно предваряется синаксарными «стихами»:

«Иже умерших три другы Литвы родом
Ныне мысленныа умръщвяють тристаты».

Рукопись № 95, тоже из Супрасльского монастыря. Пролог, охватывающий месяцы сентябрь — февраль. На последнем, 624 листе обстоятельно и точно указаны все хронологические и другие координаты книги, из коих явствуют ее «новьгородское» происхождение (окрестности Новогрудка) и дата написания — 1512 год. Имеется любопытное указание и о дате переплета: «Переплетена бысть сия книга рукою иерея Пръфириа, иже в Любчи, ЗК (7020-й, т. е. 1512 год), августа К (20)». Здесь Житие виленских мучеников помещено под 14 января. Начало его то же, что и выше, но «стихов» нет.

М. Н. Сперанским были опубликованы в 1909 году сведения о прологе XV века сербского происхождения, также содержащем Житие виленских мучеников[21]. Хранится эта рукопись в Белградской народной библиотеке под № 356. Там то же начало и почти те же стихи. А датируется в нем память святых, по словам М. Сперанского, 16 декабря.

Имеются и другие убедительные доказательства того, что виленские мученики были известны в Церкви, как святые, задолго до Московских Соборов 1547—1549 годов и задолго до того, как появились списки, содержащие первые известные нам летописные известия о них.

Немалый интерес представляют для нас упоминания литовских святых в надписях, выгравированных на нескольких, хранящихся ныне в музейных собраниях, драгоценных предметах, содержащих частицы их мощей Сохранились два таких серебряных позолоченных ковчежца и один золотой крест.

Один из ковчежцев с надписью 1414 года был случайно обнаружен до первой мировой войны в церкви села Млёва в районе Вышнего Волочка[22]. В настоящее время хранится в Оружейной палате в Кремле под № 13366. Размеры ковчежца 6,5×5,8 см. В нем заключался золотой крест-тельник с нерасшифрованной еще надписью, сделанной греческими буквами, и другие святыни, перечисленные в надписи на обороте ковчежца, в их числе мощи ряда святых и среди них мощи «НОВОЯВЛНХЬ ЛТВСКИХ СТРСТОТРПЦЬ» (новоявленных литовских страстотерпцев). По ребру ковчежца надпись: «В ЛѢТО S НОЕ Ѳ СОТЬ КВ Е СОЗДАНА БЫ СИ РАК ЖВОТВОРАЩМУ КРСТУ ПРИ БЛАГОВРНО КНЯЗІ ВЕЛКОМЬ ДАНИЛѢ БОРИВЧ НОВОГОРОДКО И СУЗДАЛСКМЬ И ГОРОДЕСКОМЬ РАБОМЬ БИІМЬ КНЯЗМЬ ИВАНОМ ДАНИЛОВЧА». (В лето 6932-е создана бысть сия рака Животворящему Кресту при благоверном князе великом Даниле Борисовиче новгородском и суздальском и городецком рабом Божиим князем Иваном Даниловичем). 6932 год — это 1414 год по нынешнему счету.

Соотношение размеров ковчежца с размерами креста и его внутрен-

нее устройство говорят о том, что сам изготовитель ковчежца предназначал его не только для золотого креста, но и для мощей (для них ниже креста было устроено особое небольшое круглое вместилище). А это в свою очередь говорит о том, что мощи вместе с золотым крестом находились в ковчежце с самого начала, т. е. с 1414 года. Перечень всех мощей на ковчежце, включая мощи «новоявленных литовских страстотерпцев», сделан одной и той же рукой. Все это свидетельствует о том, что уже в начале XV века, т. е. спустя шесть десятков лет после кончины виленских страстотерпцев, мощи их почитались у нас как святыня.

«Новгородский», т. е. нижегородский и суздальский, великий князь Даниил Борисович, имя которого упоминается в приведенной выше надписи, был сыном великого князя Бориса Константиновича, женатого на дочери Ольгерда — Марии. Таким образом, Даниил Борисович по матери был внуком литовского великого князя. Надо думать, не случайно в его родовой святыне оказались мощи виленских святых.

Упоминаемый в надписи создатель ковчежца «раб Божий князь Иван Даниилович» — лицо неизвестное. Думают, что он был сыном вышеупомянутого великого князя Даниила Борисовича.

К числу фамильных святынь тех же суздальских князей, имевших родственную связь с Литвой, относит Т. В. Николаева и другой ковчежец, имеющий изображение Распятия на лицевой стороне и недатированную надпись на оборотной. И в этой надписи перечисляются мощи различных святых «ДА НОВЫХ МУЧЕНИКЪ ЛИТОВЬСКИХЪ», содержащиеся в ковчежце. Ковчежец хранится в Загорском музее (инвентарный № 1493). Надписи на ковчежце, в том числе и надпись о мощах, исполнены почерком XV века[23].

Надпись подобного содержания имеется и на золотом, так называемом «филофеевском» кресте, обнаруженном в сравнительно недавнее время среди сокровищ Троице-Сергиевой Лавры. И в этой надписи среди прочих святынь значатся мощи «НОВЫХЪ МУНКЪ (мученик, т. е. мучеников) ЛИТОВЬСКЪХЪ». Надпись не датирована. Крест этот размером 4,0×2,5 см, не фигурировавший нигде в лаврских описях, был неожиданно обнаружен внутри другого, значительного по размерам «воздвизального» креста, который и в монастырской описи, и в надписи на самом кресте обозначался как благословение патриарха Филофея преподобному Сергию. О посольстве Константинопольского патриарха Филофея, привезшем преподобному Сергию среди других даров также и крест, сообщают некоторые рукописи XVI века, в частности Житие Преподобного. В рукописи Жития имеется даже миниатюра, изображающая сцену вручения преподобному Сергию на блюде креста от патриарха. Но вышеупомянутый воздвизальный крест, являющийся произведением XVII века, явно не мог быть даром патриарха Филофея (1354—1376). После того, как внутри воздвизального креста был обнаружен вышеупомянутый маленький золотой крест с мощами, возник вопрос, не является ли этот золотой крест тем даром патриарха Филофея преподобному Сергию, о котором упоминают рукописи и надпись на воздвизальном кресте. В этом смысле высказывались о. Павел Флоренский, О. А. Белоброва и некоторые другие исследователи[24]. За обнаруженным крестом с мощами утвердилось наименование «филофеевского». Даром патриарха Филофея, который, как мы увидим из

дальнейшего, своими руками принимал привезенные из Литвы в Константинополь части мощей виленских мучеников, казалось бы, вполне мог быть крест, содержащий частицы этих мощей. Но новейшие исследователи креста, в частности Т. В. Николаева, не разделяют вышеуказанное предположение о его византийском происхождении и относят крест и надпись на нем не ко второй половине XIV века (когда жил патриарх Филофей), а к началу XV-го. Но так или иначе надпись на кресте, так же как и надписи на вышеупомянутых ковчежцах, является неоспоримым свидетельством раннего почитания виленских мучеников на Руси.

Учитывая значительное совпадение перечня святынь на этом кресте с тем перечнем, который дан в надписи на упомянутом выше недатированном ковчежце, Т. В. Николаева считает, что «филофеевский» крест находился когда-то в этом ковчежце и тоже был фамильной реликвией суздальских князей [25].

Археолог Т. В. Николаева, специализировавшаяся на изучении эпиграфического материала, связанного с вышеуказанными предметами, делает следующее заключение: «Литовские мученики: Иоанн, Евстафий и Антоний погибли в Вильне в 1347 году от руки литовского князя Ольгерда, который вскоре после расправы над ними сам принял христианство. Местное их почитание и даже официальная канонизация греческой церковью были установлены уже в середине XIV в.» [26].

Особо примечательным свидетельством раннего почитания виленских мучеников на Руси и в Византии является их изображение на так называемом «большом» саккосе Московского митрополита Фотия (1410—1431). В настоящее время саккос хранится в Кремле, в Государственной Оружейной палате. Экспонат этот обозначен на указателе-табличке как работа византийских мастериц. Богатейший саккос расшит «волоченым» золотом и серебром по лазоревому атласу, покрыт изображениями святых и праздников. Греческий текст Символа веры, вышитый золотом, образует на саккосе большую прямоугольную рамку, внутри которой расположены следующие изображения: вверху — Распятие, под этим — «Эпитафиос» (Христос во гробе), еще ниже — Воскресение (Сошествие во ад). Непосредственно под этим — шитое шелком поясное изображение трех святых с мученическими крестами в руках. Размеры изображения — около 12 см в ширину, на 10 в высоту. Греческие буквы, обозначающие имена святых, частично прикрыты жемчужинами, обрамляющими нимбы и фигуры святых. Надписи расположены столбиками. Ничем не закрытые буквы читаются так: слева от первого святого — О А ІΩ..., слева от среднего —...ΣΤΑΘΙ..., слева от третьего — О А АНТΩNІ..., справа от него — ОІ РОΣОІ. Буквы под жемчужинами легко восстановить, и надписи в целом прочесть нетрудно: О αγιος 'Ιωαννης, ο αγιος Ευσταθιος, ο αγιος 'Αντωνιος — οι ρωσοι, т. е. «Святой Иоанн, святой Евстафий, святой Антоний — русские». Почему русские? Для греков все христиане, принадлежавшие к митрополии Киевской и всея Руси, представлялись русскими. Слева от изображения трех виленских мучеников на саккосе вышито изображение византийского императора Иоанна Палеолога и его супруги Анны. Справа — изображение великого князя московского Василия Димитриевича и его супруги Софии (литовки, дочери Витовта). Все эти изображения вместе с находящимся посредине изображением трех мучеников опираются на

нижнюю часть упомянутой прямоугольной рамки, образуемой текстом Символа веры.

Изготовлен был саккос, очевидно, в первом тридцатилетии XV века. Относительно более точной датировки мнения расходятся. Фотий (его изображение тоже имеется на саккосе) был митрополитом в Москве с 1410 по 1431 год. Иоанн VIII Палеолог был самодержцем в Византии с 1425 по 1448 год, но до этого, еще до 1408 года, будучи соправителем отца, он был провозглашен соимператором и пользовался императорским титулом [27]. В 1414 году он женился на дочери московского великого князя Василия — Анне, изображение которой мы видим на саккосе. Анна умерла в 1417 году. Поэтому наиболее вероятным временем изготовления саккоса считаются сейчас годы 1414—1417. К такому выводу приходил в прошлом столетии и Г. Филимонов [28].

Как видим, К. Ходыницкий допускает большую ошибку, когда начало чествования виленских мучеников в Православной Церкви относит ко времени Московских Соборов середины XVI века. Но ошибка его не только в этом. «Это культ,— пишет Ходыницкий,— возникший в Москве, а не в великом княжестве литовском. Какое-то время даже о перенесении его (культа мучеников.— *Д. О.*) в Литву, ввиду враждебных отношений между двумя государствами, не могло быть речи; произошло это значительно позже» (с. 429). Значительно позже середины XVI века? Когда же именно? Неужели после Люблинской и Брестской уний? Неужели при Стефане Батории или Сигизмунде Вазе в Речи Посполитой могли возникнуть условия, благоприятствовавшие перенесению на ее территорию из Москвы культа православных мучеников?

Но вернемся к вопросу о месте возникновения этого культа. Ответа ищем в самой службе виленским мученикам. Нынешняя служба своей основой восходит к древней, более краткой службе в честь их, сохранившейся в рукописях. Перед нами богослужебная Минея XVI века из Слуцкого монастыря, хранящаяся в библиотеке Литовской Академии наук под № 147. В ней содержится «Послѣдование в новоявленыя святыя мученикы, иже во стране Литовьской мученых, Антоніа, Иоанна и Евстафіа». Служба помещена перед 19 декабря (листы 224—228 об.) и предварена таким замечанием: «Буди же вѣдомо, яко уставлено бысть на соборе праздновати сих святых в неделя прежде неделя святых праотець». О древнем происхождении службы говорит уже ее скромный состав: 3 стихиры на «Господи, воззвах», канон, седален по 3-й песни, кондак, икос и синаксарий по 6-й, светилен по 9-й, стихиры на хвалитех и ничего более — ни паримий, ни стихир на стиховне, ни полиелея. Тропарь «Мученицы Твои, Господи» (общий мученикам) [29].

Обращает на себя внимание указанное в этой рукописи (и, кажется, только в ней) «краегранесие» канона: «Троица чьтется новоявленых мученикъ; в богородичнах же — Димитрия». Это указание сразу наводит на мысль о греческом происхождении службы. В оригинале краегранесие должно было читаться так: ΤΡΙΑΣ ΤΙΜΑΤΑΙ ΝΕΟΦΑΝΩΝ ΜΑΡΤΥΡΩΝ. Богородичны же в акростихе должны были давать слово ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ. Восстановив греческое звучание первых слов каждого тропаря канона, мы видим, что начало канона (1-я — 4-я песни) в греческом оригинале вполне соответствовало этому краегранесию (акростиху). Вот как это выглядит.

Начальные слова тропарей

в славянском тексте:	в предполагаемом греческом оригинале:
1-я песнь	
Добротою...	Τῳ καλλει...
Глагол...	Ρηματων...
Крѣпостию...	'Ισχυι...
3-я песнь	
Любовь...	'Αγαπην...
Тѣлесем...	Σωματων...
Прелесть...	Την πλανην...
4-я песнь	
Крѣпчайшим...	'Ισχυροτατω...
С горними...	Μετα των ανω...
Нескверно дарование...	'΄Αμωμον δωρον...
Твоеї смерти...	Τω σω θανατω...

В восстановленном таким образом греческом тексте в тропарях каждой песни ударения расположатся в соответствии с музыкальным строем соответствующего ирмоса, как это обычно в греческих канонах. Например:

Ирмос 1-й песни:

Моря чермну́ю пучину... Θαλασσης το ερυθραιον πελαγος...

1-й тропарь:

Добротою мучения славнии... Τῳ καλλει της μαρτυριας ενδοξοι...

Однако, начиная с тропарей 5-й песни, вышеуказанное краегранесие в результате, по-видимому, каких-то позднейших изменений (в рукописях имеются расхождения в составе тропарей) аналогичным образом не восстанавливается, а последние тропари канона дают в акростихе, по крайней мере, в вышеупомянутой рукописи XVI века, вместо ΜΑΡΤΥΡΩΝ слово ΑΓΙΩΝ (святых):

8-я песнь	
Непоколебима...	,Ασαλευτα...
Земля убо нынѣ...	Γη μεν νυν...
9-я песнь	
Се великий подвиг...	'Ιδου ο μεγας αγων...
Яко добрии...	'Ως καλοι...
Ныне окресть...	Νυν περι...

Что касается имени греческого творца этого канона (Димитрий), то оно в акростихе Богородичных канона выдержано от начала до конца. Любопытно, что в 9-й песни канона ради этого (не хватало тропаря для одной буквы) им даны два Богородична.

Богородичны

1-й песни:	Силы...	Δυναμεις...
3-й песни:	Дне...	'Ημερας...

4-й песни:	Величия...	Μεγαλοσυνας...
5-й песни:	Твоа, Богоневѣсто, слава...	Η δοξα σου θεονυμφη...
6-й песни:	Добротою...	Τω καλλει...
7-й песни:	Нос и уши...	Ρινα και ωτα...
8-й песни:	Крѣпка...	Ισχυρος...
9-й песни:	Весь...	Ολη...
	Воды...	Υδατος...

В той же богослужебной рукописи XVI века после 6-й песни канона дается посвященный мученикам синаксарий со следующими стихами:

«Задавлением умерше трие друзи Литвы родом,
въкупе умныя умерьщвѣять тристаты».

Подобные стихи, писанные силлабическим шестистопным ямбом, обычны для греческих синаксариев. В упоминавшемся выше белградском прологе XV века они звучат точно так же. Попробуем восстановить их греческое звучание обратным дословным переводом:

Οι αγχονη θανοντες τρεις φιλοι Λιτβας γενει
ομου νοητικους νεκρουσι τριστατας.

В первой строке, вместо шестистопного ямба, получается семистопный. Для восстановления традиционного размера синаксарных стихов надо, по-видимому, из первой строки исключить слово φιλοι, несмотря на то, что в стихах, предваряющих все известные нам стишные прологи, посвященные виленским мученикам, слово «друзи» имеется.

Греческое происхождение службы мученикам и богослужебного пролога в свете изложенного не может подвергаться сомнению.

О греческом, и во всяком случае о не-московском, происхождении пролога говорит еще и то, что Литва, как увидим из дальнейшего, представлена в нем страной невыносимых холодов. Такой Литва могла представляться лишь южанину, никак не москвичу.

Греческий оригинал пролога, так же как и греческий оригинал службы мученикам, пока не обнаружен. Мы располагаем лишь славянским переводом. Но в нашем распоряжении греческий текст другого, не менее важного, древнего документа, имеющего прямое отношение к мученикам. Это — похвальное слово в их честь пресвитера Михаила Вальсамона, сохранившееся в рукописи XV века Ватопедского монастыря на Афоне. Прежний номер рукописи 464, нынешний — 541. Текст слова опубликован был в упомянутом выше труде М. Н. Сперанского и в двух греческих сборниках церковноисторических документов[30]. Слово озаглавлено: «Ритора святейшей Божией Великой Церкви Михаила Вальсамона на славных новоявленных мучеников Антония, Иоанна и Евстафия, русских».

Пресвитер Михаил Вальсамон известен по актам Константинопольского патриархата как высокое должностное лицо при патриархах последнего двадцатилетия XIV — первого десятилетия XV века. Звание ритора Великой Церкви он носил, как думают византологи, основываясь на документации патриархата, с 1390 по 1394 год[31]. К этому времени, по-видимому, надо отнести и похвальное слово.

Оно, надо полагать, было произнесено в храме Святой Софии в день, когда в Константинополе совершалась их память. Но был ли тогда,

кроме очередного ежегодного их чествования, еще какой-либо особый повод для произнесения данного слова, мы не знаем.

В своем слове о мучениках Вальсамон ссылается на некое повествование о них (ο λογος), в котором они называются литовцами (Λιτβοι) и огнепоклонниками. Очень возможно, что Вальсамон имеет тут в виду вышеупомянутый синаксарий-пролог, поскольку как раз там речь о них как о литовцах, до обращения в христианство служивших огню подобно другим своим единоплеменникам. Написанный первоначально на греческом языке, так же как и вся служба мученикам, пролог вполне мог быть доступен Вальсамону. Если так, то пролог надо считать произведением более ранним, чем похвальное слово. Все три произведения: пролог, служба мученикам в ее первоначальном виде и похвальное слово пресвитера Михаила Вальсамона — заслуживают особого внимания, как принадлежащие перу людей, современных началу чествования литовских мучеников в Константинополе и очень близких по времени жизни ко времени мученического подвига этих святых. В основе этих произведений лежали, конечно, сведения, поступившие в Константинополь из Литвы перед тем, как Константинопольская Церковь приняла решение о прославлении мучеников.

Никаких существенных расхождений между тремя названными произведениями нет. Слово пресвитера Михаила Вальсамона украшено риторическими построениями автора в духе своего времени и восполнено отсутствующими в прологе, но предполагающимися обстановкой диалогами мучеников с языческим князем. Что же касается фактического материала, то в изложении его между этими документами существует полное согласие.

И пролог, и похвальное слово Вальсамона представляют мучеников жителями далекой холодной страны. Царящие там холода, о которых греческие авторы знают понаслышке, особенно поражают их воображение. Говоря о пытке холодной водой, которой подвергался святой Евтафий, автор пролога замечает: «И се от великыхъ мукъ есть, яко више мѣри бити студену мѣсту оному, якоже тамо ходившеи повѣдують». Слова эти читаем в вышеупомянутой белградской рукописи XV века № 356 и в виленской № 147 (XVI в.). Большинство русских переписчиков пролога опускают эти слова, как не имеющие для них того значения, какое придавал им автор-грек. О страшных холодах, царящих на родине мучеников, говорит в своем слове и Вальсамон: «Это страна холодная и морозная, с климатом настолько суровым, что озера там, заледенев, превращаются в равнины».

«Сы(и) бѣху от страны литовскые, огневи и ты(и) служаще подобни инѣмь езычным их», — так начинается пролог в белградской рукописи № 356. Слова эти с незначительными вариантами имеются во всех известных нам рукописных прологах. В виленской рукописи № 147: «Подбнѣ инымъ единоязычным их». В рукописи Синодальной библиотеки № 993: «Сии бѣша от града литовского Вилны, огню и ти служаще подобно и другымъ съплеменным своим». Рукопись Литовской Академии наук № 102 (XV в.): «Сии бяху от мѣста литовскаго, огню и тии служаще подобно и с другымъ племенем своим». Дословно так же в рукописи № 76 из того же собрания. В «Acta sanctorum» болландистов: «Hi fuerunt natione Lithuani, similiter ut alii nationis eiusdem homines, igni servientes».

Переходя к фактическому материалу, содержащемуся в прологе и похвальном слове, мы будем излагать его параллельно, поскольку никаких существенных расхождений между одним и другим документом нет.

Как уже было сказано, греческий автор представляет мучеников жителями далекой холодной страны. Называет их «россами» (русскими), но тут же оговаривается, что они не из тех русских, «которые соседствуют с нами, а из тех, что обитают дальше к северу, коих повествование называет литовцами, а также огнепоклонниками». Иоанн был старшим братом Антония. Оба обратились к вере через общение с христианами и были крещены пресвитером Нестором. Сначала они скрывали свое христианство, но потом, исполнившись мужества, приняли обычный для тогдашних христиан облик, перестав стричь волосы и бороду. Князь, видя это, пытается отвести их от христианства и, чтобы убедиться в их готовности к послушанию, в постный день предлагает им вкусить мяса. В ответ братья говорят о своих обязанностях по отношению к Богу, которые важнее послушания князю. Заключенные после этого в темницу братья мужественно переносят все лишения и страдания. Старший брат Иоанн, однако, не выдерживает длительного пребывания в тюрьме и дает согласие выполнять требования относительно соблюдения языческих обычаев, хотя в душе от христианства не отрекается. Вместе с ним освобожден был тогда из тюрьмы и Антоний, так как предполагалось, что и он в конце концов пойдет по стопам старшего брата. Когда же эти расчеты не оправдались, Антония опять заключают в темницу. Он скорбит о проявившем малодушие старшем брате и отказывается от общения с ним. Прежние отношения между братьями восстанавливаются благодаря посредничеству упомянутого пресвитера Нестора, беседы которого вновь пробуждают в Иоанне мужество и готовность к исповедничеству. Новым свидетельством своей веры Иоанн вызывает гнев княжеского окружения и подвергается жестокому избиению. Полуживого, его бросают в темницу к Антонию, где Господь чудесно восстанавливает его силы. В ожидании скорого конца братья получают в темнице Причащение от руки того же пресвитера Нестора. Чувствуя приближение мученической кончины, Антоний прощается с братом и предсказывает ему такую же кончину в ближайшее время. После безуспешных увещаний князя и перенесения тяжких побоев Антоний осуждается на смерть через повешение. По прологу, он принял эту смерть 14 января, а 24 апреля такой же смертью закончил свой подвиг его старший брат Иоанн[32].

Еще более тяжкие испытания выпали на долю третьего, самого юного литовского мученика — святого Евстафия, которому посвящены заключительные страницы пролога и похвального слова. Как и первые два мученика, он был близок к князю; по словам Вальсамона, принадлежал к княжеской «дорифории» (свите). С ним повторилось многое из того, что повествуется о первых двух мучениках: обращение в христианство, мужественное исповедание своей веры, тщетные попытки князя ласкательством и угрозами вернуть его в язычество, отказ от мяса в постный день (по прологу, это было в пятницу перед праздником Рождества Христова; по похвальному слову Михаила Вальсамона,— за 20 дней до 1 января). Последовали истязания, еще более страшные, чем те, коим подвергались два брата: святому Евстафию насильно

вливалась в рот вода, были перебиты ноги от стоп до колен («от глезне и даже до колѣну» — μεχρι γονατων απο σφυρων), отрезаны уши и нос, содрана кожа с головы, после чего он был повешен (по прологу, на дубе). По свидетельству рукописей, это произошло 13 декабря.

Поскольку началом года в то время считалось 1 сентября, а летописи датируют 6855-м годом лишь кончину святого Евстафия, кончину двух первых мучеников следовало бы датировать 6854-м, т. е. 1346-м, годом.

Ни в слове, ни в прологе нет речи о том, чтобы Ольгердом воздвигалось общее гонение на христиан в Литве. Казнь трех его придворных следует поэтому рассматривать как факт обособленный, вызванный особыми обстоятельствами. Незадолго до этого Ольгерд вступил на великокняжеский престол после низложения и удаления из Литвы своего предшественника на великом княжении — Евнутия (Явнута), старшего своего брата, приверженца Православия. Литовские язычники были тогда естественной опорой Ольгерда, и в данном случае он счел необходимым пойти навстречу их требованиям, хотя сам в душе и не был враждебен христианам. В повествовании о мучениках обращает на себя внимание одна деталь. Старший брат Иоанн, вновь вступивший на путь исповедничества, находясь с князем, дерзновенно заявляет себя христианином. «И князь, сам сый тогда,— говорится в прологе,— не показа к нему гнѣва, потом же пакы пред многими христианина себе исповѣда и абие бьен бысть от обрѣтшихся ту руками и палицами и, влачим, в темницу отводится» (вильнюсская рукопись № 95). Здесь ясно видна разница в отношении к исповеднику христианства со стороны князя и со стороны его языческого окружения.

В заключительной части слова и пролога говорится о благоговейном отношении к телам мучеников со стороны местных христиан. «Любящими руками», как сказано в слове пресвитера Михаила Вальсамона, святой Евстафий был погребен рядом с двумя первыми мучениками, «дабы и на земле не были разъединены те, кои стали (в небе) участниками одного и того же мученического лика».

В белградской рукописи пролога говорится, что погребение это было совершено ночью при участии новопросвещенных сыновей «мучителя»[33]. Их матери, первой жены Ольгерда, Марии Ярославны витебской, с которой он сочетался браком еще в 1318 году, т. е. за 27 лет до своего вступления на великокняжеский престол, очевидно, уже не было в живых. А подготовка к новому браку тогда еще не начиналась. (По летописным данным, Ольгерд попросил руки Иулиании Александровны тверской в 1350 году.)

По свидетельству различных списков пролога, на месте мученической кончины трех мучеников был построен храм в честь Святой Троицы после того, как местные христиане обратились с соответствующей просьбой к князю и получили от него для этой цели «оное место виселичное». О построении храма упоминает в своем похвальном слове и Вальсамон, хотя не столь определенно.

Для нас особый интерес представляет то, что сообщает Вальсамон об инициативе патриарха Филофея (первое патриаршество которого было в 1354—1355 годах, второе — с 1364 по 1376 год) в деле причисления виленских мучеников к лику святых, а также о последовавшем вскоре за этим перенесении частей их мощей в Константинополь. Упо-

мянув о том, что прибегающие к помощи мучеников получают в их храме исцеления душ и телес, Вальсамон продолжает: «Сего не лишен и наш (город), который вместе с некими частями их мученических останков получает и воздаяние за них, как бы за собственное приношение. Они (эти части мощей) были принесены сюда священными руками вместо всякого рода оружия и защиты и приняты были (здесь) еще более священным... говорю о руках славного Филофея, известного своей добродетелью не меньше, чем кафедрой, который подобно кому-то возвещающему с небес великий совет Господень, первый прославил их как мучеников и воздал им честь иконами, поклонениями и ежегодными службами». Последние слова уточняют, кому принадлежала инициатива составления службы мученикам и, в частности, чье поручение выполнял некий Димитрий, оставивший свое имя в акростихе составленного им канона.

«Как пришельцы (издалека), они нам особо дороги и желанны»,— говорит в заключительной части своего слова по поводу перенесения мученических мощей в Константинополь тамошний проповедник.

О принесении части мощей виленских мучеников «в святейшую Божию церковь» говорят и все известные нам славянские рукописные прологи. Древнейшие тексты пролога (белградская рукопись № 356, рукописная Минея Литовской Академии наук в Вильнюсе № 147, а также венская рукопись № 53) указывают точно и год, когда это произошло: «Принесени же быша и чести нѣкые святыхь мощи(й) их вь святѣйшую и великую церковь вь шестотысущное и осмосьтное и осмьдесятое и второе лѣто от сьзданиа миру патриарьшествующу святѣйшому нашему владыцѣ вьселенску патриарху Филоѳею в славу вьсѣхь Цару и Богу нашему»[34]. 6882-й год — это 1374-й год по нашему счету.

Итак, спустя 27 лет после кончины литовских мучеников константинопольская Святая София торжественно принимала под свои величественные своды «части некия» от их святых мощей. Все убедительно говорит о том, что именно здесь, в Константинополе, состоялось причисление их к лику святых и что произошло это не позже 1374 года, при патриархе Филофее.

Можно, таким образом, не сомневаться в том, что церковное прославление виленских мучеников имело место между 1354 и 1374 годами. Но едва ли мы располагаем надежными данными для того, чтобы в указанном промежутке точно фиксировать дату этого события.

Ссылка некоторых историков нашей Церкви на униатского писателя XVII века Яна Дубовича, который в своем труде («Hierarchia...») якобы датирует причисление литовских мучеников к лику святых 1364-м годом, не оправдывается содержанием этого труда. В нем 1364-м годом помечено (ошибочно) лишь начало святительского служения митрополита Алексия. А о причислении мучеников к лику святых Дубович говорит лишь то, что оно было совершено патриархом Филофеем вместе (pospołu) с митрополитом Алексием[35].

Современный издатель и комментатор актов Константинопольского патриархата И. Даррузес, относя канонизацию виленских мучеников к 1354—1355 годам, основывается не столько на византийской документации, сколько на некоторых русских летописных данных, на наш взгляд, недостаточно четких[36].

По мнению научной сотрудницы Загорского историко-художественного музея О. А. Белобровой, канонизация виленских мучеников (О. А. Белоброва предположительно относит ее тоже к 1354 году) была связана с желанием патриарха Филофея поднять заслуги Литовской Церкви в глазах русского духовенства[37]. Известно, что русские были обеспокоены поставлением тогда в Литву особого митрополита (Романа, а несколько позже — Киприана).

Незадолго до перенесения части мощей виленских мучеников в Константинополь Литву посетил по поручению патриарха Филофея болгарский монах Киприан, будущий митрополит Киевский (фактически Литовский, потом Московский и всея Руси)[38]. Ему могла принадлежать немалая роль в распространении известия о новоявленных мучениках в тех православных странах, где ему довелось жить и нести церковное служение.

Богослужебная память всех трех мучеников всегда совершалась в один день, но самый день этот устанавливался по-разному: то с учетом даты мученической кончины святого Евстафия (декабрьская дата), то в соответствии с датой смерти святого Антония (14 января), то применительно к дате смерти святого Иоанна (апрельская дата). Древнейшей, надо думать, была первая практика. Она отражена в рукописях, носящих печать наибольшей древности,— белградской № 356, венской № 53, вильнюсской № 147. По свидетельству известных нам рукописей, святой Евстафий скончался 13 декабря. Чем руководствовался Константинопольский Собор, постановивший отмечать память виленских мучеников не 13 декабря, а в воскресенье, предшествующее Неделе праотцев (т. е. между 4—10 декабря)? Вероятно, желанием избежать совпадения памяти мучеников с этой Неделей. Но это решение Собора вело к совпадению памяти наших мучеников с праздниками святого Саввы Освященного, Святителя Николая Мирликийского и Зачатия Богородицы праведной Анной во всех тех случаях, когда эти праздники приходились в воскресенье. В поисках новых решений появились в практике церковной две новые месяцесловные даты: 14 января и 14 апреля. Под 14 января помещена память трех мучеников в упомянутом выше вильнюсском прологе № 95. 14 января — это день смерти святого Антония. Но и эта дата не утвердилась в практике церковной. Наиболее устойчивой оказалась дата 14 апреля. По некоторым, не имеющим, правда, широкого подтверждения, данным — это день смерти святого Иоанна. И хотя подавляющее большинство источников датирует кончину святого Иоанна 24-м апреля, 14 апреля стало на долгое время общепризнанной и единственной месяцесловной датой памяти трех мучеников. Едва ли, однако, и эту дату можно считать наиболее удобной с литургической точки зрения, поскольку она часто приходится на дни Страстной и Пасхальной седмиц[39].

В настоящее время в Вильнюсе торжественно отмечается и как бы выдвигается на главный план дата возвращения мощей мучеников из Москвы в Вильнюс в 1946 году — 26 июля нового стиля.

Подведем итоги.

Важнейшее значение для истории виленских мучеников и для установления времени их причисления к лику святых имеют три документа византийского происхождения:

1) богослужебный пролог-синаксарий на день их памяти,

2) первоначальный текст службы мученикам (оба этих текста дошли до нас в славянском переводе),

3) похвальное слово в честь мучеников Михаила Вальсамона, ритора храма Святой Софии в Константинополе (сохранилось на греческом языке).

Все три документа принадлежат перу людей, очень близких к мученикам по времени их жизни и современных их прославлению в Константинополе.

Документы эти вместе с другими историческими памятниками неопровержимо свидетельствуют о том, что виленские мученики были причислены к лику святых не в XVI веке, как утверждает К. Ходыницкий, а во второй половине XIV века при патриархе Филофее, т. е. вскоре после своей мученической кончины, последовавшей в 1346—1347 годах. С абсолютной уверенностью можно сказать, что прославление их произошло не позже 1374 года, когда части их мощей были принесены в Константинополь. Тогда же почитание их как новоявленных святых нашей Церкви стало распространяться в православном мире: в Византии, на Руси, в Балканских странах и, конечно, на их родине — в Литве.

Отпадает, как совершенно несостоятельное и идущее вразрез с многочисленными данными, утверждение Ходыницкого об отсутствии каких бы то ни было исторических свидетельств о виленских мучениках вплоть до конца XV — начала XVI века. Таких неоспоримых свидетельств о них, восходящих к концу XIV и началу XV века, более чем достаточно.

Совершенно несостоятельна концепция Ходыницкого, согласно которой «легенда» о виленских мучениках и их культ были порождены антилитовской и антипольской политикой Москвы. Причисление литовских мучеников к лику святых произошло в Константинополе по инициативе патриарха Филофея, относившегося, как известно, с пониманием к желанию литовского правительства иметь в Литве особого митрополита, независимого от Москвы. Начало церковно-богослужебному чествованию мучеников было положено в Константинополе. Древнейший текст их Жития (пролога) был изложен по-гречески и уже потом переведен на славянский язык. Первоначальный текст службы мученикам также был греческий. Самые ранние, известные нам, исторические свидетельства о них зафиксированы вовсе не в московских источниках. При таком положении дел приписывать Москве измышление неизвестного истории факта и объяснять это враждебной Литве политикой Москвы, как это делает Ходыницкий, решительно невозможно. Культ литовских мучеников не мог быть продиктован и какими-либо антипольскими политическими соображениями. Тогда, когда он возникал (между 1354 и 1374 годами), Польша еще не была объединена с Литвой никаким политическим союзом, и события, происходившие тогда в Литве или касавшиеся Литвы, никакого отношения к Польше не имели.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *W. Zahorski.* Legenda o trzech męczennikach wileńskich. Указ. журнал, № 2, с. 68—72.

[2] *K. Chodynicki.* Geneza i rozwój legendy o 3 męczennikach wileńskich. «Ateneum Wileńskie», 1927, IV, 13, с. 416—451. Последующие ссылки на страницы в тексте относятся к этому изданию.

[3] Полное собрание русских летописей (в дальнейшем — ПСРЛ), т. 23. СПб., 1910, с. 109.

[4] История Государства Российского, т. V. СПб., 1819, с. 52.

[5] *А. А. Шахматов.* Обозрение русских летописных сводов XIV—XVI вв. М.—Л., 1938, с. 213—214.

[6] *М. Д. Приселков.* История русского летописания XI—XV вв. Л., 1940, с. 152 и след.

[7] ПСРЛ, т. 5, изд. 1851 г., с. 226.

[8] *М. Д. Приселков.* Цит. соч., с. 14.

[9] *А. А. Шахматов.* Ермолинская летопись и Ростовский владычний свод. «Известия русского языка и словесности», т. IX, кн. 1. СПб., 1904, с. 414. Его же. Обозрение русских летописных сводов XIV—XV вв. М.—Л., 1938, с. 212 и след.

[10] *В. Т. Пашуто.* Образование Литовского государства. М., 1959, с. 9.

[11] *М. А. Ючас.* Русские летописи XIV—XV вв. как источники по истории Литвы. «Труды АН ЛССР», серия А, 2(5), 1958, с. 81.

[12] ПСРЛ, т. 32, с. 44.

[13] *В. Т. Пашуто.* Цит. соч., с. 67—68.

[14] *W. Zahorski.* Цит. ст., с. 69—70.

[15] *О. Иванова.* Тайны старого города. «Советская Литва», 1981, № 240.

[16] *S. Zajączkowski.* Dzieje Litwy pogańskiej do 1386 r. Lwów, 1930, str. 42. *M. Limanowski.* Najstarsze Wilno, в сборнике «Wilno i Ziemia Wileńska», t. 1, Wilno, 1930, str. 142.

На плане г. Вильны 1672 года (Собрание древних грамот и актов городов Вильны, Ковна, Трок..., ч. 1, Вильно, 1843, вкладыш между листами LXVI и LXVII) обозначены две церкви, посвященные Святителю Николаю — церковь перенесения его мощей на том месте, где и теперь находится церковь, посвященная этому же воспоминанию, и собственно Никольская — там, где недавно велись раскопки (левее от Пятницкой).

В суждениях о возможности существования православных храмов в Литве еще до Ольгерда нельзя упускать из виду тот факт, что православными были уже некоторые предшественники Ольгерда по литовскому великокняжескому престолу — Войшелк Миндовгович (1264—1267 гг.), Шварн Данилович (1267—1270 гг.), Евнутий Гедиминович (1341—1345 гг.), равно как родные братья Тройдена, занимавшего этот престол после смерти Шварна (сам Тройден оставался язычником).

[17] Acta sanctorum. Aprilis tomus secundus. Париж—Рим, 1866, с. 265.

[18] *A. Koialowicz.* Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum in magno Litvaniae Ducatu pertinentium. (Вильна), 1650, p. 8.

Ответ на вопрос, как могли римо-католики так долго поддерживать почитание православных мучеников, можем найти у того же А. Кояловича и других писателей прошлого времени. Православная Литва входила в состав Киевской митрополии. Тот факт, что митрополия эта приняла в свой богослужебный обиход установленное папой Урбаном II празднование 9 мая в память «перенесения мощей» Святителя Николая, был истолкован этими писателями как доказательство того, что Киевская митрополия (потом Московская), обособившись в этом акте от прочих Православных Церквей, вошла в подчинение папе (цит. соч., с. 41). Поэтому Коялович, ничтоже сумняся, называет Московского митрополита Алексия, при котором состоялось причисление виленских мучеников к лику святых, «униатом» (цит. соч., с. 9). Естественно, что и мученики представлялись ему и другим католикам униатами. Прошло немало времени, прежде чем католики, разобравшись в фактическом положении дела, заняли в вопросе почитания виленских мучеников отрицательную позицию.

[19] *Е. Голубинский.* История канонизации святых в Русской Церкви. Изд. 2-е. М., 1903, с. 103.

[20] Архиеп. *Макарий.* История Русской Церкви. Т. IX, с. 139.

[21] *М. Н. Сперанский.* Сербское житие литовских мучеников. М., 1909.

[22] Ковчежец описан в книге: *М. П. Степанов.* Храм-усыпальница вел. кн. Сергия Александровича. М., 1909, а также в книгах *Т. В. Николаевой:* Произведения русского прикладного искусства с надписями XV — первой четверти XVI в. М., 1971; «Свод археологических источников», вып. Е 1—49, и других ее трудах.

[23] *Т. В. Николаева.* Произведения мелкой пластики в собрании Загорского музея. Загорск, 1960, с. 266. По мнению Т. В. Николаевой, ковчежец этот поступил в Троице-Сергиев монастырь в начале XVI века как вклад суздальских князей.

[24] *О. А. Белоброва.* Посольство константинопольского патриарха Филофея к Сергию Радонежскому. «Сообщения Загорского государственного историко-художественного музея-заповедника», вып. 2, 1958, с. 14—18.

[25] *Т. В. Николаева.* Произведения русского прикладного искусства с надписями XV — первой четверти XVI века. М., 1971. «Свод археологических источников», вып. Е 1—49, с. 13.

[26] Там же.

[27] *J. Meyendorff.* The Three Lithuanian Martyrs. Byzantium and Lithuania in the XIV Cent., "Eikon und Logos", Band 2, 1981, S. 190.

[28] Иконные портреты русских царей. «Вестник Общества древнерусского искусства при Московском публичном музее», 1876, № 1—12, с. 6 и далее.

[29] Нынешний тропарь «Иже земных чести и славы» имеется в рукописях XVI—XVII вв. рукописного отдела Государственной библиотеки им. Ленина в Москве №№ 57, 354, 397.

[30] Опубликованы в Константинополе в 1903 и 1911 гг. («Новая библиотека церковных писателей» и «Архив церковной истории»).

[31] *J. Meyendorff.* Цит. соч., с. 185.

[32] Так почти во всех рукописях. Вильнюсская рукопись № 98 датирует кончину св. Антония 14-м апреля, но тут очевидная описка, так как 14 апреля, по той же рукописи (и по некоторым другим данным),— это день смерти св. Иоанна.

[33] Польский историк Литвы Станислав Смолька так объясняет странный на первый взгляд факт осуждения на смерть трех христиан при дворе Ольгерда в то время, когда столько членов княжеской семьи принимало св. Крещение, не навлекая на себя гнева князя. Весь ход истории, по словам Смольки, толкал Литву в объятия русских влияний. Но оставалась и была еще сильна преданная своим богам старая Литва, с надеждой взиравшая на Кейстута, брата Ольгерда, ревностного язычника, и видевшая в нем своего духовного вождя. Ольгерду приходилось считаться с этим. «Князьям,— говорит Смолька,— можно было креститься в «русскую веру», как называли в Литве вероисповедание Восточной Церкви. Но успехи христианства и русских влияний среди коренного литовского населения вызывали у народа ропот и недовольство. Кровь этих трех обрусевших и крещеных литовцев пролил Ольгерд, чтобы расположить к себе старую Литву и проявлением столь суровой ревности о чести отечественных богов у литовского народа оградить себя, свой двор, свою семью» (S. Smolka. Unia Litwy z Koroną. Kraków, s. 105—107).

[34] *М. Н. Сперанский.* Цит. соч., с. 30. Такой же точно текст в вильнюсской рукописи № 147.

[35] *Dubowicz* Jan, archimandryta monasteru Dermańskiego. Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bozej. We Lwowie, 1644, c. 177—178.

[36] Le Patriarcat Byzantin. Les actes des patriarches. Fasc. VI. Regestes de 1377 a 1410 par *J. Darrouzes A. A.* Paris. 1979, акт № 2681-а.

[37] *О. А. Белоброва.* Цит. ст., с. 17.

[38] *J. Meyendorff.* Цит. соч., с. 188—189.

[39] Если верить Густинской летописи, празднование 14 апреля установил Московский митрополит Алексий с согласия патриарха Филофея: «В лето 6863. Посвящен бысть на митрополию Киевскую Алексѣй русин от Филофея патриархи. Сей, за благословением патриархи, устави святити день святых мученик литовских априля 14» (ПСРЛ, т. II. СПб., 1845, с. 350).

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ, 25

Игумен МАКАРИЙ (Веретенников)

ВСЕРОССИЙСКИЙ МИТРОПОЛИТ АФАНАСИЙ (1564—1566)

Жизнь и деятельность Всероссийского митрополита Афанасия, преемника по кафедре выдающегося первоиерарха Русской Церкви XVI века — святителя Макария, освещена весьма незначительно в трудах по истории Русской Церкви [1]. Это вполне понятно, так как он был на митрополичьей кафедре всего около двух лет, т. е. в десять раз меньше своего предшественника. Кроме того, при нем не было Соборов, подобных тем, которые были в 1547, 1549, 1551 годах; наконец, он не занимался собиранием Великих Четьих Миней. Поэтому митрополит Афанасий оказался в некоторой степени затененным святителем Макарием. Между тем, его личность и деятельность заслуживают, несомненно, внимания и изучения вообще сами по себе и по отношению к митрополиту Макарию как предшественнику, в частности. Этому способствует накопившийся обширный источниковедческий и историографический материал по отечественной истории XVI века.

С. И. Смирнов говорит, что митрополит Афанасий был «родом переяславец» [2]. В миру будущий святитель носил имя Андрей, был женат и служил пресвитером в одном из переяславских храмов. При этом он был духовным сыном преподобного Даниила Переяславского. Был случай, когда священник Андрей на пути из Москвы вместе с другими подвергся нападению разбойников, но избавился призыванием имени Преподобного. Однажды старец Даниил предрек ему: «Ныне христолюбивый самодержець избрание сотворяет о духовном си советьнице в бывшаго место. Ты же, аще и не хощеши, но будеши тамо в предидущая лета». В житии добавлено: «Еж и бысть, по пророчению его, в десятое лето по преставлении святаго» [3]. Таким образом, преподобный Даниил предрек своему духовному сыну, что он будет духовником царя Иоанна IV. Необходимо отметить, что Преподобный вместе с Кассианом Босым, спостником преподобного Иосифа Волоцкого, был крестным отцом при крещении Иоанна Грозного. В одном памятнике читаем: «Се бо царь наш премудр разсуди, благо творя себе и сынови своему, избра приемников неленостных молитвенников състаревшихся в добродетелех. Оба бо мниси бяху прослуты в добродетелех; случи же ся обема быти от обители Пафнутья чюдотворца, еже есть в Боровску. Един бо священьства дар имеяй, иже в многых летех благоговейне предстоя олтарю Господню и от основаниа въздвиже великую обитель Всех святых, еже есть в Переславли, всех святых прилежай добродетелем, всех странных и беспомощных погребаше и упокоеваше достойно. И многыя его ради добродетели избран быв в таковое служение. Бяше же ко всему тих и кроток, яко же речеся: душа проста благословенна от Бога. Сей убо Данил Преславьскы именуем» [4].

Поскольку преподобный Даниил скончался в 1540 году, то его пророчение своему духовному сыну о духовничестве у царя, можно думать, исполнилось в 1550 году [5]. Великокняжеские и царские духовники обычно были протопопами придворного Благовещенского собора в Кремле. Можно предполагать о его вероятном участии, как царского духовника, в заседаниях Стоглавого Собора в 1551 году.

Во всяком случае, в 1552 году во время казанского похода при царе был его духовник — протопоп Благовещенского собора Андрей. На пути к Казани, во Владимире-на-Клязьме, он сподобился чудесного исцеления у мощей святого Александра Невского, о чем от лица исцеленного говорится в Лицевом летописном своде: «И видех близ помосту церковнаго на гробе Блаженнаго малу скважню, и яко уразумети хотя, что есть скважня она, и вложих руку мою во скважню ту и очютих, яко в масть некую омочих руку мою, на нейже бяше струп некаков мал от многа времени.

И абие исторгнух от скважни руку мою, и чюяшеся на ней, яко маслом маститом или яко миром благовонным помазана, и струп на ней не обретеся от дне того и доныне»[6]. При подходе к Казани царь приходит к отцу своему духовному — протопопу Андрею, и тот благословляет его Крестом, говоря: «Дръзай, слуго Божий, ибо Той победит врагы, яко Человеколюбец, человеколюбив бо Владыка наш Христос!» «Крестом его ограждает, и царь же крестом благословляется, а на враги ополчается»[7]. Накануне взятия города «был государь наедине с отцом своим духовным Андреем протопопом... и слышит звоны многые и ближним своим говорит: «Звоны де слышно, как Симонова монастыря звон»»[8]. Утром царь молился в походном храме во время Божественной литургии, которую, очевидно, совершал его духовник. При чтении диаконом евангельских слов: «И будет едино стадо и един Пастырь»[9] раздался мощный взрыв, в крепостной стене образовался пролом, и начался последний штурм Казани. По окончании литургии царь «прииде ко образу чюдотворца Сергиа и приложися к нему и любезно целова образ и рече: «Угодниче Христов, помогай, помогай нам молитвами твоими!»... и благословляет его отец его духовный изрядный Андрей протопоп животворящим крестом». После взятия Казани царь воссылает благодарственную молитву Всемилостивому Спасу и Богоматери, упоминая при этом и святых, прославленных незадолго перед этим на Соборах 1547 и 1549 годов: «О Всемилостивая Владычице Богородице, Ты с всеми святыми да и с нашими заступники вовыми чюдотворцы Рускыми умолила еси Господа нашего Иисуса Христа с безначалным Отцем и Животворящим Духом, да услыша Господь молитву Твою и дал нам победителная на сопостаты и покорил врагы наша под ногы наша»[10]. Летописи сообщают о молебнах, которые служил царский духовник под Казанью, с прошением о ниспослании русскому воинству победы, а затем о возношении им хвалы Господу за покорение града. Все это характеризует его как большого молитвенника[11]. При въезде в покоренный град впереди царя был «з животворящим крестом Андрей протопоп». Ему же пришлось освящать новопокоренный град и первые храмы в нем — Преображенский и Благовещенский с приделами в честь благоверных князей Бориса и Глеба и благоверных Петра и Февронии Муромских[12]. Завершился Казанский поход торжественной встречей в Москве царя-победителя населением стольного града во главе с митрополитом Макарием.

Впервые имя благовещенского протопопа Андрея появилось в летописях, как видим, при описании военного похода. Встречаются сообщения о нем и в дальнейшем, причем круг источников начинает расширяться. Протопоп Андрей был один из тех, через кого преподобный Максим Грек в 1553 году передал свое неблагословение выздоровевшему от «огневой» болезни царю на его путешествие в Кирилло-Белозерский монастырь[13]. Однако царь все-таки поехал. По возвращении из поездки благовещенское духовенство в присутствии своего настоятеля-протопопа сообщило ему о еретичестве Матвея Башкина[14]. Еще раньше к протопопу Андрею, как к иконописцу, обращался царский дьяк Иван Висковатый со своими недоумениями о написании икон[15]. В 1554 году в Чудовом монастыре было совершено крещение царевича Иоанна, «а принял его от купели митрополит Макарей всея Русии, а священная деял Аньдрей протопоп Благовещеньской»[16]. Почти через год было совершено торжественное посвящение первого Казанского архиепископа, когда, по выражению летописца, служило в Успенском соборе 76 человек, «опричь подъяков». Среди них назван и царский духовник — участник казанского похода. Летом того же года в Москву был принесен образ святителя Николая Великорецкого, который вместе с митрополитом Макарием «поновлял Андрей протопоп Благовещеньский». Перед тем, как митрополит Макарий совершил крещение второй жены Иоанна Грозного — Марии Черкасской, ее «Андрей протопоп Благовещеньской огласил ко крещению и нарек ей имя во имя святыя Марии Магдалины»[17]. При переговорах с литовскими послами протопоп приносил царю «крест вздвизалный на пелене, положен на блюде» для целования при утверждении заключаемых договоров[18]. В Псковской летописи говорится, что за два года до возведения в митрополиты протопоп Андрей принял постриг в Чудовом монастыре[19].

Таковы различные свидетельства о протопопе Андрее до избрания его в митрополиты на Всероссийскую кафедру. Их может дополнить Повесть о кончине митрополита Макария († 31 декабря 1563 г.). Когда святитель заболел, то царь велел навещать его «духовнику своему старцу Афонасию»[20]. Он же участвует в совершении таинства Елеосвящения над больным митрополитом. Незадолго до кончины святитель Макарий пожелал уйти на покой в место своего пострижения — в Пафнутиево-Боровский монастырь, о чем написал царю. «И писмо то ко государю посла старцем Афонасием з духовником»[21]. Перед своей кончиной митрополит послал «по духовника государева», который, придя, уже не застал в живых святителя. «Старец

Афонасий прииде после преставления и пойде о том сказывати боговенчанному царю... И повеле (царь.— *И. М.*) старцу Афонасию и козначею Корнилию погребальная готовити, яко же подобаше и прочим святителем»[22].

Избранию иеромонаха Афанасия в митрополиты предшествовал Собор 1564 года. В соборной грамоте отмечается вдовство Митрополии: «И понеже убо случися в наши лета сице, во еже первопрестолнику святейшиа Митрополии Русскиа отцу нашему и богомолцу Макарию митрополиту всея Русии общедателный долг всех общему Владыце Царю Христу отдавше и от земля ненакончаемый он век прешедше...». На этом Соборе Всероссийскому митрополиту было усвоено право носить белый клобук и ставить на своих грамотах печати из красного воска[23].

Собор, согласно летописи, заседал 9 февраля, а позднее, 24 февраля, «царь и великий князь Иван Васильевичь всеа Русии и сын его царевичь Иван с своими богомолцы с архиепископы и епископы и со всем освященным собором избрал в дом Пречистые Богородици и к великим чюдотворцем к Петру и Ионе в митрополиты от Архистратига Михаила Чюда старца Афонасна, прежебывшего благовещенского протопопа и духовника царя и великого князя, и возведоша его на митрополичь двор. А марта в 5 день, в третьее воскресение Великаго поста, повелением благочестиваго царя... поставлен бысть на Митрополию старець Афанасий, прежебывший протопоп благовещеньский, русскими архиепископы и епископы... всем освященным собором. А Казаньского архиепископа Гурна в то время в животе не стало; а Акакий епископ Тферский и Кашиньский в велицей болезни у себя, а прислал о том грамоту, что он с архиепископы и епископы и со всем освященным собором на митрополичье поставление единомышлен»[24]. В свете решений предшествовавшего Собора Чин поставления митрополита уже имел важное дополнение. «По совершении же Божественныя Литоргии и по снятии с митрополита служебныя одежды положили на него архиепископы и епископы икону золоту воротную и монатию со источники и клобук белой...» Историк митрополит Макарий предполагает, что на избрание протопопа Андрея в митрополиты повлияло его духовничество в прошлом и избиравшие «могли надеяться, что новый первосвятитель более других в состоянии будет действовать на Иоанна и пользоваться его расположением»[25].

Став митрополитом, бывший царский духовник продолжает свое попечение о государевой семье. В конце апреля им была пострижена в Новодевичьем монастыре «великого князя брата княже Юриева Васильевича княгини Улиана... а наречена бысть во иноцех Александра»[26]. Новый митрополит по обычаю обращался к царю о помиловании тех, на кого пала государева немилость. Однако, как отмечает П. Янковский, митрополит Афанасий «был несчастливее святителя Макария», т. е. его печалование было менее успешным, чем у его предшественника[27]. Нечто аналогичное можно сказать и в отношении дипломатической деятельности, в которой принимал активное участие святитель Макарий. Но это было исключительное явление в русской практике, и после его кончины «восстанавливается старый статус неучастия митрополитов в дипломатических переговорах». Поэтому, когда в 1565 году в Москву прибыл литовский гонец и выразил желание увидеть митрополита Афанасия, то ему сказали, что тот «строит вещи церковные, а в те ни в которые ся дела не вступает»[28].

За время своего первосвятительства митрополит Афанасий освящал храмы, о чем повествует нам летопись[29]. Более подробное описание освящения митрополитом соборного храма в Никитском монастыре в 1564 году имеется в Житии преподобного Никиты Переяславского. Вместе с царской свитой митрополит Афанасий прибыл в Переяславль — место своих священнических трудов. «И освящена бысть церковь Христова мученика Никиты новосвятейшим архиепископом Афонасием митрополитом всеа Русии, месяца маня в 14 день, на память святого мученика Исидора и другого Сидора, Христа ради уродиваго, Ростовского чюдотворца. И быша же на освящении тоя церкви со святейшим Афонасием митрополитом: Никандр, архиепископ Ростовский...[30] мнози игумени и священницы, соборне служиша со архиепископом святейшим Афонасием митрополитом всеа Русии, по всем престолом тоя обители, хвалу воздающе Богови и угодником его, великому Христову мученику Никите и преподобному мученику Никите Переаславскому чюдотворцу»[31]. Далее в Житии говорится, что митрополит Афанасий служил затем в Троицком монастыре, основанном его духовным отцом — преподобным Даниилом Переяславским. Возвращаясь в Москву, он посетил Троицкий монастырь преподобного Сергия.

Данная повесть в Житии преподобного Никиты Переяславского, как отметил В. Ключевский, была написана никитским игуменом Вассианом[32]. Автор наряду с прославленными Московскими святителями называет в своем труде и «новейшаго Макария митрополита». Из Переяславля царь направился под Можайск, что́ было

вызвано нападением литовских войск. Вернулся он из похода «в преименитый град свой зовомую Москву на свой царьский стол и вниде во храм Пречистые Богородици честнаго Ея Успения и благословение восприим от отца своего святейшаго Афонасия митрополита всеа Русии, и у образов честных прикладашеся, и у великих чюдотворцов Петра, Алексея, Ионы и у новопреставльшагося архиепископа Макария митрополита и у честных их гробов прикладашеся и образы их любезно целоваше»[33].

В то время шла Ливонская война и митрополит Афанасий обращался с богомольной грамотой к епископу Сарскому и Подонскому Матфею, призывая его к усиленным молитвам: «И ты б, сыну, пожаловал, о том настоящем времени со всем священным собором в церкви пели молебны по вся дни и особне по кельям и по домом, и молили всесилнаго Бога и Пречистую Богородицу, и небесных сил, и святых новых чюдотворцов и всех святых... Чтоб Господ Бог избавил боговенчаннаго царя государя нашего и его царевичев, и все христолюбивое воинство ото всех враг видимых и невидимых и межуусобныя брани и не попустил бы богомерзкия латыни, злейших иконоборцов, поганые Литвы и бесерменства на святыя Божии церкви и на все православное крестьянство»[34].

Никоновская летопись сообщает о трех архиерейских хиротониях, совершенных митрополитом Афанасием: второго Казанского святителя — архиепископа Германа († 1567; память 6 ноября) и епископов Коломенского Иосифа и Крутицкого Галактиона[35]. Давал митрополит Афанасий и льготные грамоты различным монастырям и храмам[36].

При митрополите Афанасии царь давал первосвятительской кафедре различные жалованные грамоты, которые подтверждались в последующее время[37].

1 марта 1564 года, за несколько дней до интронизации митрополита Афанасия, когда он уже был нареченным, диакон Иоанн Федоров и Петр Мстиславец напечатали богослужебный Апостол. М. Тихомиров говорит: «Первопечатный «Апостол» был подарком новому митрополиту»[38]. Как указывает А. С. Зернова, при митрополите Афанасии в сентябре — октябре 1565 года выходят два издания Часослова[39]. В послесловии отмечается, что их печатание было благословлено митрополитом Макарием, но осуществлялось при его преемнике: «По благословению преосвященного Макария митрополита всея Русии... во второй год святительства Афанасия митрополита всея Русии...»[40].

3 декабря 1565 года произошло событие, изменившее привычный ход жизни русского общества. С многочисленным обозом царь покинул Москву. «На Москве же тогда быша Афонасий митрополит всеа Русии, Пимин архиепископ Великаго Новаграда и Пъскова, Никандр архиепископ Ростовский и Ярославский и ины епископы и архимандриты и игумены, и царевы и великого князя бояре и околничие и все приказные люди; все же о том в недоумении и во унынии быша, такому государьскому великому необычному подъему, и путного его шествия не ведамо, куды бяше»[41]. Началась опричнина, средоточием которой стала Александрова Слобода. Чрезвычайные обстоятельства понудили митрополита очень скоро оставить Митрополию и уйти на покой «в монастырь к Михаилову Чюду на свое пострижение»[42]. А. Зимин говорит: «Уход Афанасия с митрополичьего престола мог быть вызван его недовольством опричными репрессиями, обрушившимися на близких к нему политических деятелей. Шлихтинг сообщал, что после казни Овчины-Оболенского «некоторые знатные лица и вместе верховный священнослужитель сочли нужным для себя вразумить тирана воздерживаться от столь жестокого пролития крови»»[43]. Поэтому, когда позднее на Соборе решался вопрос о продолжении Ливонской войны, летопись замечает: «А митрополита у того приговору не было, что Офонасей митрополит в то время Митрополию оставил»[44]. Последнее летописное упоминание об ушедшем на покой митрополите относится к 1567 году: «Того же лета, июля, повелением государя царя и великого князя Ивана Васильевича всея Русии поновлен бысть образ Пречистые Владимирские Лукина письма Евангелиста, златом и каменнем украшен многим, что стоит в Пречистой соборной в богоспасаемем граде Москве; а поновлял бывший митрополит Афонасей»[45]. Б. Клосс, основываясь на показании пергаменного Синодика Троице-Сергиева монастыря, говорит, что в 1575 году ушедшего на покой митрополита Афанасия «уже не было в живых»[46]. Погребен он был в Чудовом монастыре. В этом монастыре, кроме основателя — святителя Алексия, были погребены архиепископ Новгородский Геннадий, позднее патриарх Всероссийский Ермоген и другие[47].

Теперь следует остановиться на писательских трудах митрополита Афанасия. Самым первым, известным нам произведением, вышедшим из-под его пера, является Житие преподобного Даниила Переяславского. В. Ключевский дает такую характе-

ристику ему: «К самым обширным и лучшим биографиям Макарьевского времени принадлежит Житие Даниила Переяславского, преставившегося 7 апреля 1540 года»[48]. С. Смирнов относит благословение митрополита Макария и повеление царя о написании Жития ко времени между 7 апреля 1553 года и 7 апреля 1554 года[49]. Сам автор говорит по этому поводу: «Многажды же в повестех глаголанно бе о сем старце и у самого самодержца благочестиваго и великаго князя Иваня Васильевича, внука же великаго князя Ивана Васильевичя стараго, такоже и у пресвященнейшаго митрополита Макария, воспоминаемо бяше житие его, и писати намо повелеваху»[50]. Царское и митрополичье единодушие в этом вопросе вполне понятно. Для Иоанна Грозного Преподобный — крестный отец; для Святителя — духовный друг и постриженник того же монастыря преподобного Пафнутия Боровского. «Бяху бо архиепископ Макарий (Новгородский, будущий митрополит.— *И. М.*) з Данилом единыя обители пострижение имущи. Архиепископ же духовную любовь имяше к старцу и потребная монастырю посылаше»[51].

Автор скромно именует себя в Житии в третьем лице: «некто церковник, иже бе знаем был преподобному Данилу». Он говорит, что всегда Преподобного призывал в молитвах. Чудесным образом святой подвижник предсказал своему духовному сыну, что он будет со временем царским духовником, а позднее — монахом. Учитывая объем и высокие достоинства Жития, можно думать, что оно не является первым трудом протопопа Андрея и что его писательская деятельность началась не после Казанского похода[52]. Очевидно, его ранние труды либо не сохранились, либо их атрибуция — дело будущего. Во всяком случае представляется весьма промыслительным тот факт, что хронологически первый, известный нам его труд посвящен его духовному отцу — преподобному Даниилу Переяславскому.

Другим его трудом является Похвальное слово на перенесение мощей святителя Николая. Оно имеет следующее надписание: «Многогрешного и грубаго и недостойнаго прозвитера Андрея, бывшаго причетника и клирика соборныя Церкви и апостольскиа в русских странах пременитаго града Москвы»[53]. Здесь нужно вспомнить принесение в Москву иконы святителя Николая Великорецкого 29 июня 1555 года. «И обновлял образ Николы чюдотворца сам Макарей митрополит, бе бо иконному писанию навычен, а с ним Андрей протопоп Благовещеньской со многым желанием и верою, постом и молитвою. От образа же его наипаче чюдотворение с верою просящим преизобилует, и много образов с него пишуще мерою и подобием, и ото всех чюдотворения быша многым верным»[54]. Позднее летопись опять возвращается к этой чудотворной иконе. 3 августа 1556 года «отпущен образ на Вятку Николы Великорецкого обновлен, а обновлял его и починивал митрополит сам Макарей всея Русии да Андрей протопоп Благовещенской, иконному бо писанию митрополит и Андрей научени сей хитрости. И украсиша его златом и жемчюгом и камением многоценным»[55]. В 1556 году к празднику перенесения мощей святителя Николая, по-видимому, и было составлено отцом Андреем Похвальное слово «наместнику и подражателю святых Апостол». Замечательный исследователь древнерусской литературы Е. В. Барсов, опубликовавший данное Слово по рукописи XVI века, которую он из-за дороговизны на ярмарке не смог приобрести, не отнес его к перу царского духовника. Подобная атрибуция была сделана академиком Н. Никольским[56]

На последние годы жизни святителя, т. е. когда будущий митрополит Афанасий подвизался иноком в Чудовом монастыре, приходится его труд по составлению и редактированию Книги степенной царского родословия. Исследователь этого памятника П. Васенко говорит о времени его составления: «Есть данные для предположения, что временем составления Степенной были 1560—1563 годы. Во всяком случае можно утверждать, что окончательная обработка Степенной относится к марту — декабрю 1563 года»[57]. Чудовский инок под мудрым руководством святителя Макария явился преемником и продолжателем трудов первого русского историка киево-печерского подвижника — преподобного Нестора летописца. Но в Степенной книге история излагается не по годам, как в летописи, а по степеням святых русских князей и митрополитов. Это первый на Руси исторический труд с систематическим изложением материала. Академик Д. Лихачев характеризует его так: «Степенная книга — это как бы путеводитель по современной Руси — святой и державной, но путеводитель, который сам является достопримечательностью и святыней. Степенная книга — это как бы икона «всех святых» Московского государства, икона, в которой временному придан вневременный смысл»[58]. Трудно говорить о сопоставимости сочинений, которые разделяют четыре столетия, но невольно напрашивается мысль, что идеи, высказанные священником Сергием Мансуровым в его, к сожалению, неоконченном труде, были в некоторой степени предвосхищены в Макарьевско-

Афанасьевском труде. Разница заключается лишь в том, что отец Сергий дает историю всемирную, описывая ее по поколениям святых[59], а иеромонах Афанасий — только русскую и по степеням князей и митрополитов.

Характерной особенностью составителя Степенной как автора является стремление прославить переяславских святых, и прежде всего преподобного Даниила. Написав перед этим пространное его Житие, он затем значительно перерабатывает его, дополняет и создает краткую редакцию Жития, поместив ее в Степенную книгу. С. Смирнов, характеризуя такой метод в написании этих двух редакций Жития, справедливо замечает: «Отмеченная черта в работе Андрея-Афанасия настолько выдающаяся, что мы затрудняемся указать среди древнерусских агиографов хотя бы один аналогичный пример»[60]. В Степенной же книге помещено описание чуда преподобного Никиты Столпника Переяславского, особенно почитавшегося в царской семье[61], причем из Степенной оно вошло в состав Жития преподобного Никиты[62].

В заключение об этом труде митрополита Афанасия приведем два высказывания П. Васенко, исследователя Степенной книги, свидетельствующие о ее популярности в древнерусской книжности. «Появление в короткое время нескольких типов списков Степенной указывает на усиленное ее переписывание сразу после окончания этого произведения. Зная деятельность митрополита Макария и средства, какими он располагал, исследователи русской старины поймут без сомнения всю неминуемость этого факта тем более, что новинка была, конечно, по сердцу Иоанна Грозного. Не ослабел интерес к Степенной и в XVII—XVIII веках, что доказывается многочисленными списками ее, дошедшими до нашего времени»[63]. «При том следует иметь в виду, что отдельные статьи Степенной служили для пополнения такого агиографического сборника, как Чети-Минеи священника Иоанна Милютина. Туда вошли между прочим взятые из Степенной жития св. Владимира, Изяслава Ярославича и Ярополка Изяславича, Ивана Даниловича и других»[64]. Последнее замечание весьма важно, так как в нем можно усматривать последующую преемственность в просветительных начинаниях митрополита Макария. Этот очень важный момент выпадал из поля зрения исследователей, и создавалось впечатление обрыва в культурной жизни русского общества, который был вызван кончиной «чудного», по отзывам современников, митрополита Макария.

Как видим, литературная деятельность митрополита Афанасия связана со святителем Макарием, память которого, мы считаем, он почтил особой «Повестью», описывающей последние дни его жизни. По трем поздним спискам «Повесть» была опубликована Г. Кунцевичем[65]. П. Васенко считает, что она была написана сразу после кончины митрополита Макария. «Думаем, что «Повесть» появилась еще до избрания Афанасия на митрополичью кафедру: он называется в ней «старцем Афонасием». Следовательно, рассматриваемое произведение написано до 24 февраля 1564 года под непосредственным впечатлением кончины митрополита Макария»[66]. Занимаясь непосредственно изучением этого памятника, он ничего, однако, не сказал о его атрибуции. Но чтобы говорить об этом, нужно учитывать, что подобные произведения обычно писались очевидцами, причем очень близкими к описываемому лицу. Из четырех старцев, живших «безпрестанно» в последние дни при митрополите Макарии, своими литературными способностями известен лишь иеромонах Афанасий. Это и дает нам основание предполагать, что он является автором данной Повести, тем более, что в этом жанре он уже потрудился. Его перу принадлежит «Слово о изнеможении преподобного Даниила», где также описаны последние дни духовного отца будущего митрополита[67].

Повесть о кончине митрополита Макария обнаружена нами в списках XVII века в составе Хронографа редакции 1599 года[68]. Данная редакция Хронографа интересна еще и тем, что в ней сохранилось послание митрополита Макария к своему преемнику по Новгородской кафедре, архиепископу Феодосию, о совершенном царском венчании Иоанна IV[69]. Это, в свою очередь, наводит на мысль, что редакция Хронографа 1599 года имеет близкое отношение к литературному кругу митрополита Макария. В основу этой редакции и близкой к ней 1601 года положен не дошедший до нас, так называемый Пространный Хронограф, по классификации О. Творогова. Последний считает, что составитель данной редакции Хронографа принадлежал к категории тех книжников XVI в., которые выступали против «неполезных повестей» и «писаний внешних», предпочитая им «Божественные Писания»[70]. Тот же исследователь причисляет Пространный Хронограф к числу «централизующих мероприятий» середины XVI века, связанных с именем митрополита Макария (Великие Четьи-Минеи, Стоглав, Степенная книга, Лицевой свод). «На этом фоне естественна и попытка создания новой пространной и одновременно исполненной духа христианского

благочестия редакции Русского Хронографа»[71]. Кто же из числа макарьевских книжников мог осуществить эту работу? Естественно предположить, что это был митрополит Афанасий, составитель и редактор Степенной книги. Уйдя на покой в Чудов монастырь, он продолжал работать в историческом жанре. Создавая новую русскую редакцию Хронографа, он поместил в нее и свой труд о последних днях своего предшественника — митрополита Макария, а затем Житие преподобного Даниила Переяславского, взятое из Степенной книги[72]. Обращает на себя внимание такой интересный факт. Предыдущая редакция Хронографа в 20-х годах XVI века была составлена племянником преподобного Иосифа Волоцкого Досифеем Топорковым, по прозвищу «Осифитие»[73]. Но Досифея, как и митрополита Афанасия, также должно отнести к числу макарьевских книжников, так как, будучи в Новгороде, архиепископ Макарий благословил ему исправление текста Синайского Патерика[74]. Хронологически имена Досифея и протопопа Андрея не связаны, но в контексте деятельности митрополита Макария можно усмотреть закономерную преемственность в трудах указанных авторов.

Работой над составлением Хронографа деятельность митрополита Афанасия не ограничилась. «Можно предполагать, что чудовский инок и бывший митрополит Афанасий принимал участие в создании лицевой летописи Русского государства»[75]. Этому могла содействовать атмосфера в митрополичьем Чудовом монастыре. Архимандрит Левкий (1554—1568), при котором был совершен монашеский постриг старца Афанасия, известен своими книжными вкладами в библиотеку обители[76]. В Чудов монастырь дарили книги знаменитый священник Сильвестр, автор «Домостроя»[77], и другие[78]. На одной рукописи середины XVI века сохранился автограф монастырского библиотекаря: «Книга Чюдова монастыря потписал книгохранитель чернец Симон»[79].

Сохранившиеся материалы о Всероссийском митрополите Афанасии свидетельствуют, что это была личность в высшей степени незаурядная и примечательная. За летописным выражением «царь и великий князь... с своими богомолцы с архиепископы и епископы... избрал в дом Пречистые Богородици... от архистратига Михаилова Чюда старца Афонасия» скрывается нечто большее, чем простое летописное сообщение. На митрополичий престол был возведен сподвижник и продолжатель трудов великого иерарха и замечательного церковного деятеля святителя Макария. Митрополит Афанасий предстает перед нами в своих трудах как плодовитый писатель: историк-агиограф и историк-богослов. Начиная с него, все Московские первосвятители имеют белый клобук. Он — современник замечательных церковных, государственных и культурных начинаний середины XVI века. Изменившиеся, к сожалению, исторические обстоятельства не способствовали большей плодотворности его первосвятительской деятельности, тем не менее, мы вправе называть митрополита Афанасия продолжателем трудов святителя Макария и замечательным деятелем русской культуры XVI века.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Митрополит Московский Макарий говорит о нем в своем труде только в связи с избранием на Всероссийскую кафедру и началом опричнины (см.: *Макарий*, митрополит Московский. История Русской Церкви в период разделения ее на две митрополии. Изд 2. СПб., 1887, т. 6, с. 296—298). Казалось бы, следовало ожидать подробного рассмотрения жизни и деятельности митрополита Афанасия в обстоятельном труде маститого церковного историка Е. Е. Голубинского, но, как явствует из титульного листа его сочинения, оно доведено только «до митрополита Макария включительно».

[2] *С. Смирнов*. Житие преподобного Даниила, Переяславскаго чудотворца. Повесть о обретении мощей и чудеса его. М., 1908, с. IX.

[3] Там же, с. 52.

[4] *Н. Розов*. Похвальное слово великому князю Василию III.— В кн.: Археографический ежегодник за 1964 год. М., 1965, с. 284—285.

[5] Как о царском духовнике см. о нем: *Леонид*, архим. Духовники великих князей и царей Московских и всея России.— ЧОИДР, М., 1876, кн. I, смесь, с. 217—218. Автор, правда, упоминает, что он впоследствии принял постриг в Новоспасском монастыре, но это вызвало справедливые возражения С. И. Смирнова (*С. Смирнов*. Житие преподобного Даниила, Переяславского чудотворца..., с. XI, прим. 5). О царских духовниках этого времени см. также: *И. Курукин*. Новые сведения монастырских архивов о Сильвестре.— В кн.: Вопросы источниковедения и историографии досоветского периода. М., 1979, с. 65—66.

[6] ПСРЛ, СПб., 1901, т. 12, с. 230; ПСРЛ, СПб., 1913, т. 21, ч. 2, с. 569—570; *И. А. Шляпкин.* Иконография святого благоверного великого князя Александра Невского. СПб., 1905, с. 9; см. также: *С. Смирнов.* Житие преподобного Даниила, Переяславского чудотворца..., с. IX; *П. Васенко.* «Книга Степенная царского родословия» и ее значение в древнерусской исторической письменности. СПб., 1904, ч. 1, с. 202, 203.

[7] ПСРЛ, т. 13, ч. 1, СПб., 1904, с. 204.

[8] Там же, с. 215. Упоминание о звоне Симоновского колокола поразительно, так как в этом монастыре были погребены троицкие иноки Пересвет и Ослябя, павшие в борьбе с татарами на Куликовом поле. Идейную связь взятия Казани с Мамаевым побоищем можно усмотреть также в приходе к царю под Казань двух троицких иноков, принесших ему в благословение икону и святую воду. Обращаясь к иконе, царь молился: «...И ты убо, преподобне отче Сергие, великий Христов угодниче, ускори ныне на помощь нашю и помогай молитвами си, яко же иногда прадеду нашему на Дону на поганаго Мамая» (Казанская история. Подготовка текста и вступ. статья Г. Н. Моисеевой. М.— Л., 1954, с. 140). О складне, принесенном царю под Казань, см.: *Филимонов Г.* Описание складня XVI века. СПб., 1884. Перед походом царь, будучи в Троицком монастыре, молился перед мощами преподобного Сергия: «...Ты же прадеда нашего великаго князя Дмитрея молитвою вооружен на безбожнаго Мамая и безо всякого сумнения дерзати ему повеле... Яко же того, тако и нас вооружи и огради своими молитвами на супротивныя враги наша» (*А. Насонов.* Новые источники по истории Казанского «взятия».— В кн.: Археографический ежегодник за 1960 год. М., 1962, с. 11). Походный храм, в котором молился царь, был посвящен преподобному Сергию. Подробнее об этом см.: Kämpfer Frank. Die Eroberung von Kasan 1552 als begenstand der Zeitgenössischen russischen Historiographie.— Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Berlin, 1969, S. 7—161.

[9] ПСРЛ, т. 13, ч. 1, с. 217.

[10] Там же, с. 219; ПСРЛ, т. 29, с. 108, 203.

[11] Один исследователь также обратил внимание на это, отметив только внешний фактор, т. е. его певческие способности, и высказал предположение: «Упоминания о нем (протопопе Андрее.— *И. М.*) в летописях рисуют его музыкально грамотным человеком. Не является ли именно Андрей автором (или одним из авторов) так называемого «Казанского» знамени, сочиненного по случаю взятия Казани в 1552 году?» (*А. Майкапар.* Из истории музыки Древней Руси.— «Вопросы истории», 1971, № 6, с. 213—214.

[12] *А. Насонов.* Новые источники по истории Казанского «взятия», с. 24.

[13] *В. Иконников.* Максим Грек и его время. Изд. 2. Киев, 1915, с. 538; *С. Соловьев.* История России с древнейших времен. М., 1960, т. 5—6, с. 532.

[14] Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею (далее: ААЭ). СПб., 1836, т. I, с. 246. См. также: *С. Соловьев.* История России с древнейших времен. М., 1960, кн. 3, т. 5—6, с. 710; кн. 4, т. 7—8, с. 99.

[15] ААЭ, т. I, с. 242.

[16] ПСРЛ, т. 13, ч. 1, с. 239. Совершенно аналогично сообщение летописи под 1556 годом о крещении царской дочери Евдокии (с. 265).

[17] ПСРЛ, т. 13, ч. 2. СПб., 1906, с. 333; ПСРЛ, т. 29, с. 291.

[18] Сборник Русского исторического общества. СПб., 1887, т. 59, с. 406, 509—510.

[19] См.: Псковские летописи. М., 1955, вып. 2, с. 245. Предыдущий духовник Иоанна Грозного также в конце жизни принял постриг в Чудовом монастыре (см.: *П. Васенко.* «Книга Степенная царского родословия» и ее значение в древнерусской исторической письменности. СПб., 1904, ч. 1, с. 194). Предстоящее монашество было предвозвещено преподобным Даниилом Переяславским в чудесном видении священнику Андрею, когда он был в военном походе в 1552 году под Казанью (*С. Смирнов.* Житие преподобного Даниила..., с. 76). А. Зимин говорит о царском духовнике: «Андрей протопоп (будущий митрополит Афанасий), духовник царя, в середине века принадлежал к числу наиболее доверенных лиц Ивана IV. Он близко стоял к деятельности Избранной рады. Гонения на сторонников Адашева в 1561—1562 гг. могли быть одной из причин, почему Андрей в 1562 г. постригся в Чудовом монастыре в монахи под именем Афанасия» (*А. Зимин.* Опричнина Ивана Грозного. М., 1964, с. 239). Трудно, однако, увязать опалу протопопа с последующим его избранием в митрополиты.

[20] Повесть была опубликована по поздним спискам Г. З. Кунцевичем (см.: *Г. Кунцевич.* Сказание о последних днях жизни митрополита Макария (15 сентября — 31 декабря 1563 г.).— Отчеты о заседаниях имп. Общества любителей древней письменности в 1907—1910 гг. Памятники древней письменности и искусства (далее —

ПДПИ), № 176, СПб., 1911). Указанная Повесть будет цитироваться нами по списку начала XVII века в составе Хронографа 1599 года.

[21] БАН, 31.6.27. Хронограф, л. 617 об.

[22] Там же, л. 619.

[23] ПСРЛ, т. 13, ч. 2, с. 378; Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1846, т. I, с. 331—333. О цвете печати митрополита Афанасия свидетельствуют также материалы сфрагистики (см. *В. Шумилов.* Государственное древлехранилище хартий и рукописей. М., 1971, с. 103, № 215, с. 112, № 236).

[24] ПСРЛ, т. 13, ч. 2, с. 380—381; ПСРЛ, т. 29, М., 1965, с. 332—333; Русская историческая библиотека (далее — РИБ). СПб., 1876, т. 3, стб. 215—217. Публикацию Чина митрополичьего поставления см.: ААЭ, т. I, с. 297—300.

[25] *Макарий,* митрополит Московский. История Русской Церкви. Изд. 2. СПб., 1887, т. 6, с. 296—297.

[26] ПСРЛ, т. 13, ч. 2, с. 382.

[27] *П. Янковский.* Печалование духовенства за опальных в первенствующей Церкви Греко-Римской вообще и в Церкви Древне-Русской по преимуществу.— ЧОИДР, 1876, кн. 1, с. 182.

[28] *И. Смирнов.* Очерки политической истории Русского государства 30—50-х годов XVI века. М.— Л., 1958, с. 201.

[29] ПСРЛ, т. 13, ч. 2, с. 383, 390.

[30] Переяславль юрисдикционно входил в епархию архиепископа Никандра.

[31] *М. Тихомиров.* Новый материал об Иване Грозном.— В кн.: ТОДРЛ, М.— Л., 1958, т. 14, с. 252—253. Первый русский царь Иоанн IV был большим почитателем преподобного Никиты Переяславского, свидетельством чего является его внимание к Никитскому монастырю. Во вкладной монастырской книге читаем: «Царь Иван Васильевич учинил общее жительство и над гробом чудотворца Никиты строил церковь во имя мученика Никиты, да два придела: один во имя всех святых, а другой преподобного Никиты и святыя врата каменныя, и на святых воротах церковь во имя архангела Гавриила честнаго и славнаго его собора и ограду каменную состроил круг дому чудотворца Никиты, и службы все устроил по общему жительству, и в церквах Божие милосердие украсил» (*А. Потапов.* Очерк древней русской гражданской архитектуры.— Древности. Труды имп. Московского археологического общества. М., 1902, т. 19, вып. 3, с. 4).

[32] *В. Ключевский.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, с. 283.

[33] *М. Тихомиров.* Новый материал об Иване Грозном..., с. 255.

[34] РИБ, т. 32. Архив П. М. Строева. Пгр., 1915, т. I, стб. 449—450; ААЭ, т. I, с. 302—303.

[35] Митрополит Казанский Ермоген, будущий Всероссийский патриарх, сообщает, что хиротонию Тверского архиепископа Варсонофия († 1576; память 11 апреля) совершил также митрополит Афанасий: «Потом же Божиим смотрением по повелению самодержца государя царя и великаго князя Иоанна Васильевича всея России, в лето седмь тысящь седмдесять... Афанасием, митрополитом Московским и всея России, поставляется на епископство (Варсонофий.— *И. М.*) славному граду Тфери, на Акакиево место преподобнаго епископа, сему убо ко Господу отшедшу» (*Платон,* архим. Сборник древностей Казанской епархии..., Казань, 1868, с. 26—27). В рукописи, по которой архимандрит Платон издал данное Житие, в дате на месте единиц переписчик сделал пропуск. Хиротония же святителя Варсонофия датируется 1567 годом (см.: *П. Строев.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877, стб. 442; Настольная книга священнослужителя. М., 1979, т. 3, с. 178), когда митрополит Афанасий был уже на покое. Но в Тверском Патерике говорится, что хиротонию совершил святитель Филипп (Тверской Патерик. Краткие сведения о тверских местно чтимых святых. Казань, 1907, с. 82). Замена имени митрополита в Житии святителя Варсонофия объясняется, возможно, тем, что, когда оно составлялось, было целесообразнее не упоминать о митрополите, скончавшемся мученической кончиной.

[36] *П. Строев.* Цит. соч., стб. 438, 448, 494. См. также: *А. Свирелин.* Историко-статистическое описание Переславского Троицкого Данилова монастыря. М., 1860, с. 53; ААЭ, т. I, с. 301—302. Воспроизведение подписи митрополита Афанасия на одном из актов см.: *М. Погодин.* Русский исторический альбом. М., 1837, табл. 9; то же, М., 1853, табл. 9; Царь Иоанн Грозный. Под ред. Н. Головина и Л. Вольфа. СПб., 1904, с. 60.

[37] Акты феодального землевладения и хозяйства. М., 1961, ч. 3, с. 29—30, 31,

68—70, 82—84, 97—99, 359—362, 366—368; *С. Соловьев.* История России..., т. 7—8, с. 376—377, ГИМ, Симоновское собр. № 58, л. 834 об.

[38] *М. Тихомиров.* Русская культура X—XVIII веков. М., 1968, с. 407.

[39] *А. Зернова.* Начало книгопечатания в Москве и на Украине. М., 1947, с. 40.

[40] У истоков русского книгопечатания. М., 1959, с. 220.

[41] ПСРЛ, т. 13, ч. 2, с. 392.

[42] Там же, с. 401.

[43] *А. Зимин.* Опричнина Ивана Грозного, с. 240.

[44] ПСРЛ, т. 13, ч. 2, с. 403.

[45] Там же, с. 408; ПСРЛ, т. 29, с. 355; РИБ, т. 3, стб. 292—293.

[46] *Б. Клосс.* Никоновский свод и русские летописи XVI—XVII веков. М., 1890, с. 263.

[47] См.: Московский кафедральный Чудов монастырь. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1896, с. 43—49.

[48] *В. Ключевский.* Древнерусские жития святых..., с. 282. Об этом Житии говорит также А. Кадлубовский *(Кадлубовский А.* Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902, с. 273—284).

[49] *С. Смирнов.* Житие преподобного Даниила..., с. V.

[50] Там же, с. 5.

[51] Там же, с. 58.

[52] Во всяком случае, известно, что он занимался переписыванием книг. На одной рукописи Волоколамского монастыря имеется запись: «Апостол Пречистые Богородицы Иосифова монастыря, дана на список благовещенскому протопопу Андрею» (*Б. Клосс.* Никоновский свод..., с. 263). У царя Иоанна IV некоторое время находился Требник митрополита Афанасия (Библиотека Ивана Грозного. Реконструкция и библиографическое описание. Л., 1982, с. 48).

[53] *Г. Барсов.* Вновь открытое слово пресвитера Андрея в списке XVI века.— ЧОИДР, 1883, кн. 1. Материалы историко-литературные, с. 5.

[54] ПСРЛ, т. 13, ч. 1, с. 254.

[55] Там же, с. 273; ПСРЛ, т. 29, с. 249; *Кашменский С.*, прот. О чудотворной Великорецкой иконе святителя и чудотворца Николая. «Вятские епархиальные ведомости», 1875, № 10, отдел духовно-литературный, с. 321. Вместе имена поновителей иконы святителя Николая помещены и в Сказании о святых иконописцах. После митрополита Макария читаем: «Преосвященный Афанасий, митрополит Московский и всея России, писаше многие святые иконы» (*И. Сахаров.* Исследование о русском иконописании. СПб., 1850, кн. 2, приложение, с. 14).

[56] БАН, картотека акад. Н. К. Никольского, карточки №№ 0521—0523. Кроме публикации, он указал два списка Слова по рукописям XVII века. Нами обнаружен еще один список по рукописи XVI века: ГИМ, собр. Н. П. Вострякова № 907, Сборник похвальных слов, лл. 116—119 об. (Текст Слова по этой рукописи см. в приложении к данной статье). Но первоначально он не назвал этого труда, как принадлежащего протопопу Андрею (см.: *Н. Никольский.* Рукописная книжность древнерусских библиотек (XI—XVII вв.). Вып. 1. А—Б, СПб., б. г., с. 91—92). О его картотеке см.: *В. Покровская.* Картотека академика Н. К. Никольского.— В кн.: Труды библиотеки Академии наук СССР. М.— Л., 1948, т. I, с. 142—150; *Адрианова-Перетц В. П.* Картотека Н. К. Никольского.— «Вопросы языкознания», 1961, № 1, с. 121—125.

[57] *П. Васенко:* 1) «Книга Степенная царского родословия» и ее значение в древнерусской исторической письменности. СПб., 1904, ч. 1, с. 243; 2) Кто был автором «Книги Степенной царского родословия»? — «ЖМНП», 1902, декабрь, с. 36. Описание содержания данного памятника см.: *П. Васенко.* Составные части «Книги Степенной царского родословия».— Летопись занятий Археографической комиссии за 1906 год. СПб., 1908, вып. 19, с. 1—51.

[58] *Д. Лихачев.* Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3. М., 1979, с. 280. Об агиографическом характере Степенной книги см. также: *П. Васенко.* «Книга Степенная...», с. 227—232.

[59] *Мансуров С.*, свящ. Очерки из истории Церкви.— «Богословские труды», сб. 6. М., 1971, с. 92—100.

[60] *С. Смирнов.* Житие преподобного Даниила..., с. XXVI.

[61] ПСРЛ, т. 21. Книга Степенная царского родословия. СПб., 1913, ч. 2, с. 651—652; *Г. Кунцевич.* Житие святого Никиты Переяславского.— «ЖМНП», СПб., 1902, V, с. 1—2. Священник Александр Свирелин считает, что автором Жития преподобного Никиты является митрополит Афанасий (*Свирелин А.*, свящ. Описание Переяславского Никитского монастыря в прежнее и нынешнее время. М., 1878, с. 10).

[62] *Г. Кунцевич.* Житие святого Никиты столпника Переяславского. Чудо 19-е и 20-е. СПб., 1902, с. 4.

[63] *П. Васенко.* «Книга Степенная...», с. 113. Почти современна Степенной книге роспись кремлевского Архангельского собора, которая, по мнению Е. Сизова, является иллюстрацией к ней. Он говорит: «Итак, включенная в роспись Архангельского собора галерея условных портретов всеми ее особенностями и главным своим замыслом напоминает общие черты построения «Степенной книги», ее основную идею. Здесь, как и в «Степенной книге», реально ощущаются те золотые ступени, что ведут святых князей в Царство Небесное, представлен тот же государственный парад» (*Е. Сизов.* Русские исторические деятели в росписях Архангельского собора и памятники письменности XVI в.— В кн.: ТОДРЛ, т. 22. Взаимодействие литературы и изобразительного искусства в Древней Руси. М.— Л., 1966, с. 271). Срав.: *Н. Е. Мнева.* Монументальная и станковая живопись.— В кн.: Очерки русской культуры XVI века. Изд. МГУ, 1977, ч. 2, с. 321.

[64] *П. Васенко.* «Книга Степенная...», с. 231.

[65] *Г. Кунцевич.* Сказание о последних днях жизни митрополита Макария (15 сентября — 31 декабря 1563 г.).— Отчеты о заседаниях имп. Общества любителей древней письменности в 1907—1910 годах. ПДПИ 176. СПб., 1911.

[66] *П. Васенко.* «Книга Степенная...», с. 183.

[67] См.: *С. Смирнов.* Житие преподобного Даниила..., с. 77—80.

[68] БАН, 31.6.27, лл. 614—622 об.; ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 23, в лист, л. 1041—1054.

[69] БАН, 31.6.27, л. 524—524 об.; ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 23, л. 875—876; *Веретенников П.,* свящ. Первосвятительская деятельность Макария, митрополита Московского († 1563).— «Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», 1980—1981, № 105—108, с. 244—245, прим. 104.

[70] *О. Творогов.* Древнерусские Хронографы. Л., 1975, с. 44.

[71] Там же, с. 230.

[72] БАН, 31.6.27, л. 624—631 об. Очень интересные высказывания о Хронографах имеются у С. Розанова. Он говорит: «Остается, следовательно, предполагать, что в основании редакций 1599 и 1601 гг. лежит одна общая редакция. Эта редакция должна быть сравнительно недавняя, т. е. составленная во всяком случае уже во второй половине XVI столетия. На это указывают такие добавочные статьи, как: «Ис книги мудреца Маркуса о десяти сивиллах» и «О Лютори Мартыне», статьи, несомненно, второй половины XVI столетия. Мы остановимся на первой статье: она, нам кажется, может служить указанием на то, что эта редакция была составлена не ранее 1564 года. Дело в том, что эта статья оказывается очень сходной с таковой же в русском переводе хроники Мартина Бельского по 3-му изданию 1564 г. Сравнение мы делали по переводу 1584 г. в списке 1671 г. (Публ. библ., F IV, 162, л. 313—318), но отодвинули предел к 1564 г. на том основании, что мы встретили в редакции 1599 и 1601 гг. кое-какие разницы в расположении содержания некоторых частей, а главное — лишек сравнительно с этим переводом Хроники. Конечно, перемену в расположении содержания можно отнести за счет списка Хронографа, а лишек на счет данного списка перевода, но, оказывается, кроме этого перевода, был еще другой, сделанный раньше, при митрополите Афанасии (1565—1568)» (*С. Розанов.* Заметки по вопросу о русских Хронографах.— «ЖМНП», 1904, январь, с. 124—125). Об этом переводе Хроники см.: *А. Зимин.* Государственный архив России XVI столетия. Опыт реконструкции. М., 1978, т. 3, с. 499—500; *Н. Казакова.* Западная Европа в русской письменности XV—XVI веков. Л., 1980, с. 235—237.

[73] *А. Седельников.* Досифей Топорков и Хронограф.— Известия АН СССР. VII серия. Отделение гуманитарных наук. Л., 1929, № 9, с. 755—773; *Б. Клосс.* Иосифо-Волоколамский монастырь и летописание конца XV — первой половины XVI в.— В кн.: Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1974, вып. 6, с. 120—121.

[74] *Смирнов И.,* свящ.: 1) Материалы для характеристики книжной деятельности Всероссийского митрополита Макария.— «Богословский вестник», 1916, V, с. 183; 2) Синайский Патерик. Сергиев Посад, 1917, с. 161.

[75] *Б. Клосс.* Никоновский свод..., с. 263.

[76] См.: *Т. Протасьева.* Описание рукописей Чудовского собрания. Новосибирск, 1980, с. 101—102, № 189; с. 112, № 206; с. 136, № 240; с. 146—147, № 261; с. 152, № 266.

[77] Там же, с. 101, № 188.

[78] Там же, с. 127, № 228. В 1570 году в качестве вклада в библиотеку Чудова монастыря поступила печатная книга Апостол, вышедшая при митрополите Афанасии

Монахиня ИГНАТИЯ

ГИМНОГРАФИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО ПРЕПОДОБНОГО АНДРЕЯ КРИТСКОГО

Труды гимнографов Церкви, вошедшие в состав Богослужения, рассматриваются в последнее время как особый раздел — Литургическое Богословие.

Действительно, мы не находим подобного определения в работах маститых исследователей песнопения и песнотворцев Православной Церкви ни в минувшем XIX веке, ни в начале текущего XX-го. С понятием Литургического Богословия, как богослужебного достояния отцов и песнопевцев Церкви, мы встречаемся только во второй половине текущего столетия. Особенно отчетливо это представлено Преосвященным Вениамином (Миловым) в «Чтениях по Литургическому Богословию»[1].

Разбирая чинопоследование вечерни, утрени и других частей Богослужения Православной Церкви, изложенное в различных богослужебных книгах, Преосвященный Вениамин весьма обстоятельно анализирует значение тех или иных произведений святых песнописцев, которые, будучи посвящены спасительным догматам православного исповедания, имеют непосредственное отношение и в наше время к жизни, подвигу и великому делу спасения каждого из членов Церкви — как мирянина, так и инока. Автор труда по Литургическому Богословию рассматривает произведения некоторых отцов, касаясь, то кратко, то более подробно, тех основных богословских положений, которые в них раскрываются. Эти-то положения и составляют живую ткань предмета Литургического Богословия.

В наших опытах исследования богослужебного достояния Православной Церкви предлагается путь анализа произведений отдельных творцов этого великого литургико-поэтического наследия с уяснением как отдельных богословских истин, являющихся предметом воспевания этих отцов, так и доступного понимания индивидуальности каждого из преподобных песнопевцев, обогативших, в меру своих дарований, сокровищницу Православного Богослужения. Тем плодотворней представляется сопоставление различных методов в познании Православной Литургики, изучение трудов отдельных песнотворцев церковных как литургистов-богословов, иными словами — участия каждого церковного гимнографа в создании Литургического Богословия.

Православное богослужение благодатно воздействует на человеческую душу, и потому анализ этого воздействия и исследование источников тех живых кладезей, которые питают священнодействие Богослужения, не могут быть признаны излишними или тщетными.

Каждый, кто молится в храме, кто возлюбил церковную добро́ту, красоту святого Богослужения, тем самым уже причастен Литургическому Богословию; он учится и учит — как мудрствовать, как проходить жизненное поприще с помощью молитв и славословий тех столпов Духа, которые посвятили свои творчество и жизнь служению Церкви, устрояя чинопоследование Богослужения.

Одним из таких столпов Духа, наиболее ранних и огненных деятелей на поприще песнотворчества, несомненно является преподобный Андрей, архиепископ Критский († 712).

Преподобный Андрей жил и писал в тот период византийской церковной поэзии, который признается профессором И. А. Карабиновым порой ее расцвета — с V по IX век[2]. Это происходило в восточной части Византийской империи, в Сирии, откуда позднее определилось движение церковной поэзии на запад, где, в частности в Константинополе, увеличилось число гимнографов.

Преосвященный Филарет, архиепископ Черниговский, указывает, что период, в который жил и творил преподобный Андрей, был наполнен бедствиями, которые Свя-

тая Церковь терпела от магометанства, монофизитства и монофелитства. Хронологические рамки этого периода он определяет с 620 по 850 гг.[3]

Творчество святителя Критского в значительной мере предваряло труды известных гимнографов — преподобного Иоанна Дамаскина и святителя Космы, епископа Маиумского, которые творили преимущественно в середине и конце восьмого столетия.

Преподобный Андрей родился в седьмом веке в Дамаске, где и получил домашнее образование. По свидетельству святителя Димитрия Ростовского[4], святой Андрей был немым до семи лет и получил дар слова после приобщения Святых Христовых Таин. Протоиерей Сергий Булгаков[5] также отмечает этот факт. На 14-м году жизни преподобный Андрей ушел из родительского дома в Иерусалимскую обитель святого Саввы. Здесь он вскоре стал письмоводителем при дворе правителя Иерусалимской Патриархии Феодора, продолжая строгую подвижническую жизнь. В 679 году он был направлен вместе с двумя другими доверенными Иерусалимской Патриархии в Константинополь на Шестой Вселенский Собор и привез список определений Собора. Святитель Димитрий указывает, что на этот Собор преподобный Андрей был послан в сане архидиакона[6]. Преосвященный Филарет отмечает, что преподобный Андрей был вторично вызван Патриархом Константинопольским в Константинополь и там посвящен им в сан диакона Великой Софийской церкви[7]. Подвиги преподобного Андрея в Иерусалимской обители, усердное изучение в ней слова Божия и писаний святых отцов навсегда сохранили за ним именование Иерусалимлянина. При соборе Святой Софии преподобному Андрею была поручена Патриархом Константинопольским должность питателя сирот, он был также служителем болящих и попечителем странников[8].

В правление императора Юстиниана II преподобный Андрей был поставлен архиепископом Критским и ревностно проповедовал слово Божие своей пастве. Его молитвы спасли от нашествия арабов остров Крит, о чем свидетельствует сам Святитель в Слове на Обрезание Господне: «Так, оставаясь православными, избегли мы страха языков и острова приняли спасение». Известны и многие другие чудеса пастыря Критского — в засуху по его молитвам ниспосылался дождь и верные ограждались от бед его предстательством. Преподобный Андрей прожил долгую жизнь, так, в частности, имеются свидетельства, что, убеленный сединами, он приносил похвальные слова святым; в тексте Великого канона содержатся указания, что это произведение написано им в преклонном возрасте.

В 712 году, возвращаясь с Константинопольского Собора, преподобный Андрей заболел на острове Митилена и скончался в пути на остров Крит, в г. Иерис. Свидетельством долгой подвижнической жизни остались его вдохновенные творения, его «медоточные глаголы», по определению святителя Димитрия Ростовского[9].

* * *

Наследие преподобного Андрея Критского обширно.

Профессор Петербургской Духовной Академии И. А. Карабинов в своем основательном исследовании Триоди Постной определяет, что по древним ирмологиям насчитывается до 70 канонов пастыря Критского. Автор отмечает также, что песнотворческая деятельность преподобного Андрея недостаточно изучена[10]. Преосвященный Филарет различает в песнотворческом наследии Критского святителя различные формы произведений[11].

1. Песни богословские: а) Трипеснцы на повечерии Недели Ваий и первых четырех дней Страстной седмицы; б) Каноны: Воскрешению Лазаря; в Неделю женмироносиц; Преполовения Пятидесятницы; на Рождество Иоанна Предтечи; в) Стихиры самогласны: на Сретение Господне; на Рождество Христово.

2. Песни в честь Богоматери: Каноны на Рождество Богородицы и на зачатие святой Анны (9 декабря).

3. Песни в честь святых апостолов: стихиры святым апостолам Петру и Павлу; святому апостолу Андрею Первозванному.

4. Песни святым мученикам: а) каноны: святым мученикам Маккавеям; Усекновению главы Иоанна Предтечи; святым мученикам Трифону и Феофилу (23 июля); священномученику Игнатию Богоносцу (20 декабря); б) стихиры самогласны святым мученикам: священномученику Игнатию Богоносцу (20 декабря); святым убиенным младенцам (29 декабря); святому мученику Прову (12 октября); великомученику Димитрию Солунскому (26 октября).

Однако, наряду с названными произведениями преподобного Андрея, наиболее известен его Великий канон, который Святая Церковь установила читать по частям

на великом повечерии в первые четыре дня первой седмицы Святой Четыредесятницы, а также целиком на утрени в четверг пятой седмицы Великого поста.

Преосвященный Филарет утверждает, что во время жизни преподобного Андрея Критского названия канона не имелось. Великий канон назывался стихирой или «стихирами святоградца» (напомним, что за преподобным Андреем сохранилось имя Иерусалимлянина), а также «последование песней святоградца»[12]. Эта великая стихира преподобного пастыря Критского позднее была сформирована в канон, причем были написаны тропари преподобной Марии Египетской, поскольку и самое чтение Великого канона положено на день ее памяти, на утрени в четверг пятой седмицы Великого поста. Это преобразование великой стихиры святоградца в форму канона Преосвященный Филарет усвояет трудам преподобного Иоанна Дамаскина[13], а исследователь песнопевцев профессор И. А. Карабинов связывает этот факт с именем преподобного Феодора Студита[14]. Ирмосы песен Великого канона преподобный Андрей брал, по-видимому, непосредственно из библейских песен, причем не опускал второй песни канона, имеющей непосредственное отношение к глубокому чувству покаяния, которому посвящено содержание Великого канона.

Кроме перечисленных произведений Критского пастыря, И. А. Карабинов, относя к числу его трудов канон в среду Сырной седмицы, отмечает, что многое из его произведений находится в рукописях и упоминает, что несколько стихир самогласных в Неделю Ваий, Великие Четверг и Пятницу также принадлежат авторству преподобного Андрея Критского[15]. Преосвященный Филарет сообщает, что в рукописях находятся каноны преподобного Андрея: на исход души и канон покаянный шестого гласа[16].

Исследователи творчества пастыря Критского единогласно признают, что произведения его были чрезвычайно пространны и позднее сокращались. Сокращены и трипеснцы, несмотря на их высокое достоинство. Имеются сокращения и в девятой песни Великого канона. В практике церковного Богослужения многие каноны святого Андрея Критского со временем были заменены появившимися позднее канонами преподобных Космы Маиумского и Иоанна Дамаскина. Возможно, что одной из причин этой замены было то, что каноны преподобного Андрея были значительно пространнее. Воскрешая образ преподобного пастыря Критского, Преосвященный Филарет отмечает в его произведениях «основательное знание и богатство учености, речь приятную и стройную»[17]. В другом произведении Преосвященный Филарет характеризует преподобного Андрея как витию и церковного поэта. Он перечисляет около 20 его Слов на великие Господские и Богородичные праздники, упоминает и о стихах, которые написал преподобный архидиакону Агафону в благодарность за доставленное ему архидиаконом описание Деяний Шестого Вселенского Собора. В этих стихотворениях для Преосвященного Филарета представляются наиболее значительными слова пастыря Критского: «Два во Христе действия — два в Нем хотения». Это утверждение преподобного Андрея имеет существенное богословское значение, так как направлено против распространенной в то время монофелитской ереси[18]. Ссылаясь на издание Слов (проповедей) преподобного Андрея Комбефизом и Дюпеном, Преосвященный Филарет с большим удовлетворением отмечает, что эти издатели, подобно ему самому, отзываются с похвалой о достоинстве произведений пастыря Критского, «указывая в них украшения речи приятные, стройный состав, обилие чувствований, основательность мыслей богословских, высоту созерцаний таинственных»[19].

Следует также указать, что в своих «Чтениях по Литургике» профессор Московской Духовной Академии А. П. Голубцов, часто высказывающий критические замечания в адрес знаменитых церковных песнописцев, не находит таковых в отношении трудов преподобного Андрея Критского. Он говорит, что «составители полных песненных канонов: Иоанн Дамаскин и Косма Манумский отмечают уже эпоху окончательной организации этого рода произведений и стоят на конце долгого пути, пройденного этою отраслью песнопения». «Поднимаясь от них выше, — продолжает А. П. Голубцов, — мы встречаемся с именем Андрея Критского...». Автор допускает, что преподобный Андрей пользовался особыми песнями — в качестве ирмосов — «и по ним составлял свои строфы или тропари»[20]. Вслед за Преосвященным Филаретом А. П. Голубцов говорит о Великом каноне преподобного Андрея, как о поэме[21]. Из утверждений А. П. Голубцова о трудах пастыря Критского явствует глубокое уважение литургиста к деятельности преподобного отца.

Интересно, что и в новых исследованиях по истории Византии (1967 г.) исследователи византийской культуры (С. С. Аверинцев и А. Я. Сыркин) отзываются с большой симпатией о личности преподобного Андрея, говоря об «эмоциональной теплоте» его произведений[22].

Образ святителя Критского, подвизавшегося на уединенном острове, умершего на пути при исполнении церковного послушания и долга на другом острове, вырисовывается с определенной отчетливостью из толщи многих веков. Еще отчетливей можно прочитать особенности души преподобного Андрея, его неповторимой индивидуальности, образ его миросозерцания и мироощущения в строках его Богодухновенных произведений.

Достойно внимания то обстоятельство, что уже вскоре после блаженной кончины, на исходе восьмого века, когда завершался преподобными песнописцами его Великий канон, святитель Андрей Критский был уже канонизован, и ему, как святому, были составлены тропари, в которых испрашивается его помощь и заступление перед Престолом Божиим.

* * *

Анализ песнопевческого достояния преподобного Андрея Критского, несомненно, следует начать с наиболее известного его произведения — Великого канона.

Это произведение, называемое в древних списках, как уже указывалось выше, «стихирой святоградской», поистине является произведением особым: оно содержит до 250 тропарей и, по предположению Преосвященного Филарета, первоначально не имело типичных ирмосов, не было и отчетливого деления на песни. Ирмосы песней в их современном звучании присоединил позднее преподобный Иоанн Дамаскин, а тропари в честь преподобной Марии Египетской и самого преподобного Андрея написаны также позже преподобными братьями Феодором и Иосифом Студитами при упорядочивании текстов Триоди (согласно свидетельству Никифора Каллиста). Тропари в честь преподобной Марии имеют даже свой самостоятельный акростих[23].

Профессор Петербургской Духовной Академии Е. И. Ловягин при переводе богослужебных канонов с греческого языка на русский указывал, что Великий канон преподобного Андрея Критского правомерно именуется великим произведением не только по своему содержанию, но и по обширности. Если обычные каноны, отмечает он, «заключают в себе около 30 песнопений или немного более, он (Великий канон) содержит в себе до 250 тропарей с ирмосами»[24].

В исследовании песнопевцев и песнопения греческой Церкви Преосвященный Филарет дает глубокую оценку внутренним качествам этого произведения преподобного Андрея. «Великий канон, — пишет он, — является таковым не по числу только стихов, но и по внутреннему достоинству, по высоте мыслей, по глубине чувств и по силе выражений. В нем духовное око зрит события обоих заветов в духовном свете...»[25]. Это свидетельство Преосвященного Филарета очень значительно, так как известно его весьма строгое суждение о многих Богослужебных произведениях, подвергшихся его исследовательскому изучению. Тем более ценно указание маститого богослова на подлинно духовную ценность произведения преподобного Андрея, в котором «духовное око зрит события... в духовном свете»[26].

Известный исследователь Триоди Постной профессор И. А. Карабинов называет Великий канон «покаянной автобиографией преподобного Андрея Критского». Он считает, что Великий канон был составлен в последние годы жизни Критского пастыря, что это произведение было его покаянным трудом перед смертью[27]. С приведенными данными профессора И. А. Карабинова согласуется мнение Преосвященного Филарета, опровергающего сообщение Никифора Каллиста о том, будто Великий канон был принесен преподобным Андреем на Шестой Вселенский Собор в 679—680 годах[28]. Произведение это, несомненно, создавалось в более поздний период жизни Святителя, и утверждение И. А. Карабинова вполне обоснованно, так как в отдельных тропарях канона действительно имеются указания на написание этого произведения святым отцом в старости. В исследовании источников Триоди Постной профессор И. А. Карабинов вместе с тем предполагает, что Великий канон преподобного Андрея не имел связи с Четыредесятницей, что связь эта случайна[29]. Возможно, что канон был позднее принят Святой Церковью для чтения в дни Великого поста, но ряд исследователей, например, профессор Е. И. Ловягин, находит в нем органическую связь с днями покаяния, установленными Церковью в дни Четыредесятницы. «Был усвоен особенно времени покаяния,— пишет он,— этот канон совершенно соответствует сему времени своим содержанием, своим духом и направлением, по которому он справедливо называется иначе каноном покаянным или умилительным»[30].

О том же свидетельствует Святая Церковь словами Синаксаря Триоди на утрени четверга пятой седмицы, где указывается, что канон имеет «умиление неисчетно», что он «поущает... всякую душу — еликим убо благим повести ревновати и подражати по силе, еликих же злых отбегати, и присно к Богу востекати покаянием, слезами и исповеданием и иным яве благоугождением; обаче (сей канон) толико есть широкий и сладкогласный, яко и саму жесточайшую душу доволен умягчити и к бодрости

благой воздвигнути, аще точию с сокрушенным сердцем и вниманием подобным поется»[31].

Очевидно, следует признать, что если Великий канон святого Андрея Критского и является его покаянной автобиографией, то его преподобный автор несомненно думал и о душах человеческих, как пастырь и епископ, располагая верующих во Христа к спасительному и животворному покаянию в дни Великой Четыредесятницы.

Преосвященный Филарет в труде об отцах Церкви уделяет большое внимание оценке Великого канона преподобного Андрея Критского. Он указывает, что хотя этот канон написан не стихами, а прозой,— по тону своему он (канон) является «самым высоким произведением поэзии»[32]. В тропарях канона, по словам Преосвященного Филарета, «много... чувства живого, глубокого, святого, так много образов и образов не мечтанием созерцаемых, а мыслию верною!.. одна мысль дает разнообразию частей стройный состав — мысль о нужде обращения к Богу для души грешной; одно чувство проникает все части целого — чувство сокрушения. Духовное око поэта зрит события обоих заветов в свете веры; лица святой истории то представляют ему образы духовной жизни, то примерами падения возбуждают к строгому подвигу; в том и другом случае изображают тайны внутренней жизни... Так святой Андрей зрит на священную историю оком древности, озаренной светом откровения! Но у него всё более в движении чувство — чувство, занятое скорбью о грехе и гибели страстей; при первой мысли о том или другом душа его вся обращается к своему состоянию, вопиет к Господу о милости и только по временам восторгается сладким упованием на Бога в Христе Иисусе»[33].

В составе Великого канона профессор И. А. Карабинов усмотрел определенную структуру каждой его песни. Так, он утверждает, что преподобный Андрей в первой части каждой из песен беседует со своей душой, а во второй — взывает к Богу о помиловании. И. А. Карабинов констатирует, что в песнях канона не всегда сохранена точная библейская хронология — так, преподобный Андрей говорит о всемирном потопе позднее, чем о гибели Содома и Гоморры. И. А. Карабинов указывает также, что библейские повествования даются в первых восьми песнях канона, тогда как новозаветные — только в девятой[34].

Однако изучение Великого канона в переводе профессора Е. И. Ловягина позволяет обнаружить, что во всех песнях канона, начиная с самой первой, где повествуется о создании человека и его грехопадении, имеются тропари, полностью построенные на новозаветных откровениях, касающиеся законов новозаветной благодати. Уже в первой песни преподобного Андрея захватывает образ кающегося блудного сына (ст. 12), а также образ милостивого самарянина (ст. 16, 17)[35].

* * *

В предлагаемой работе Великий канон преподобного Андрея Критского рассматривается со стороны внешнего его построения и с точки зрения особенностей внутреннего содержания. Великая святоградская стихира, или Великий канон, при значительной обширности имеет вместе с тем отчетливо выраженную структуру.

Преподобный пастырь Критский начинает свое исповедание Богу как бы раздумьем над делами своей жизни и сразу же встает на путь спасительного покаяния и приношения Богу покаянных слез. Это раздумье излагается как от лица самого преподобного, так и от лица всех людей, обретающихся пред Богом в акте спасительного самовоззрения и самоанализа. Преподобный Андрей исходит из такого обращения к Богу, что в глубокой христианской любви своей как бы берет каждую душу человеческую, вместе с ней вздыхает о неправдах жития и вместе с ней ищет, просит выхода. «Откуду начну плакати окаянного моего жития деяний», — слышим мы первые слова первого тропаря канона — вечером, в первый день Великого поста,— и мы ждем этих слов, глубоко вздыхаем вместе с преподобным творцом канона и вместе с ним уходим в глубину его размышлений. «...Кое ли положу начало, Христе, нынешнему рыданию, — продолжает преподобный, — но яко Благоутробен, даждь ми прегрешений оставление»[36].

Это — начало, как бы введение ко всему последующему произведению; еще один тропарь, приглашающий душу вместе с телесным составом человека исповедоваться Богу, и преподобный Андрей начинает обзор библейских аналогий в соотношении их с состоянием человеческой души. Эти сказания Ветхого Завета в устах преподобного полны раздумья над сущностью человеческих дел, они постепенно с большой глубиной, состраданием и любовью предносятся, предлагаются кающейся душе. Вникая в основу покаянных воздыханий преподобного отца, становится очевидным, что он не торопится изложить библейскую историю, а коснувшись того или иного события, возвращается к нему позднее, чтобы сделать свое покаяние, свое раздумье над приро-

дой человека всесторонним, неспешным, подлинным. У профессора И. А. Карабинова могло создаться впечатление, что преподобный Андрей не всегда выдерживает порядок ветхозаветной истории [37]. Преподобный же творец канона, в целом придерживаясь хронологии, находит необходимым вновь и вновь повторять внутренний урок того или иного уже изложенного факта. Так, уже в первой песни канона, сказав в начале о преступлении первозданного Адама (тропарь 3), он возвращается позднее (в тропаре 10) к мысли о создании человека Богом, чтобы, размышляя о величии человека, убедить, склонить его, падшего, к покаянию. «Брение Здатель живосоздав, вложил еси мне плоть и кости, и дыхание, и жизнь, — говорит преподобный, — но о, Творче мой и Избáвителю мой и Судие, кающася приими мя» [38]. Кроме того, с первых же песней канона, там, где творцу его оказывается недостаточно только одних ветхозаветных подобий, он свободно обращается к словам и образам Новой Благодати и смягчает, умиряет свою исповедь новозаветными образами, чтобы позднее опять перейти к хронологии библейских событий. Таких новозаветных отступлений только в первой песни насчитывается до пяти—семи в отдельных тропарях. Этот факт также противоположен утверждениям некоторых исследователей Великого канона, считающих, что новозаветная часть его начинается только с девятой песни. Таким образом, для структуры основной части Великого канона характерны новозаветные обращения к Христу Спасителю на фоне сохранения основной оси ветхозаветной темы размышлений.

Отметим, что в построении Великого канона как единого целого преподобный Андрей, обращаясь вначале несколько раз к своей душе, возвращается к этому приему только после второго ирмоса второй песни — и здесь это взывание к душе («душе, душе моя, многогрешная душе, душе окаянная») возрастает и учащается, сохраняясь на протяжении последующих песней [39]. Одновременно, наряду с вопиянием к душе, нарастает и пафос внутреннего сокрушения, глубина покаянных воздыханий, которые, по нашему представлению, достигают своего наивысшего развития в седьмой песни канона. «Согреших, беззаконновах и отвергох заповедь Твою, яко во гресех произведохся и приложих язвам струпы себе, но сам мя помилуй, яко Благоутробен, отцев Боже». Это настроение звучит уже в первом тропаре седьмой песни, усиливаясь к ее окончанию [40]. К концу канона покаянные взывания как бы облегчаются. Чаще появляются строки, повествующие о новозаветном времени. Эта мысль отчетливо выражена преподобным отцом в двенадцатом тропаре восьмой песни: «Ветхаго Завета вся приведох ти, душе, к подобию...». Еще более утвердительно высказывается он о том же во втором тропаре последней, девятой песни: «Моисеево приведох ти, душе, миробытие и от того все заветное писание...» Остальные тропари канона связаны уже только с событиями Нового Завета [41].

Впрочем, в согласии с изложенной выше мыслью, что преподобный Андрей на протяжении всего Великого канона обращается к мыслям новозаветным в контексте основного ветхозаветного повествования, в 19-м тропаре 4-й песни читаем: «Чашу Церковь стяжа ребра Твоя живоносная, из нихже сугубая нам источи токи, оставления и разума, во образ древняго и новаго двоих вкупе Заветов, Спасе наш». Эти оба Завета содержит преподобный в своей душе на протяжении всего текста Великого канона — они необходимы ему для последовательного развития его богословия — об оставлении прегрешений и приобретении духовного разума [42].

Завершается Великий канон мирным новозаветным настроением человеческого сердца, принесшего покаяние, — здесь снова исповедание милосердия Божия и духовной нищеты человека, который приносит ее как приятную жертву Богу. «Достойных покаяния плодов не истяжи от мене,— обращается к Господу преподобный Андрей,— ...сердце мне даруй присно сокрушенное, нищету же духовную, да сия Тебе принесу, яко приятную жертву, едине Спасе». Преподобный просит Христа призреть на него милостивным Его оком и ущедрить его «паче всякаго естества человеча согрешивша» (последний тропарь девятой песни) [43].

Такова структура Великого канона, имеющего: а) вступление; б) развитие основной темы покаяния, достигающего своего кульминационного пункта; в) завершение, восходящее к новозаветным мыслям надежды и веры в Искупителя — Господа нашего Иисуса Христа.

* * *

Продолжая изучение Великого канона с его внешней, структурной стороны, представляется необходимым остановиться на стиле всего произведения, характеризуя как все произведение в целом, так и отдельные, наиболее присущие автору канона выражения, наиболее часто употребляемые. Выражаем согласие с утверждением Преосвященного Филарета, называющего преподобного Андрея Критского поэтом

церковным. Большое значение имеет его мысль о том, что хотя тропари Великого канона писаны не стихами, а прозой... «но по тону своему они — самое высокое произведение поэзии» [44].

Действительно, тропари преподобного Андрея полны неизъяснимой духовной сладости по тому необычному сочетанию формы и смысла, внешнего и внутреннего образа, удивительно совпадающих и созвучных восприятию излагаемых преподобным Андреем законов духовной жизни. «Вместо Евы чувственныя мысленная ми бысть Ева, во плоти страстный помысл, показуя сладкая и вкушаяй присно горькаго напоения», — изрекает преподобный поэт уже в первой песни канона, и этот образ свободно принимается сердцем, ведя его также свободно к жажде и необходимости покаяния [45].

Почти в том же размере и в том же состоянии духа преподобный Андрей показывает грех: «В нощи житие мое преидох присно; тма бо бысть и глубока мне мгла нощь греха; но яко дне сына, Спасе, покажи мя» (песнь пятая) [46]. В душе подолгу живут (и ее животворят) отдельные строки тропарей, сохраняясь в благодарной памяти: «Яко миро, приими, Спасе, и моя слезы» (песнь вторая) [47]. Иногда это — краткие образные новозаветные предложения, которые способны поднять, поддержать дух: «Ты еси, сладкий Иисусе, Ты еси Создателю мой, в Тебе, Спасе, оправдаюся» (песнь третья) [48]. Или такие тонкие выражения, как медленное (по ритму) и печальное размышление преподобного Андрея: «Исчезоша дние мои, яко соние востающего» — и душа молит о продлении дней жизни, подобно Езекии. Этот образ проходящих дней, которые подобны сновидению пробуждающегося, являются очень глубоким, западающим в душу образом, который может подействовать на все существо человека сильнее, чем громкие и грозные фразы о борьбе с грехом. «...Вся помрачися добро́та,— говорит в другом месте преподобный,— и страстьми угасися, Спасе, свеща...» Свеча, угашая от неправды, от греха человеческого! Какой тихий, почти безмолвный образ и вместе с тем образ, исполненный действенной силы: «...И страстьми угасися, Спасе, свеща». Так умеет преподобный Андрей привлекать душу к покаянию! [49]

Иногда поэзия преподобного Андрея достигает особых высот, когда наряду с краткостью предложения, его образностью фраза полна глубочайшего внутреннего смысла. «Иже первее на престоле, наг ныне на гноище гноен, — говорит святитель Андрей о праведном Иове,— многий в чадех и славный, безчаден и бездомок напрасно; палату убо гноище и бисерие струпы вменяше» [50]. Не только в дни Великого поста, когда читаются эти пророческие слова преподобного Андрея, но и в различные периоды жизни, когда для человека наступают мрачные дни, как спасительно вспомнить, что, находясь в духе и перенося скорби, можно дойти до такого состояния, когда ты способен принимать свое гноящееся ложе за палату, а струпы тела за драгоценные камни! Кто способен подняться до такого состояния? Но преподобный Андрей уверяет нас, что подобное состояние возможно. И как кратко выразил это состояние пастырь Критский — всего несколькими словами: «...палату убо гноище и бисерие струпы вменяше». Достаточно коснуться наиболее изумительных и сильных образов в каноне преподобного Андрея. Приведем еще только один тропарь, который хорошо знали подвижники Русской Церкви и сохраняли в своей памяти. «Рука нас Моисеева да уверит, душе,— гласит этот тропарь, — како может Бог прокаженное житие убелити и очистити, и не отчайся себе, аще и прокаженна еси». Здесь дана краткая библейская история о чудесах пророка Моисея, но это древнее чудо сведено к чуду животворного покаяния — и с какой заботливостью, даже нежностью поддерживает преподобный Андрей кающуюся душу, как предостерегает ее от злого отчаяния. «...И не отчайся себе, аще и прокаженна еси» [51].

Исследование Великого канона показывает, каким сокровищем высокой поэзии обладает Святая Церковь, на каком твердом и славном основании покоится здание ее Божественной службы, какие гениальные строки вложены в ее присноживопитание души человеческой! Все творения преподобного Андрея Критского и особенно его Великий канон есть высокое и безусловное произведение человеческого духа. Слова преподобного Андрея — те же, что слова величайших писателей мира, и они воспринимаются душой спокойно и мирно, соделывают ее терпеливой и зрячей, одновременно и поставляют ее пред Содетелем всяческих, Который есть Любовь, Который беседует с душой человеческой образом драгоценных камней страждущего Иова, знаком свечи, образом излиянных мира и слез.

В творениях преподобного Андрея все исследователи Литургики минувших веков отмечают этот естественный, мирный ход мысли, свободу выражения сложных состояний внутренней жизни при большой сладкозвучности самой речи. В славянском переводе, который является совершенным подобием исходного греческого текста, эта

своеобразность слова и слога особенно хорошо передается и сохраняется. Следует отметить, что все исследователи песнопений греческой Церкви отмечают эту свободу в построении фраз и легкость восприятия слога преподобного Андрея, чего нельзя сказать о более поздних песнописцах церковных, когда при написании канонов стихами с наличием акростихов имело место искусственное построение фраз, иногда весьма затруднительное для понимания.

В Великом каноне преподобного Андрея содержатся некоторые часто встречающиеся выражения и образы. Так, чаще других преподобный употребляет слова: «милостивый», «милосердный», обращаясь к Иисусу Христу. «Вонми ми, Боже, Спасе мой, милостивым Твоим оком...» [52] или «...вем, яко Человеколюбец еси: наказуеши милостивно и милосердствуеши тепле, слезяща зриши и притекаеши, яко Отец, призывая блудного» [53]. Часто преподобный отец говорит и об умилении, в которое душу человека вводят приводимые им указания писаний [54].

Памятен преподобному Андрею образ евангельской драхмы, встречающийся в различных песнях канона: «...юже, яко иногда драхму, взыскав, обрящи»,— говорит он во второй песни. Составителю канона дорого обретение погибшей драхмы — кающейся души человеческой [55]. «Аз есмь, Спасе, юже погубил еси древле Царскую драхму...» (шестая песнь), «но вжег светильник Предтечу Твоего, Слове, взыщи и обрящи твой образ» [56]. Погибшая драхма — извечный образ Божий в человеке. Также дорог преподобному поэту образ белизны снега: «...Омый, очисти, покажи, Спасе мой, паче снега чистейша» (песнь четвертая) [57], «омый мя, Владыко, банею моих слез, молю Тя, плоти моея одежду убелив, яко снег» (песнь пятая) [58].

Таковы краткие замечания относительно стиля великого произведения преподобного Андрея Критского.

* * *

Несомненно, наряду с внешними достоинствами труда преподобного Андрея Критского, основную ценность представляют внутренние качества этого произведения — руководство к внутреннему возрождению душ человеческих.

Прежде всего тщательно всмотримся в то основное, на что направлены мысли подвижника-инока — преподобного составителя канона — внутреннюю духовную жизнь. Духовное руководство и жизнь в духе есть, по известному выражению, «наука из наук и художество из художеств». И мы замечаем, что преподобный пастырь Критский ведет душу человека к этой науке и художеству с присущей ему последовательностью и искренностью. Он не хочет отпугнуть душу, которая несет на себе печать и язвы греха, а тонко раскрывает несчастье греха и убеждает в том, как прекрасна жизнь в Боге, какое великое милосердие ожидает душу, возжелавшую Бога, но одновременно и не скрывает, что путь этот — деятельное и совершенное покаяние.

Преподобный Андрей вначале только свидетельствует о состоянии души, удалившейся от Бога, и спокойно объясняет, чего она лишается. «Авелеве, Иисусе, не уподобихся правде, дара Тебе приятна не принесох когда, ни деяния Божественнаго, ни жертвы чистыя, ни жития непорочнаго» [59]. Это утверждение — только указание на то, чего лишился человек, только желание показать лучшее состояние души, если у нее есть и дар приятен, и жертва чистая, и непорочное житие. Здесь еще нет покаянного возгласа: душу надо привлечь к красоте Божественной жизни, не запугать, не удалить ее. Далее преподобный развивает мысль о том, что Господь не войдет в суд с кающейся душой, не взвесит все ее неправды, но, «презирая лютая», спасет человеческую душу (песнь 1-я) [60]. И только когда душа доверится ведущему ее доброму и милостивому пастырю, преподобный Андрей со всей откровенностью приступает к обнаружению язв духовных — к покаянию, которое воистину соделывается Таинством. «Уязвихся, уранихся, — произносит преподобный песнописец вместе с душой, которую взял на свои плечи, — се стрелы вражия, уязвившыя мою душу и тело, се струпи, гноения и омрачения вопиют раны самовольных моих страстей» (песнь 2-я) [61]. Покаянное настроение возрастает. Преподобный вместе с кающейся душой говорит, что он сам — тот человек, который более всех грешен «несть... иже согреши в человецех, егоже не превзыдох прегрешеньми» (песнь 3-я) [62]. Душе показывается возможность спасаться от содомского греха «горé в Сигор...» [63]. Слышим уже подлинные покаянные вопли, человек введен, он входит в благодать покаяния. «Отсюду осужден бых, — свидетельствует преподобный Андрей, — отсюду и препрен бых аз окаянный от своея совести, еяже ничтоже в мире нýжнейше: Судие, Избáвителю мой и Вéдче, пощади, и избави, и спаси мя, раба Твоего» [64]. Преподобный пастырь Критский восходит к общечеловеческому понятию греха, он говорит о суде

совести, которая строже всего (ну́жнейше) в мире и исторгает у кающегося сознательный глубокий голос покаяния — «пощади... избави... спаси».

Преподобный песнописец воздействует на душу согласно закону Христову, заповедям Спасителя, которые были открыты человеку в Нагорной проповеди, где первой заповедью названо смирение сердца, нищета духа — «блажени нищии духом». Только приведя душу человека к состоянию этой блаженной нищеты, преподобный Андрей может вести ее дальше по лествице добродетелей Евангельских.

В наших отечественных аскетических произведениях учению о Евангельских добродетелях большое внимание уделял Преосвященный епископ Игнатий Брянчанинов. «Нищета духа, — пишет епископ Игнатий,— блаженство первое в евангельском порядке, первое в порядке духовного преуспеяния, первое состояние духовное, первая ступень в лествице блаженств». «Нищета духа, — поясняет святитель, — соль для всех духовных жертв и всесожжений. Если они не осолены этой солью, — Бог отвергает их. Такое состояние, — заключает Преосвященный Игнатий, — дар благодати, действие благодати, ее плод, а потому и блаженство» [65].

Итак, нищета духа, смирение сердца есть первая Евангельская заповедь Христова, но она содержит в себе и все последующие добродетели. «Блажени нищии духом, яко тех есть Царствие Небесное» (Мф. 5, 3). К этому состоянию и ведет своим покаянным каноном преподобный Андрей, ведет, показывая шаг за шагом — каким должно быть покаяние. Он становится, вместе с другими преподобными отцами, учителем спасительного подвига покаяния. «Дванадесяте патриархов великий в патриарсех детотворив, — говорит он о ступенях последующих добродетелей, — тайно утверди тебе лествицу деятельнаго, душе моя, восхождения, дети яко основания, степени яко восхождения, премудренно подложив» [66]. Постепенно покаянное настроение возрастает, преподобный Андрей говорит о «скотских похотях» человека, «тяжчайших делах», о его «страстных и любосластных стремлениях» [67], но одновременно все больше и больше в покаянные строки канона проникают звуки Нового Завета и покаяние человека облекается духовными размышлениями [68]. «Силоам да будут ми слезы моя, Владыко, Господи, — взывает преподобный, — да умыю и аз зеницы сердца и вижду Тя умно, Света превечна» [69]. Какая милость во всем тропаре, и как чудесно выразил преподобный Андрей мысль о «зеницах сердца» — очах сердца, глазах его!

Опять спокойно звучат строки канона и просятся в душу мирные размеренные звуки, когда слышим слова: «Тайная сердца моего исповедах Тебе, Судии моему; виждь мое смирение, виждь и скорбь мою, и вонми суду моему ныне, и Сам мя помилуй, яко Благоутробен, отцев Боже» [70]. Человек уже вошел в делание покаяния, открыл Богу свое глубоко скрытое состояние, сам произнес суд над собою и теперь, после напряженного духовного труда, ждет помилования от Милосердного Бога. И снова, теперь уже с некоей надеждой, вздыхает душа, очищает себя от последних терний и взывает: «Пощади, Спасе, Твое создание, и взыщи яко Пастырь погибшее, предвари заблудшего, восхити от волка, сотвори мя овча на пастве Твоих овец» [71]. В этом тропаре — уже новозаветные образы. Ветхий Завет отошел, человек стал лицом к лицу перед Спасителем своим, он просит войти в паству Доброго Пастыря, стать Его спасенным новозаветным овчатем. Вот еще один образ — святой Иоанн Предтеча. «Горлица пустыннолюбная, глас вопиющего возгласи, Христов светильник, проповедуяй покаяние...» Преподобный восхваляет святого Иоанна Крестителя как светильника покаяния, и завершает мысль тем, что тоже проповедует покаяние, ту добродетель, то чудо и Таинство, которое чрез святых открыто человечеству Богом: «...Зри, душе моя, — оканчивается содержание тропаря, — да не увязнеши в беззаконные сети, но облобызай покаяние» [72].

Великий канон оканчивается, еще несколько стихов и труд завершен, преподобный Андрей изложил исповедь своей жизни, введя и всех христиан в сладость исповеди и покаяния перед Богом. В самом конце своего произведения преподобный только вспоминает благоразумного разбойника: «...но, о Благоутробне, яко верному разбойнику Твоему, познавшему Тя Бога, и мне отверзи дверь славнаго Царствия Твоего» [73]. Так преподобный сравнивает себя с разбойником, получившим прощение грехов в одночасие.

Человек, вникающий в уроки преподобного Андрея, узнает начертанный ему путь спасения. Не призрачный, гордостный, восхищающий явления внутреннего мира, а путь очищения своей души, покаяния, отвержения и сознания своих неправд. Таким путем человек, утвердивший ноги свои на степени покаяния, может беспрепятственно двигаться и дальше по ступеням духовного восхождения. Но даже и оставаясь на первой ступени, он не теряет ничего и имеет уже все Царство. Таково действие покаяния, которое становится подлинным Таинством человеческой жизни, с помощью которого человек приобретает непа́дательное смирение. Вот к этому состоянию покая-

ния, нищеты духовной и смирения ведет неуклонным путем исповедь преподобного Андрея, начертанная в его Великом каноне.

Заканчивая обзор этого произведения святителя Андрея Критского, отметим, что из всех строк великой святоградской стихиры истекает указание пути к Богу, пути к любви Божией, которую обретает сердце кающегося. Любви, внушенной любящим и смиренным сердцем Критского пастыря, увенчанной тонким и духовным словом его, осознанной и утвержденной в нашем восприятии мира и жизни.

* * *

К идее великого труда преподобного Андрея, в котором собраны и пережиты все образы покаяния, близко тяготеют его сочинения, связанные с днями Святой Четыредесятницы и, следовательно, также сосредоточенные на подвиге покаяния. К ним относятся: Канон в среду Сырной седмицы и Канон на Воскрешение Лазаря, положенный на повечерии пятка Недели Ваий, а также собрание трипеснцев на четыре первые дня Страстной седмицы и трипеснец на повечерии праздника Входа Господня во Иерусалим. Трипеснцы предназначены для чтения на повечерии, поэтому мало известны молящимся в храме, так как часто опускаются. Все они обладают большими достоинствами. Профессор И. А. Карабинов в исследовании Постной Триоди указывает, что само название Триодь получила от этих трипеснцев преподобного Андрея, которые по времени их написания являются самыми ранними (по сравнению с трипеснцами преподобных Феодора и Иосифа Студитов) [74].

Канон среды Сырной седмицы очень близок по форме и духу Великому канону. Здесь так же имеются многочисленные упоминания имен ветхозаветных праведников: Авраама, Моисея, Ионы, Даниила, Иосифа и других — и так же, как и в Великом каноне, преподобный пастырь Критский воспевает покаяние. «Молитвами и пощеньми Избáвителя умолúм, срадуется бо Создатель покаянию созданий Своих» [75]. Здесь выражено то сокровенное чувство святого гимнографа, которое он так широко и в различных образах передавал в Великом каноне, — покаяние созданий Божиих — основа для их спасения, подлинной духовной жизни, правильного, непáдательного пути к Богу.

В каноне на Воскрешение праведного Лазаря проявляется во всей силе и разнообразии поэтическое дарование преподобного Андрея. В нем изложено Евангельское повествование: «...Иисус повелев, абие воскреси тя, возгласив тебе: Лазарь, востани, гряди ко Мне...» Последнее выражение «гряди ко Мне» показывает, какой живой и глубокой верой обладал преподобный песнописец, выражая внутреннюю связь Создателя со Своим созданием [76]. Приводятся и слова самого Лазаря, который из глубины своего исповедания Христа и веры в Него повествует о том, что Христос вдохнул в него жизнь, что он увидел Его свет. Последнее исповедание «воздвигл мя еси мертва повелением Твоим» повторяется Лазарем многократно, и речь воскрешенного мертвеца достигает сердца молящихся [77]. В этом удивительном каноне мы слышим не только голос Создателя и воскрешенного из мертвых Лазаря — здесь говорит и сам ад. «Молю тя, Лазаре, ад рече, востани, изыди от заклепов моих...», — сказано в одном из тропарей. «О, что косни́ши, Лазаре; глаголет, гряди вон, зовет стоя Друг твой..,— читаем далее,— что не востанеши, Лазаре, скоро, воззва из долу ад рыдая...» [78]. А в заключение преподобный запечатлевает основное — Вифанию, ибо в ней прослезился Создатель. «Да поет чудо Вифания с нами, — пишет преподобный Андрей,— в ней бо прослезися Создатель...» [79].

В этом каноне не опущена вторая песнь, количество тропарей значительно и число их вместе с ирмосами составляет 70, что в два с лишним раза превосходит число тропарей и ирмосов в канонах преподобных Космы Маиумского и Иоанна Дамаскина на великие праздники. Исследователи творчества преподобного Андрея Критского видят причину того, что каноны его были позднее заменены творениями более поздних песнописцев, именно в пространности его произведений. Возможно, что по той же причине и трипеснцы преподобного Андрея положены на повечериях. Несомненно, это явление не может быть не признано достойным сожаления, так как одухотворенность произведений преподобного Андрея Критского очевидна. В обителях, где устав Богослужения сохраняется полностью, читающие эти трипеснцы и молящиеся на повечериях могут испытать на себе то сильное молитвенное влияние, которое оказывают эти произведения святого Андрея.

Как указывалось выше, от трипеснцев преподобного Андрея произошло название Триоди Постной. Нам представляется необходимым остановиться на тех тропарях трипеснцев, где проявляются наиболее характерные, отмеченные уже ранее, особенности творчества преподобного Андрея Критского. Это его большие идеи (и большая молитва) о значении великих дней Страстной седмицы в деле спасения человеков

подвигом Христовым. Так, в трипеснце на повечерии в Неделю Ваий преподобный Андрей, говоря о смоковнице, которая упоминается в тексте, размышляет обо всем человечестве: «Преходя житейская шествия, Спасе мой, взалкал еси волею, спасения всех желая: сего бо взалкал еси обращения от Тебе удаленных» [80]. Высказанная святителем Андреем мысль о спасении «удаленных» от Христа вновь повторяется несколько позже: «Взалка человеческаго спасения, Хлеб сый жизни, Христос и Бог мой...» [81]. Господь «взалкал» нашего спасения — это образное выражение сущности подвига Христова не умирает в веках, оно живо и сегодня. И преподобный святитель выражает свое исповедание о пришествии Христовом на страдание для спасения людей: «...прииде кроткий и молчаливый на страсть, Агнец сый и Пастырь наш, Христос...» (там же). Кажется, лучше невозможно выразить всей глубины служения Христова. Но, по мысли святителя, для того, чтобы быть вместе со Христом, мы должны быть готовы к страданию. «...Готови будем,— пишет преподобный Андрей,— на оплевание, на поругания, и на уничижения, яко да пречистыми Его страстьми спрославимся вернии» [82]. Вот достоинства христианского подвига даже до сего дня!

В трипеснце Великого понедельника, в связи с чтением в грядущий день Евангелия о эсхатологическом дне, преподобный говорит и о веке седьмом (песнь восьмая) и о вечном Царстве Христовом (там же). «Кто времена положи, — восклицает преподобный Андрей, — Кто веки соблюдаяй, Кто вся определяяй и совоздвизаяй — разве Безначальный присно сый со Отцем, яко заря во свете» [83]. Заря во свете! Какой образ нашел преподобный поэт, чтобы изобразить содержание Символа православной веры: «Света от Света»! Этот образ могла внушить преподобному только любовь ко Христу: чистая, непáдательная, струившаяся в сердце архиепископа Критского! Именно эта любовь ко Христу позволяет преподобному и в следующем его трипеснце (во святый и великий вторник) сказать: «...Темже стяжи к Богу готово сердце» [84].

Трипеснцы на повечериях Великих среды и четверга отображают содержание дней, однако с наибольшим вниманием преподобный Андрей останавливается в них на Таинстве Тела и Крови Христовых. «...Блажен есть, иже может верно приняти Господа, — восклицает пастырь Критский,— горницу убо сердце предуготовав, и вечерю благочестие» [85]. Вспоминая ветхозаветную пасху, преподобный Андрей свидетельствует о смысле Пасхи Христовой: «...бысть же Пасха тайная и живожертвенная» [86]. И далее святитель Андрей раскрывает мысль о Таинстве Евхаристии, о значении горницы, в которой это Таинство установлено. «Сень небесная явися горница, идеже Пасху Христос соверши, — богословствует преподобный, — вечеря бескровная, и словесная служба, трапеза же тамо совершенных таин, мысленный жертвенник» [87].

Таково богословие трипеснцев преподобного Андрея Критского, в которых наряду с изложением событий, происходивших в последние дни земной жизни Спасителя, раскрываются глубокие христианские истины и слово преподобного пастыря Критского направлено на то, чтобы сообщить людям церковным подлинный, смиренный и одновременно возвышенный путь к спасению.

* * *

Из произведений пасхального цикла сохранились только два труда преподобного Андрея Критского: Канон в Неделю жен-мироносиц и Канон на Преполовение Пятидесятницы, в которых открываются высокие достоинства этих произведений.

Канон женам-мироносицам имеет ту же значительную протяженность, что и Канон на Воскрешение Лазаря. В нем расширенно повествуется о событиях Воскресения Христова, но уже в первой песни преподобный Андрей останавливается на идее, которая ему особенно полюбилась и близка: исповедание Христа Богом и Спасителем мира и одновременно славословие Его. Эта мысль повторяется почти в каждом тропаре. «Ты Бог наш, и прославляем Тя» [88], — печатлеет преподобный пастырь Критский окончание тропарей, подробно излагающих подвиг Христова страдания и восстания из мертвых. «Аще и вкусил еси желчи, сладосте церковная,— обращается преподобный Андрей ко Христу,— но источил еси нам нетление от ребр Твоих: Ты Бог наш, и прославляем Тя» (там же).

Самих жен-мироносиц, в честь которых создан этот канон, преподобный Андрей поминает кратко только в конце первой и третьей песен, будучи духом отдан воспеванию подвига Христова и Его Воскресения. Наиболее замечательной представляется песнь четвертая этого канона, в которой наряду с изложением Евангельских событий страданий и Воскресения Христовых исторгается молитва живой души человеческой с призывом о помиловании, о даровании чуда. «На Кресте пригвоздивый мою древнюю клятву и источивый мне, Спасе, благословение от ребр Твоих, разреши узы многих моих согрешений: можеши бо, елика хощеши, творити» [89]. Этому заклю-

чительному прошению преподобный Андрей воистину усвояет очень большое значение, так как в тропарях четвертой песни оно повторяется пять раз, только однажды с видоизменением: «может бо, елика хощет, творити».

Преподобный Андрей в последующих песнях канона прославляет святых женмироносиц и благообразного Иосифа с Никодимом. Раскрывая Евангельское сказание, он обращается к мироносицам, предлагая им оставить слезы: «Да престанут ваши слезы, прешедшия на радость» [90].

Но основным и центральным остается для него воспевание непостижимого чуда Воскресения Христова. Возвращаясь к этой центральной идее, преподобный песнописец вопрошает: «Кто изсушивый смоковницу, Кто же сухую исцеливый руку... Кто просветивый слепцы, и прокаженныя очистивый... Кто воздвигнувый мертва четверодневна из гроба, и вдовича сына...» На эти вопросы у преподобного один ответ: кто же, «...аще не Христос Бог, мертвыя воздвигнувый» [91]. Это восклицание верующего сердца повторяется в каноне несколько раз. Канон завершается эксапостиларием, в котором содержится непреходящая мысль. Христос, обращаясь к мироносицам, посылает их к апостолам: «...Тецыте, другом рцыте Моим, благовестия: хощу бо создание Свое радостию озарити, отонудуже прииде печаль» [92].

Канон на Преполовение Пятидесятницы поставлен в Триоди Цветной вторым, после канона преподобного Феофана. Вероятно, это было осуществлено уже позднее, в девятом веке, когда многие каноны преподобного Андрея Критского сокращались или перемещались. Однако и этот канон преподобного пастыря Критского имеет много достоинств и обладает замечательными свидетельствами его богословствования.

Канон посвящен христианскому празднику, в котором воспоминается Христос, учивший в святилище о своем Божественном посланничестве в преполовение дней праздника (Кущей). Уже в первых тропарях первой песни преподобный песнописец уверяет нас в том, что Христос — Божественный Посланник, что «Сей есть Бог наш, давый жизнь верующим во имя Его» [93]. Это выражение изменяется в одном из тропарей, но мысль остается: «Ты еси Спас Бог наш, давый живот верующим во имя Твое» (там же). Исповедание Христа, как Источника вечной жизни, не повторяется много раз, подобно тому, как это свойственно другим канонам преподобного Андрея. В связи с идеей праздника святитель Критский сосредотачивает внимание на другом образе — приснотекущей струе. Праздник Преполовения связан в Православной Церкви с освящением воды, которое (по примеру Церкви ветхозаветной) есть образное выражение струй духовных. Об этих источниках воды живой говорит Христос на празднике Кущей, указывая, что Он есть источник истинной воды жизни. Поэтому в произведении преподобного Андрея Христос есть «Струя приснотекущая». «Струя приснотекущая сый, Господи, жизни истинныя, — пишет он,— Ты еси Воскресение наше...» (там же). И потом говорится о таинственном значении воды. В каноне Преполовения упоминается и расслабленный, и самаряныня, события, связанные с образом воды, и сама вода «в вино прешедшая» (там же), но основным для преподобного Андрея является образ Христа, таинственного Источника и приснотекущей Струи, источающей вечную жизнь и всем верующим дающего «жизнь во имя Его» (там же).

Преподобного песнописца привлекают также и слова Христа, которые Он говорит во святилище в день Преполовения. Это изречение о внутренней жизни человека, о том, что суд о других должен быть судом нелицеприятным. С этих слов и начинается третья песнь канона: «Не иже на лице суд судите, иудее, уча, глаголаше Владыка, егда прииде во святилище, якоже писано есть, преполовившуся законному празднику» [94]. Эти слова повторяются и впоследствии, но мысль несколько видоизменена: «Не суди́те на лицé, человецы [95],— пишет преподобный,— не суди́те на лицé, но праведен суд суди́те» [96].

Вряд ли необходимо пояснять эту мысль, как одну из основных. Она показывает, что, вглядываясь в окружающий мир своим любовным оком, преподобный пастырь Критский желал всем спасения во Христе, не смотрел на внешнее положение человека, не судил на лицé, но жаждал для всех полноты духовной жизни в Источнике приснотекущем. Не случайно он писал и в своих великопостных строках, что Господь ищет для всех спасения: «...взалкал еси обращения от Тебе удаленных», «взалкал еси волею, спасения всех желая».

Образ воды, источника, струи́ очень близок преподобному Андрею, и поэтому в каноне содержатся значительные слова, обращенные Христом к самарянке: «...воды́ просил еси, воду жизни, Иисусе, возвещаяй» [97]. И далее следует гимн таинственному образу воды: «Воду живую истекающую, воду безсмертия, источник приснотекущий подати обещал еси, верою Дух Твой приемлющим, Спасе, от Отца происходящий» (там же).

Поэт и богослов встречаются здесь, в содержании тропарей этого канона, отсюда и радость в восприятии истин богословия. Известно, что в Таинстве Евхаристии Святая Православная Церковь усвояет празднику Преполовения причастен: «Ядый Мою Плоть, и пияй Мою Кровь, во Мне пребывает и Аз в нем...» Преподобный Андрей пишет, после слов о воде живой, следующее: «Ядый Тело Твое, жив будет во веки, и пияй Кровь Твою, в Тебе пребудет, Спасе мой, и Ты в нем пребываеши, и воскресиши его в последнее мгновение» (там же). Так богословствует преподобный Андрей Критский в святые дни Пасхи и Преполовения Пятидесятницы. Канон завершается смиренным обращением ко всеспасительному покаянию: «...изсохшую древле землю моего сердца, — пишет преподобный архиепископ Критский, — исцелив, Слове, покажи мя плодоносна, да соделаю и аз, Спасе, плоды в покаянии тепле»[98]. Все было живым у преподобного Андрея — и богословие, и любовь ко Христу, его деятельная и смиренная любовь к человеку. Потому живым и *теплым* было для него и покаяние.

* * *

Анализ прочих канонов преподобного Андрея Критского может быть в основном сведен к тем положениям, которые уже намечены в приведенном выше разборе его основных творений.

Канонам этим (число их относительно невелико) присущи в целом те характерные особенности, которые содержатся и в Великом каноне, и великопостных трипесницах. Так, преподобный Андрей часто вводит в текст имена подвижников Ветхого Завета. В каноне на Рождество Пресвятой Богородицы упоминаются и Адам, и патриарх Иаков, и пророк Давид, и другие праотцы. В каноне на Рождество Иоанна Предтечи представлен старец Захария, а в каноне праздника Зачатия во многих песнях восхваляется праведная Анна. Согласно тому, что отмечалось выше, очень часто святой, которому посвящен канон, беседует с Богом. Этим приемом часто пользуется преподобный Андрей Критский. Так, святой священномученик Игнатий Богоносец (память 20 декабря) беседует с Богом[99], праведная Анна также открывается Господу[100], в каноне на Рождество Иоанна Предтечи творец канона приводит речь Захарии и архангела Гавриила[101].

Преподобный песнопевец, как и в других произведениях, нередко повторяет основную мысль, наиболее важную для понимания празднуемого события. Он многократно восхваляет Предтечу, как проповедника покаяния. В каноне на Рождество Пресвятой Богородицы изложена и часто повторяется сущность праздника: «...Ты, давый, Господи, от неплодного корене прозябнути Анны святыя пречист плод и родити Богородицу»[102]. А несколько позже та же мысль излагается еще более подробно: «...Ты, неплодную землю благоплодну показавый, Ты, древле сухую родовиту, благокласну бразду плодоносну соделал еси Анну святую, пречист плод израстити Богородицу» (там же).

В каноне священномученику Игнатию Богоносцу преподобный Андрей неоднократно обращается к образу воды. Так, воспевая подвиг священномученика, он говорит: «...воду имел еси... живущую и глаголющую...»[103]. В песни седьмой этот образ восходит к понятию бессмертия: «...воду же живую паче и глаголющую, воду зовущую: гряди ко Отцу; воду текущую, от жизни в жизнь преводящую нас» (там же).

В этом же каноне преподобный Андрей глубоко вникает и в понятия «пшеница» и «хлеб», соотнося их с писаниями самого священномученика Игнатия (там же). Образ епископа и мученика Христова Игнатия, скончавшегося в начале второго века, очень близок святителю Андрею, жившему значительно позже. Поэтому для более точного выражения святительского подвига священномученика Игнатия пастырь Критский приводит слова святого апостола Павла: «Таков нам подобаше мудр архиерей, преподобен, верен, нескверен, незлобив, вопия Павел, преднаписа священный образ священных твоих нравов» (там же).

Канон святым мученикам Маккавеям в славянской Минее не обозначен именем преподобного Андрея Критского. Надписание его имени в канонах и стихирах дается иногда как «Иерусалимлянин», иногда как «Критский». В связи с тем, что в небольшом числе произведений церковной письменности имеется указание на творчество «Андрея Пирра», возникает вопрос: является ли последний одним и тем же лицом с Андреем Иерусалимлянином или Критским? Преосвященный Филарет склонен признать, что это один автор — архиепископ Критский Андрей[104], профессор И. А. Карабинов высказывает противоположное мнение[105]. Несомненно, это разногласие потребует дальнейших углубленных изучений, тем более, что имеются отдельные тексты, где в разных песнях церковных указываются имена и Андрея Пирра, и преподобного Андрея Критского. Так, например, стихиры на Сретение Господне подписаны именами

Андрея Пирра и Андрея Иерусалимского[106]. То же встречаем и в день празднования святым апостолам Петру и Павлу[107]. Стихира в день памяти священномученика Игнатия Богоносца, по мнению архиепископа Филарета принадлежащая святому Андрею Критскому, надписана в Минее именем Андрея Пирра[108]. В связи с изложенным мы не считаем возможным детально останавливаться на анализе стихир, относящихся к имени преподобного Андрея Критского, поскольку основные направления его творчества сформулированы при изучении его канонов и трипесниц. В заключение постараемся восстановить целостный облик великого песнописца.

Личность преподобного Андрея, архиепископа Критского, представляется многогранной. Прежде всего следует сказать, что преподобный пастырь Критский должен быть признан одним из родоначальников церковных песнотворцев. Согласно мнению компетентных современных исследователей, преподобного Андрея следует признать и родоначальником службы Великого поста — Триоди Постной, поскольку им первым положены трипесницы на отдельные дни Страстной седмицы и другие события дней Святой Четыредесятницы, отсюда идет и название самой Богослужебной книги — Триоди, что означает «трипесницы», «собрание трипесниц».

При анализе произведений преподобного песнописца становится очевидным, что он был основательно знаком и с текстами Священного Писания, и с трудами святых отцов, поэтому мог свободно и глубоко отображать усвоенный духовный опыт и знание в содержании своих произведений. Знания эти были приобретены им еще в ранней юности, в бытность его иноком Иерусалимской обители святого Саввы. Преподобный Андрей был не только образованным иноком и родоначальником песнопевцев. Он был также и вдохновенным поэтом, который излагал в своем спокойном, но всегда незаурядном слове глубокие переживания христианина и мыслителя. Много сказано о канонах преподобного Андрея, как произведениях поэтических, в его службе: «Вострубив ясно божественныя сладкопения, — говорится в кондаке преподобному,— явился еси светильник мира светлейший». «...Богодухновенен орган Утешителя показался еси, пение нам воспев спасительное»,— свидетельствуется в первой стихире на «Господи, воззвах»[109]. Повествуется в службе святителю Андрею о «чистоте его нрава и простоте сердца», о «красоте и светлости его учений», о том, что он является «столпом Православия, образом целомудрия и начертанием красоты» и, основное, «Божественным песнописцем, просвещающим Христову Церковь» (там же).

Знаменательно, что в седальне преподобному указывается, что он был «священным священнодейственником, яко каменнем словесы ...украсившим церковный венец» (там же). Это очень точное определение, ибо его творчество составляет неоскудеваемое сокровище Христовой Церкви.

Святитель Андрей был замечательным учителем и проповедником покаяния. В Великом покаянном каноне для расположения человеческой души к самовоззрению, самоанализу он использует всю опытность, все данные своего духа, все силы своего незаурядного слова, чтобы направить человека к этому первому и главному подвигу его жизни — покаянию, первой и главной добродетели Евангельской. Творец Великого канона не отделяет себя от всего человечества, не ставит себя над прочими людьми, а вместе с ними обращается к Создателю, открывает перед Ним свое сердце и обнажает язвы. В этом и заключается вечное, непреходящее значение Великого канона Андрея Критского. Может быть, ничто из всей церковной письменности так непосредственно не действует на человеческую душу, как Великий канон, обнажающий всю неправду, все зло человека. Покаянные строки канона отнюдь не содержат безысходности. В них везде — жажда покаяния, искреннего обращения к Богу.

Преподобный Андрей, имея живую веру и любовь ко Христу, был и подлинным богословом, воспевающим в чистоте своих созерцаний спасительные догматы Святой Церкви. Преподобному пастырю Критскому особенно близок догмат о двух естествах Господа нашего Иисуса Христа. Принятие плоти человеческой Господом нашим указывает на единственный путь спасения человеков — во Христе. Может быть, больше, чем другие богословы, святитель Критский говорит о том, как ищет, как жаждет Господь спасения человеков, не только Ему близких, но и далеких, «удаленных» от Него. Богословствует преподобный Андрей и о тайне Святой Троицы, о предвечном рождении Сына от Отца, указывая, что Сын является «Безначальным, присно сущим со Отцем, яко заря во свете»[110].

Особые строки посвящает преподобный отец богословию образа. В Великом каноне он отчетливо говорит о различии понятий образа и подобия. В связи с догматом воплощения Христова в каноне даются эти понятия применительно к человеку. Богословие преподобного Андрея является, таким образом, возникающим из строк его творений как живое слагаемое всего, что он осмысливает — в дни ли Великой Четы-

редесятницы, в дни ли Пасхи или Преполовения Пятидесятницы, в праздник святым, где также развиваются отдельные истины животворного учения Христова.

Известно, что Преосвященный Филарет относил к богословским произведениям святого Андрея Критского следующие произведения: а) трипеснцы, б) каноны Великой Четыредесятницы и Святой Пасхи (каноны на Воскрешение Лазаря, в Неделю жен-мироносиц, Преполовение Пятидесятницы и др.), в) стихиры на двунадесятые праздники. Это в значительной степени подтверждает большое значение трудов преподобного пастыря Критского для Литургического Богословия. Все произведения его и особенно покаянный канон есть великое училище благочестия и богословия, есть деятельное обучение чад церковных, членов Церкви Христовой спасительным догматам святой веры христианской.

Следует также признать в пастыре Критском учителя внутренней духовной жизни. Действительно, взывая к человеку и его совести, преподобный отец обращается к необходимости покаяния и искоренения греха. Покаяние и смирение сердца есть первая и необходимая ступень в шествии человека к Богу. Преподобный отец предлагает лествицу добродетелей, по которой восходит человек в труде над своим сердцем. Это делание духовное и есть то необходимое состояние, которое предшествует ви́дению человека — пределу внутренней жизни. Путь, начертанный преподобным Андреем для многих, усвоен и ему творцом канона в день его памяти 4 июля. В тексте канона читаем: «Деянием ви́дения восход показав, мудре, и видением объемся, жития образом, Андрее богогласе, уподобился еси».

Таково непререкаемое значение произведений преподобного Андрея Критского, созданных на заре церковного песнотворчества, и их место в деле спасения человеческих душ.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1 *Милов* (епископ Вениамин). Чтения по Литургическому Богословию. Брюссель, 1977.
2 *Карабинов И. А.* Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910, с. 77.
3 *Филарет,* архиепископ Черниговский и Нежинский. Историческое учение об отцах Церкви. Ч. 3. СПб., 1882, с. 151.
4 *Димитрий,* святитель Ростовский. Четии-Минеи. Месяц июль, 4-е. М., Син. тип., 1880.
5 *Булгаков С.,* протоиерей, Месяцеслов и Триодион Православной Церкви. Вып. 3 и 4. Харьков, 1897, с. 4.
6 *Димитрий,* святитель Ростовский, Указ. соч.
7 *Филарет,* архиепископ Черниговский. Указ. соч., с. 183—186.
8 *Димитрий,* святитель Ростовский. Указ. соч.,
9 Там же.
10 *Карабинов И. А.* Постная Триодь.., с. 98.
11 *Филарет,* архиепископ Черниговский и Нежинский. Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой Церкви. Чернигов, 1864, с. 235—236.
12 Там же, с. 240—241.
13 Там же.
14 *Карабинов И. А.* Постная Триодь.., с. 101.
15 Там же, с. 99 и 106.
16 *Филарет,* архиепископ Черниговский. Исторический обзор.., с. 237.
17 Там же, с. 235.
18 *Филарет,* архиепископ Черниговский. Историческое учение.., с. 184.
19 Там же.
20 *Голубцов А. П.,* профессор. Из чтений по церковной археологии и литургике. Ч. 2. Литургика. Сергиев Посад, 1918, с. 220.
21 Там же.
22 *Аверинцев С. С., Сыркин А. Я.* Византийская культура в конце VII — первой половине IX в.— В кн.: «История Византии», ч. 2. М., 1967, с. 88.
23 *Филарет,* архиепископ Черниговский. Историческое учение.., с. 185.
24 *Ловягин Е. И.,* профессор. Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках. СПб., 1875, с. 153.
25 *Филарет,* архиепископ Черниговский. Исторический обзор.., с. 238.
26 Там же.
27 *Карабинов И. А.* Постная Триодь.., с. 104—105.
28 *Филарет,* архиепископ Черниговский. Историческое учение.., с. 185 (примечания).
29 *Карабинов И. А.* Постная Триодь.., с 103.

[30] *Ловягин Е. И.*, профессор. Богослужебные каноны.., с. 153.
[31] Триодь Постная. М., Син. тип., 1895. 5-я седмица Великого поста. Утреня четверга.
[32] *Филарет*, архиепископ Черниговский. Историческое учение.., с. 185.
[33] Там же, с. 185—186.
[34] *Карабинов И. А.* Постная Триодь.., с. 104—105.
[35] *Ловягин Е. И.* Богослужебные каноны.., с. 155—156.
[36] Там же, с. 154.
[37] *Карабинов И. А.* Постная Триодь.., с. 156.
[38] *Ловягин Е. И.* Указ. соч., с. 154—155. [39] Там же, с. 161 и др. [40] Там же, с. 178.
[41] Там же, с. 184, 186. [42] Там же, с. 169. [43] Там же, с. 190.
[44] *Филарет*, архиепископ Черниговский. Историческое учение.., с. 184—185.
[45] *Ловягин Е. И.* Богослужебные каноны.., с. 155.
[46] Там же, с. 172. [47] Там же, с. 160. [48] Там же, с. 163. [49] Там же, с. 181. [50] Там же, с. 168. [51] Там же, с. 175. [52] Там же, с. 158. [53] Там же, с. 156. [54] Там же, с. 186. [55] Там же, с. 159. [56] Там же, с. 177. [57] Там же, с. 169. [58] Там же, с. 173. [59] Там же, с. 155. [60] Там же, с. 157. [61] Там же, с. 162. [62] Там же, с. 164. [63] Там же, с. 165. [64] Там же, с. 167.
[65] *Игнатий* (Брянчанинов), епископ. Сочинения. Аскетические опыты, ч. 1. СПб., 1905, с. 520—521
[66] *Ловягин Е. И.* Богослужебные каноны.., с. 168.
[67] Там же, с. 178—179. [68] Там же, с. 179—180. [69] Там же, с. 174. [70] Там же, с. 178. [71] Там же, с. 185. [72] Там же, с. 187. [73] Там же, с. 190.
[74] *Карабинов И. А.* Постная Триодь.., с. 101.
[75] Триодь Постная, М., Син. тип., 1895. Сырная седмица, утреня среды, песнь 1-я. [76] Там же, Неделя Ваий, канон на повечерии пятницы, песнь 3-я. [77] Там же, песнь 6-я. [78] Там же, песнь 7-я. [79] Там же, песнь 9-я.
[80] Там же, трипеснец на повечерии Недели Ваий, песнь 8-я.
[81] Там же, песнь 9-я. [82] Там же, песнь 1-я.
[83] Там же, Страстная седмица, трипеснец на повечерии Великого понедельника, песнь 2-я. [84] Там же, трипеснец на повечерии Великого вторника, песнь 8-я.
[85] Там же, трипеснец на повечерии Великой среды, песнь 6-я.
[86] Там же, песнь 8-я. [87] Там же, песнь 9-я.
[88] Триодь Цветная (Пентикостарий). М., 1742. Неделя третья по Пасхе, канон, песнь 1-я. [89] Там же, песнь 4-я. [90] Там же, песнь 6-я. [91] Там же, песнь 8-я. [92] Там же, эксапостиларий на «Слава и ныне» Недели третьей по Пасхе. [93] Там же, Неделя четвертая по Пасхе, канон утрени среды, песнь 1-я. [94] Там же, песнь 3-я. [95] Там же, песнь 4-я. [96] Там же, песнь 9-я. [97] Там же, песнь 7-я. [98] Там же, песнь 9-я.
[99] Минея месячная. Син. тип., 1913. Месяц декабрь, 20-е. [100] Там же, месяц декабрь, 9-е. [101] Там же, месяц июнь, 24-е. [102] Там же, месяц сентябрь, 8-е. [103] Там же, месяц декабрь, 20-е.
[104] *Филарет*, архиепископ Черниговский. Исторический обзор.., с. 237.
[105] *Карабинов И. А.*, Постная Триодь.., с. 115—117.
[106] Минея месячная. Месяц февраль, 2-е. [107] Там же, месяц июнь, 29-е. [108] Там же, месяц декабрь, 20-е. [109] Там же, месяц июль, 4-е.
[110] Триодь Постная. М., Син. тип., 1895, трипеснец на повечерии Великого понедельника.

К 1125-летию Новгорода

В. А. НИКИТИН (Москва)

СЛАВА И ЩИТ РУСИ
(Новгород Великий в X—XV вв.)

Вступление

«Новгород, — говорили в XIX веке, — опочил»... Но разве есть в России другой город, сохранивший такое множество замечательных, самых разнообразных памятников старины, донесший до нас столько исторических преданий и поэтических легенд?

Вдохновенные строки посвятили Новгороду В. А. Жуковский и А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов и А. К. Толстой, Иван Суриков и Сергей Есенин; его славное прошлое воспели А. А. Бестужев-Марлинский, Н. М. Карамзин, В. К. Кюхельбекер, М. П. Погодин и многие другие выдающиеся поэты, писатели, историки [1].

«История Новгорода, — писал Н. М. Карамзин,— составляет любопытнейшую часть древней Российской. В самых диких местах, в климате суровом основанный... он умел возвыситься до степени Державы знаменитой... еще в X веке торговал с Царемградом [Константинополом], еще во XII посылал корабли в Любек, сквозь дремучие леса открыл себе путь до Сибири и, горстию людей покорив обширные земли между Ладогою, морями Белым и Карским, рекою Обию и нынешнею Уфою, насадил там первые семена гражданственности и Веры Христианской; передавал Европе товары Азиатские и Византийские, сверх драгоценных произведений дикой Натуры; сообщал России первые плоды ремесла Европейского, первые открытия искусств благодетельных; славясь хитростию в торговле, славился и мужеством в битвах... Жители его хвалились и тем, что они не были рабами Моголов...: хотя и платили дань Ордынскую, но Великим Князьям, не зная Баскаков и не быв никогда подвержены их тиранству» (96, т. VI, гл. 1).

В древности Русская земля разделялась на четыре главные области, в соответствии с четырьмя речными системами: Новгородская Русь (Волхов), Кривская или Полоцкая (Зап. Двина), Киевская Русь (Днепр) и Владимиро-Ростовская Русь (Волга).

«Географическое положение России таково, что у нее всегда было два лица: одно, обращенное на Запад, и другое — на Восток. Благодаря этому положению Россия была державой Евразии, и последующая ее история характеризуется чередованием ее интереса к Востоку и к Западу» (Дж. Неру. «Взгляд на всемирную историю», т. 2, М., 1975, с. 443).

Испокон веков Новгородская Русь поддерживала с различными странами Востока и Запада политические и торговые отношения, которые то усиливались, то ослабевали, но никогда не прерывались. С самого начала русской государственности (IX—X вв.) Новгород на протяжении нескольких столетий успешно развивал довольно тесные и оживленные контакты с Византией, Северной и Западной Европой, с балканскими странами, а также, временами,— с далекой Персией и Средней Азией. Можно с полным правом говорить о том, что в период Средневековья Новгород был для Руси тем, чем стал для России Петербург в начале XVIII века — «окном в Европу», и не только в Европу (12, с. 68).

Киевская Русь и в особенности Новгород Великий были в домонгольский период не только открытым рынком для Византии и соседних западноевропейских госу-

дарств,— они были соединены с ними общей религией, духовными традициями, церковными и культурными связями. В Новгород тянулись купцы, путешественники и миссионеры из Норвегии, Швеции и Дании, из Германии, Франции и Италии, из Венгрии, Чехии и Польши. Обычным явлением были браки русских князей с дочерьми и сестрами европейских государей, как и брачные союзы русских княжон с представителями европейских династий.

Отличительной чертой русских в этот период была их сравнительная веротерпимость. Святой равноапостольный великий князь Владимир «обменивался с Папами очень любезными и вежливыми посольствами, а свое внимание к латинскому епископу Бруно простер до того, что благословил его на миссионерский подвиг в половецкой степи» (98, с. 265). В Новгороде и Киеве, Полоцке и Смоленске, Ладоге и Переяславле существовали инославные храмы и при них штат инославного духовенства.

«Русские по началу своей истории,— подчеркивает проф. А. В. Карташев, — были народом вполне европейским, ничем роковым образом не отделенным от своих западных собратьев. Напротив, они находились в постоянных и самых деятельных торговых сношениях почти со всеми странами и народностями Европы, как и соседней Азии» (98, с. 263).

После разделения Церкви на Западную и Восточную в середине XI века, русские, будучи ревнителями чистоты Православия, стали, естественно, с известным предубеждением относиться к западноевропейским странам, принявшим христианство в его латинской разновидности. Надо ли говорить, что такое отношение часто провоцировалось экспансией и агрессией со стороны западноевропейских государств, а также попытками Рима навязать Руси унию?

Как это ни парадоксально, но ухудшение русско-европейских взаимоотношений наступило в период татаро-монгольского ига и в большой степени было вызвано им же...

«России, — писал А. С. Пушкин П. Я. Чаадаеву (19 октября 1836 г.), — определено было высокое предназначение. Ее широкие равнины поглотили бесчисленные толпы монголов и остановили их разрушительное нашествие на краю Европы. Варвары не осмелились оставить у себя в тылу истерзанную Русь и возвратились в степи своего Востока. Христианское просвещение было спасено...» (цит. по: 37, с. 67—68, пер. с фр.).

Как же отблагодарила Европа свою героическую спасительницу Русь? Увы, Европа не только забыла о своем христианском долге — помочь единоверной (по сравнению с монголами) Руси, но и поддалась диавольскому соблазну — покорить ее, ослабленную невиданным нашествием!

В 1240 и 1242 годах последовали «крестовые» походы против Руси шведов и тевтонских рыцарей... В этот критический момент Новгород как щит прикрыл всю Русь. Святой благоверный князь Новгородский Александр Невский, получив благословение архиепископа Новгородского Спиридона, нанес решительные поражения шведам и немцам. Таким образом удалось отстоять западные границы Русской земли, была предотвращена угроза ее раздела и порабощения. Победа новгородцев имела огромное значение не только для Руси: ее плодами воспользовались также Литва и Польша, которым удалось отстоять свою независимость от немецких феодалов (см. 259). Благодаря этой победе святой князь Александр Невский по достоинству стал великим князем всей Руси: Новгородским, Владимирским и Киевским. Новгород вновь, как и в X веке, оказался созидающим и спасительным началом русской государственности [2].

Последующая история Новгорода связана, прежде всего, с защитой русских северо-западных рубежей от иноземных захватчиков. Вместе со своим «младшим братом» Псковом Новгород не только обезопасил и защитил Русь в военном отношении, но и отстоял свою самобытную, подлинно национальную культуру, которую донес до наших дней.

В наше время Новгород справедливо называют городом-музеем: каждая пядь новгородской земли будит воспоминания о славном историческом прошлом; в храмах-музеях Новгорода собраны шедевры древнерусского искусства за целое тысячелетие!..

Знаменательно, что именно в Новгороде Исполнительный комитет городского Совета первым в нашей стране принял постановление «Об охране культурного слоя», предусматривающее обязательное предварительное исследование земельных участков древней части города, прежде чем использовать их под застройку. В 1971 году этот благородный почин подхватили десятки других городов Российской Федерации; понятие «участки культурного слоя» было внесено в общесоюзный «Закон об охране и использовании памятников истории и культуры».

Наша задача — сберечь и приумножить лучшие традиции русской тысячелетней культуры, — подчеркнул писатель Леонид Леонов на проходившем в Новгороде в июле 1982 года IV съезде Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры.— «Жизненно необходимо, чтобы народ понимал свою историческую преемственность в потоке чередующихся времен — из чувства этого и вызревает... вера в свое национальное бессмертие» (цит. по: 12, с. 142).

1. Новгород и варяги

Само название Новгорода («Новый город», греч. «Νεα Πολις», ср.: Неаполь) ставит загадку, пока еще не разрешенную: «один из *древнейших* русских городов носит парадоксальное имя «Нов-города» (204, с. 11).

По аналогии с западноевропейскими «неа-полисами» можно считать, что название «новый» Новгород получил по отношению к какому-то другому, «старому» городу. На этот счет учеными высказано немало предположений. Видный историк С. Ф. Платонов (см. 190) считал таким более древним городом центр приильменских славян — г. *Старую* Руссу, расположенную по другую сторону оз. Ильменя[3]. Однако в летописях Русса ни разу не названа старой, а на ее месте археологи не обнаружили следов поселения старше X—XI вв. Акад. Б. Д. Греков считает таким городом *Старую* Ладогу, расположенную на другом конце Волхова, в его низовьях. Ему возражают, что Ладога находилась на окраине поселений ильменских славян и не могла быть их центром. Между тем повествование составителя Воскресенской летописи как будто не противоречит ни одной из этих версий: «И пришедше Словене зъ Дуная[4] и седше у езера Ладожьскаго. и оттоле приде и седоша около озера Ильменя. и прозвашася именем. и нарекошася Русь. рекы ради Руссы. еже впадоша в езеро Ильмень. и умножився им. и соделаша град и нарекоша Новь град. и посадиша стареишину Гостомысла» (221, с. 61).

Весьма убедительную гипотезу о происхождении Новгорода выдвинули в последние годы В. Л. Янин, М. Х. Алешковский и И. И. Кушнир. По их мнению, на месте исторического Новгорода некогда располагались три поселения (на трех холмах): два на левом берегу Волхова (в них жили кривичи и меря) и одно на правом берегу (здесь жили словене). Об этом, в частности, свидетельствуют исторические названия древнейших концов (районов) Новгорода: Славенский и Неревский (Мерсвский). Впоследствии эти поселения были объединены, возникла крепость Новый город на правом берегу Волхова.

Временем возникновения Новгорода условно считается 859 год: под этим годом Новгород впервые упоминается в Никоновской летописи (ПСРЛ, т. IX, с. 8), как город, построенный старейшиной племени словен Гостомыслом.

Акад. В. Л. Янин доказывает, что словенский конец (Славно) на Торговой стороне Новгорода имел свои крепостные сооружения еще до того, как был построен Новгородский кремль (Детинец) на противоположной стороне Волхова. «Славно» иначе именуется в летописи «Холмом», а это название созвучно древнескандинавскому наименованию Новгорода — «Холмгард»[5]. Напомнив об этом, В. Л. Янин пишет: «Не заключено ли в этом слове само древнейшее название поселка на Славне — Холмгород? И не был ли этот Холмгород (т. е. крепость Холм) тем «старым» городом, которому как новообразование противостоит Новый город?» (175, с. 83).

Другие исследователи, в частности М. К. Каргер, считают, что «старым» городом, который предшествовал Новгороду, было рюриково Городище, находящееся в двух-трех километрах к югу от Новгорода, у истоков Волхова из озера Ильмень (101, с. 13). В. Л. Янин не видит достаточных археологических оснований для подобного утверждения (175, с. 86). Говоря о раскопках Е. Н. Носова. обнаружившего. что нижний слой Городища, датируемый концом IX—X вв., отделен от более позднего — XII—XIII вв.— прослойкой песка (свидетельство того, что Городище было оставлено жителями в X в. из-за регрессии оз. Ильмень), В. Л. Янин отмечает, что «возобновление жизни здесь [в Городище] связано уже с основанием резиденции новгородских князей» (175, с. 86). Но куда ушли жители Городища в X веке? С наибольшей вероятностью можно предположить, что они поселились где-нибудь неподалеку, на этом же, правом берегу Волхова, на месте будущего Славенского конца.

В таком случае отпадает противопоставление Городища и Славно, кажущееся нам несущественным (это два участка одного локального района); тесная географическая близость между ними естественно объясняет и возможную преемственную связь.

* * *

Автор исторической хроники «Синопсис», весьма популярной в России, разделяет историю Киевской Руси на два периода: наиболее древний, когда Киевом управляли местные князья, и более поздний, когда их заменили варяжские правители — князь Рюрик и его преемники. Появление последних автор «Синопсиса» * связывает с возвышением Новгорода, жители которого призвали варяжских князей Рюрика, Синеуса и Трувора [6], чтобы прекратить междоусобные распри.

Начальная русская летопись, не дошедшая до нас (по мнению академика А. А. Шахматова, она частично сохранилась в составе Новгородской 1-й летописи), называет Русь варяжским племенем, а варягов то признает общим названием германских народов, обитавших в Северной Европе по Балтийскому (Варяжскому) морю [шведы, норманны, англы, готы], то видит в них особое племя, принадлежащее к числу этих народов. Приводим соответствующий отрывок из «Повести временных лет» (по тексту Лаврентьевской летописи, издание Археографической комиссии, СПб., 1897):

«В лето 6370 (862). Изъгнаша варяги за море, и не даша им дани, и почаша сами в собе володети, и не бе в них правды, и въста род на род, и быша в них усобице, и воевати почаша сами на ся. И реша сами в себе: «поищем собе князя, иже бы володел нами и судил по праву». И идоша за море к варягом, к руси; сице бо тии звахуся варязи русь, яко се друзии зовутся свие [шведы] **, друзии же урмане [норманны], анъгляне [норманны, покорившие в XI веке Англию], друзии гъте [готы], тако и си. Реша руси чюдь, и словени, и кривичи и вси [племя весь]: «земля наша велика и обилна, а наряда [порядка] в ней нет; да и поидете княжит и володети нами». И изъбрашаяся братья с роды своими, и пояша по себе всю русь, и приидоша; старейший, Рюрик, седе Новегороде, а другий, Синеус, на Беле-озере, а третий Изборьсте, Трувор. И от тех варяг прозвася Руская земля, новугородьци, ти суть людье новогородьци от рода въряжьска, преже бо беша словени».

Добавим, что под формою wâring на древнешведском наречии разумелись *дружинники* (от wâra — обет, присяга) шведских конунгов (князей), а в архангельских русских говорах слово варяжá обозначает заморца, заморье, заморскую страну (словарь Вл. Даля).

В Воскресенской летописи первоначальная история Новгорода также связана с легендой о призвании варягов, причем происхождение Рюрика возведено здесь к первому римскому императору Августу (63 до Р. Хр.— 14 по Р. Хр.). Гостомысл перед смертью [7] обращается к новгородцам со следующими словами: «Совет даю вам, да послете в Прускую землю мудрые мужи и призовете князя от тамо сущих родов» (221, с. 72). Восставшие против варягов новгородцы (словене, кривичи, чудь и меря) после изгнания варягов отправили послов «к немцам» в Прусскую землю и «обретоша князя Рюрика» (там же).

В противоречии с немецким происхождением Рюрика летописец тут же приводит слова более ранней летописи — «Повести временных лет» о посылке за Рюриком за море «к Варягом к Руси» (к варяжскому племени Руси); другое противоречие Воскресенской летописи заключается в признании ее составителем, что до прихода варягов словене, явившиеся с берегов Дуная, «прозвашася именем, и нарекошася Русь, реки ради Руссы, еже впадоша в езеро Ильмень» (221, с. 61).

Эти противоречия [8] сказались на поэме М. Ю. Лермонтова «Последний сын вольности», в основу сюжета которой легло летописное предание о призвании варяжских князей по совету Гостомысла, причудливо соединенное с другим преданием — о восстании в Новгороде ревнителей республиканской вольности, во главе с Вадимом Храбрым (863 г.):

«Кипя, с оружием своим,
На князя кинулся Вадим;
Так, над пучиной бурных вод,
На легкий челн бежит волна —
И сразу лодку разобьет,
Или сама раздроблена»...

---

* Иннокентий Гизель, профессор Киево-Могилянской духовной академии, автор ряда историко-философских сочинений. См.: *П. С. Захара.* Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII—XVIII вв. Киев, 1982, с. 49.

** Интересно, что нынешние финны и эстонцы обозначают шведов именем Ruotsi, Roots.

Вадим гибнет в неравном поединке с Рюриком, но оставляет новгородцам заветы «милой вольности».

Видный русский историк Д. И. Иловайский в своей работе «Разыскания о начале Руси» (М., 1876) и в ряде статей на эту тему развил теорию, по которой Русью (или Росью) некогда назывались восточнославянские племена (поляне, северяне, дреговичи и др.), жившие в IX веке в бассейне верхнего и среднего Днепра, предки которых, известные в древности под именем антов или роксолан, издавна обитали в Приазовье и Приднепровье. Поляне объединили различные племена антов или роксолан в один племенной союз, на основе которого возникла Киевская Русь как государственное образование. Поляне под предводительством своих князей начали (приблизительно с IX в.) расселяться от Киева вверх и вниз по Днепру; поднимаясь вверх, они достигли Новгорода, опускаясь вниз, покорили угличей, тиверцев и черных болгар, основали Тмутараканское княжество в Приазовье. Что касается варягов — они не имеют коренной этнографической связи с Русью: это наемные дружины из скандинавов на службе у русских князей в Киевской Руси. Сказание о призвании варяжских князей из-за моря сложилось, по мнению Д. И. Иловайского, в Новгороде в конце XII — начале XIII века под влиянием тогдашнего обычая новгородцев призывать к себе князей из Киевской Руси, а также под влиянием интенсивных торговых отношений с заморскими городами Ганзейского союза (см.: «Русский вестник», 1871, №№ 11—12).

Профессор В. О. Ключевский справедливо полагал, что принятие этой концепции устраняет многие противоречия и неясности норманнской теории, однако возникают другие, а некоторые вопросы остаются. Один из них: имена первых киевских князей — неславянские. Кроме того, объединительное движение полян с юга из Киева вверх по Днепру не подтверждается ни одним, даже легендарным свидетельством источников: это чистая догадка... «Напротив, обратное движение, с севера из Новгорода[9] вниз по Днепру описано в летописных известиях об Олеге, которые до занятия последним Киева отличаются такою же красотою и так же чужды сказочных примесей, как одно из них — о дани на содержание варяжского гарнизона в Новгороде,— которые сам г. Иловайский считает одним из наиболее достоверных в Начальной летописи» (113, с. 117).

С. Гедеонов в своей двухтомной монографии «Варяги и Русь» (СПб., 1876) развивает теорию о западнославянском происхождении варягов. Он подчеркивает, что *новгородские словене* издревле были в торговых *сношениях с прибалтийскими вендами* (племенем полабских славян), о чем свидетельствуют клады куфических монет от Любека до Куришгафа (IX в.). «Другим поводом к сношениям Новгорода с Поморием было, вероятно, религиозное первенство балтийских вендов [тогда еще язычников. — *В. Н.*] над прочими славянскими племенами»... (55, с. 133). Первые новгородские и киевские князья Олег, Игорь, Святослав поклонялись языческим славянским божествам — Перуну и Велесу [идентичным западнославянским божествам в Помории — Святовиту и Триглаву]. Очевидны и другие общеславянские особенности варяжских (вендских) князей и дружинников. «Как из занесенных к нам с балтийского поморья вендских слов, учреждений, форм язычества и т. д. мы находим доказательства западнославянскому происхождению варяжских князей, так из дошедших до нас общеславянских особенностей их быта мы заключаем о невозможности их неславянского происхождения» (55, с. 359). С. Гедеонов считает, что варяжское (вендское) поселение вероятно было в Новгородской области еще задолго до Рюрика. Не случайно северное предание сохранило память о поселенце Валите-Варенте (Лутиче-варяге), жившем на новгородской земле еще в незапамятное, доисторическое время. Другое предание говорит о незапамятном поселении вендов (варягов) на берегах реки Wyndo в Курляндии (55, с. 346).

Быт древнего Новгорода, весь уклад его домашней жизни, по мнению С. Гедеонова, проникнут западнославянским началом. Западнославянские названия носят и улицы Новгорода: Волотова, Боркова, Иворова, Бискупля, Фревкова, Виздженска, Янева и другие. «*Концы в* Новгороде вероятно то же, что Штетинские *кончины*... Эти *кончины* (особый род храмов) имели каждая свое *вече,* conciliabula et conventus, как, без сомнения, и *концы* в Новгороде. В первой новгородской летописи находим намек и на позднейшее знакомство Новгорода с Штетиною [ныне г. Щецин]: «Том же лете (1165 г.) поставиша церковь Святые Троиця Шетициници (вариант: Шетеничи) [то есть, шетинцы, жители города Штетина][10], а другую на Городищи Святого Николы князь Святослав» (55, с. 347). В этой связи С. Гедеонов обращает внимание на предание о прародителях славянских народов — Русе, Чехе и Лехе:

«Есть и у нас свои предания, предания истинно народные, выдающиеся из самого хода и смысла нашей истории... К первой категории принадлежат предания древней-

ние, собственно русские, не знающие ни летописи, ни варягов, ни Рюрика. Таково *историческое* предание о Русе, Чехе и Лехе[11], напрасно относимое к XIII-му столетию; о нем уже знали византийцы при Игоре; *географическое,* производящее Русь от реки Рось или Русы; *этимологическое,* выводящее имя Руси от рассеяния»[12] (55, с. 138).

Еще Н. М. Карамзин обратил внимание в своей «Истории государства Российского» (т. I, примеч. 291), что варяжский князь (конунг) Олег, правивший в Новгороде, назван в некоторых летописях [Воскресенский и Алатырский списки] *племянником Рюрика.* Олег мог быть, считает С. Гедеонов, сыном старшего, умершего до призвания, брата Рюрика; в таком случае именно ему (по славянскому закону), а не князю Игорю, следовало право на великое княжение (55, с. 149). Не желанием ли утвердить свое наследственное право объясняется поход, предпринятый Олегом в 882 году из Новгорода на юг? Овладев Смоленском и Любичем, князь Олег отнял Киев у Аскольда и Дира, которые приняли мученическую кончину († 882). Утвердившись в Киеве, Олег стал титуловаться «великим князем». Предводители других древнерусских племен постепенно признали господство Олега, как князя, владеющего двумя главнейшими на Руси городами — Новгородом и Киевом. «Об этом династическом, можно сказать, мирном завоевании свидетельствует вся начальная история Руси,— подчеркивает С. Гедеонов;— сюда хотелось бы отнести и характеристическое выражение [византийского историка X века] Льва Диакона о покорении русским оружием соседних племен и областей б е з т р у д а и к р о в о п р о л и т и я» (55, с. 150).

На тесной связи Новгорода с Киевом основана вся начальная история Руси. Из свидетельства преподобного Нестора-летописца о словенском происхождении шести древнерусских племен, отмечает С. Гедеонов, «следует заключить о племенном старшинстве Новгорода в Русской земле; от Словен, по сказанию летописца, принимает Киев сначала Аскольда, потом династию Рюрика[13], и в обоих случаях не вследствие прямого завоевания» (55, с. 109). Еще при великом князе Киевском Всеволоде Юрьевиче, Большое Гнездо († 1212), уже после перенесения великокняжеского престола на юг, Новгород Великий, по свидетельству Лаврентьевской летописи, считался старшим городом на Руси: «А Новъгород Великый старейшинство имать княженью во всей Русьской земли» (Лавр., 177).

Были ли пришлые варяги западнославянского или германского (норманнского) происхождения,— ко времени их призвания процесс формирования древнерусского государства вокруг Новгорода и Киева зашел достаточно далеко[14]. Современный исследователь Г. Ю. Ивакин справедливо подчеркивает: «Не Киевская Русь обязана варягам началом своей государственности, а варяги благодаря развитию государственного устройства на Руси... нашли условия для участия в этом процессе главным образом в качестве купцов и наемных воинов. Осев среди славянского населения, варяги довольно быстро ассимилировались... династия Рюриковичей, захватившая власть в Киеве, стала ославянившейся династией славянского государства. Сама династия удержалась на Руси потому, что быстро слилась с русской, славянской правящей верхушкой и стала бороться за ее интересы» (85, с. 113).

II. Новгород и Киев. Крещение новгородцев

Как об этом повествуют летописи, новгородский князь Олег (879—912) во главе войска из новгородских словен в 882 году покорил Киев и превратил его в стольный град — матерь городов русских (221, с. 75). «Со времени княжения Олега судьбы Новгорода и Киева тесно связаны,— отмечает акад. Д. С. Лихачев.— Объединение Киева и Новгорода под общей властью не лишило Новгород его значения опоры княжеской власти, сохранившей самостоятельность действий» (139, с. 15). В конце IX — начале X века Киев и Новгород подчинили славянские племена полян, словен кривичей, древлян, радимичей, северян, вятичей, хорват, дулебов, тивирцев, а также угро-финские племена чудь и меря.

В начале X века Киевская Русь достигла больших успехов во внешней политике. В 907 году 80-тысячное русское войско, в котором участвовали новгородцы, предприняло поход на Константинополь, следствием которого было заключение исключительно выгодного для Киевской Руси договора: Византия уплачивала огромную контрибуцию и соглашалась на право беспошлинной торговли для русских купцов, местом жительства которых был определен монастырь во имя святого мученика Маманта († III в., память 2 сентября) в предместье Константинополя.

Преемником князя Олега стал Игорь (912—945), жена которого Ольга была родом из псково-новгородской земли.

К этому времени под влиянием Болгарии и Византии на Руси стало все шире распространяться христианство; Русская Церковь получила каноническое оформление: она числилась 61-й епархией в Церковном Уставе Патриарха Константинопольского Льва VI (890—912). О влиянии Церкви на государственную жизнь Киевской Руси свидетельствует договор князя Игоря с греками, заключенный в Киеве в 944 году, в утверждении которого, по сообщению летописца, принимали участие киевляне — как язычники, так и члены христианской общины. Однако язычество на Руси было еще сильно.

Присланные в 961 году в Киев (по просьбе святой равноапостольной княгини Ольги) королем Германии Оттоном I (912—973; с 962 г.— император) епископ и священники вынуждены были возвратиться. Их миссия оказалась безуспешной. Княгиня Ольга, принявшая к тому времени крещение (по преданию, в 955 году в Константинополе) [15], продолжала, однако, предпринимать усилия по христианизации Руси. Она уничтожила несколько языческих требищ (жертвенников); при ней в Киеве, Пскове и, вероятно, в Новгороде были построены первые на Руси христианские храмы *.

Сын Игоря и Ольги Святослав (великий князь с 965 года), хотя и не был крещен сам, но проявлял большую веротерпимость к христианам.

Святой равноапостольный великий князь Владимир (родился около 959—960 г.), которому суждено было стать «крестителем Руси», был младшим сыном Святослава. В 970 году он получил в удел Новгородское княжество.

После смерти великого князя киевского Святослава Игоревича († 972) на киевском престоле утвердился его старший сын Ярополк (973—980). Через несколько лет, однако, между ним и его братьями Олегом, князем древлянским, и Владимиром, князем новгородским, возникла усобица. Олег был убит, а Владимир вынужден был бежать на север в Скандинавию. На его место в Новгород Ярополк назначил своего посадника, но в 980 году Владимир вернулся с варяжской дружиной и вернул себе Новгород (221, с. 116). Затем он взял Полоцк и подчинил себе всю Северную Русь, после чего осадил Киев. Ярополк бежал в Родень, был выдан своим воеводой и убит. «И нача княжити Володимер в Киеве един» (192, с. 56).

Первые годы правления великого князя Владимира были неспокойными. Варяжская дружина потребовала наложить на киевлян контрибуцию по две гривны с человека, что могло сразу же восстановить киевлян против нового князя. Владимир проявил государственную мудрость и с большим дипломатическим тактом сумел отправить дружинников варягов в Византию, предупредив, впрочем, об их опасном характере византийского императора (85, с. 122).

После ряда успешных военных походов, завершившихся объединением восточнославянских земель и усиливших Киевскую Русь, великий князь Владимир в конце X века установил мир с западноевропейскими соседями; как сообщает летописец, Владимир «бе живя с князи околними миром, с Болеславом Лядьскым, и с Стефаном Угрьскым, и с Андрихом Чешьскым. И бе мир межю ими и любы» (192, с. 86).

В 987 году князь Владимир принял святое Крещение, во время своего крымского похода в г. Корсуни (Херсонесе, ныне в черте Севастополя), тогдашнем владении византийских императоров. Византийские императоры-соправители Василий II и Константин VIII Порфирогениты, выполняя договорные обязательства, отдали ему в жены свою сестру царевну Анну. В Киев святой князь Владимир возвратился вместе со священнослужителями из Константинополя и Корсуни; среди них был и корсунянин Иоаким, которого князь Владимир впоследствии определил епископом на Новгородскую кафедру.

Жителей Киева князь Владимир призвал на берег Днепра для всенародного крещения. Киевляне явились по зову своего вождя, ибо доверяли ему: «Должно быть новая вера лучше,— говорили они,— недаром князь ее принял». «В тот день Небо и земля ликовали, видя множество спасаемых»,— записал летописец. Это великое в истории Руси событие совершилось в 988 году, по преданию, 1 августа. Киевская Русь отныне приобщилась к христианской культуре и цивилизации, вошла в семью просвещенных европейских народов. «Введение христианства на Руси сыграло большую роль в укреплении единства древнерусского государства. Церковь содействовала упрочению нового, прогрессивного по сравнению с рабовладельческим, феодального строя, брала под защиту моногамную семью, выступала против обычая кровной мести, способствовала развитию письменности, литературы, искусства и монументаль-

* По свидетельству Иоакимовской летописи (дошедшему до нас в передаче В. Н. Татищева), первой церковью в Новгороде был храм в честь Преображения Господня, воздвигнутый еще до святого князя Владимира.

ного строительства. Принятие христианства способствовало широкому проникновению на Русь достижений византийской культуры, развитию связей с Балканами и другими странами Европы» (85, с. 126).

Крещение Киева положило начало распространению христианства по всей Руси. Святой князь Владимир, вручая своим двенадцати сыновьям в управление удельные княжества, давал наказ просвещать язычников, утверждать христианское благочестие — основу порядка и единства. По приглашению князя Владимира на Русь из Византии прибыли иерархи — святой Михаил († 991), ставший первым митрополитом Киевским (145, с. 200: Воскресенская летопись называет первым митрополитом Киевским Леона), и несколько епископов. В конце X века были учреждены епископские кафедры в Новгороде, Владимире Волынском, Ростове Великом, Белгороде, Чернигове, Переяславле. Новгород стоит первым в этом ряду. Новгородцы приняли крещение сразу же после киевлян, около 989 года. Вот как сообщает об этом Никоновская летопись: «...иде Михаил, митрополит Киевский и всея Руси, в Новгород Великий... даде бо ему Фотий патриарх [вероятно, анахронизм; известен Патриарх Константинопольский Фотий, 857—867 и вторично 877—886 гг.— *В. Н.*] шесть епископы на помощь... и идолы сокруши, и многие люди крести, и церкви воздвигше, и пресвитеры постави по градом и по селам» (ПСРЛ, т. IX, с. 63—64).

В составленной епископом Иоакимом Корсунянином летописи, названной впоследствии Иоакимовской (текст ее не сохранился, выдержки приводятся В. Н. Татищевым), весьма живо, с реальными подробностями рассказывается о крещении Новгорода.

Для этого в Новгород святым князьем Владимиром были посланы Митрополит Киевский Михаил, епископ Иоаким, несколько священнослужителей и два воеводы — Добрыня Никитич (дядя великого князя) и Путята (122, с. 3). «В Новгороде людие уведавше, еже Добрыня идет крестити, учиниша вече, и закляшася все не пустити во град, и не дати идолы опровергнути, и егда приидохом, они разметавше мост великий, изыдоша со оружием... мы же стояхом на торговой стороне, ходихом по торжищам и улицам, учахом люди елико можахом... И тако пребыхом два дни, неколико сот крестя...» (257, ч. 1, с. 38).

Таким образом, население Новгорода, собравшись на общее собрание (для нас драгоценно это свидетельство о существовании веча), поклялось не допустить уничтожения идолов, то есть встало на защиту привычных верований. Был разрушен мост через Волхов, так что Добрыня и другой княжеский воевода Путята не смогли перебраться на Софийскую сторону. Несмотря на это, митрополит Михаил и епископ Иоаким, не теряя присутствия духа, безбоязненно ходили по улицам Торговой стороны, поучая новгородцев истинам Евангелия. Проповедь их была небезуспешной: в течение двух дней они крестили в Волхове несколько сот человек...

Далее события разворачивались весьма драматически. Богомил Соловей, главный языческий жрец (волхв), и новгородский тысяцкий Угоняй разожгли страсти в толпе, подговаривая новгородцев к мятежу и кровопролитию. Толпа убила жену воеводы Добрыни и несколько его родственников, находившихся на Софийской стороне, а дом его разграбила. Воевода Путята переправился на другую сторону выше города и зашел со своим отрядом мятежникам в тыл. Ему удалось пленить тысяцкого Угоняя и переправить его на Торговую сторону. Узнав об этом, восставшие на Софийской стороне новгородцы окружили отряд Путяты и начался настоящий бой. Храм Преображения был разметан, а дома христиан разграблены (таким образом, в Новгороде уже существовала христианская община). На рассвете следующего дня на помощь Путяте со своими отрядами подоспел Добрыня. Тогда мятежники выслали своих вожаков просить мира... «Добрыня же, собра вои, запрети грабление, и абие идолы сокруши... (и) в реку ввергша, и бысть нечестивым печаль велика... Добрыня же, насмехаяся, им веща: «Что, безумнии, сожалеете о тех, которые себя оборонить не могут?! Кую пользу вы от них чаеть можете?!» и посла всюду объявляя, чтобы шли ко крещению... Идоша мнози, а нехотящих креститися воины влачаху, и крещаху мужи выше моста, а жены ниже моста... и повелехом всем крещенным кресты на шее, ово деревянныа, ово медяны и каперовы [оловянные; испорч. греч.] на выю возлагати, а иже того не имут не верити и крестити, а абие разметанную церковь паки сооружихом» (257, ч. 1, с. 39—40).

В. Н. Татищев и Н. И. Костомаров явно склонялись к признанию этих сообщений достоверными, хотя остальные русские летописи о каких-либо волнениях при крещении новгородцев умалчивают. Выдающийся специалист по истории Новгорода А. Никитский сведения о сопротивлении новгородцев при крещении считает малоубедительными: «Сознавая свою слабость, язычество везде без боя очищало для христианства поле действия. Не только в Киеве..., но и в более отдаленных северо-восточных краях

христианство получило господство без всяких столкновений с народной массой. Это общее замечание применяется и к Великому Новгороду...» (165, с. 2).

Современный исследователь А. С. Хорошев подчеркивает, что «христианство пустило глубокие корни в среде феодальной верхушки» задолго до крещения Киева и Новгорода (275, с. 12). Соглашаясь с М. Н. Тихомировым относительно мирного распространения христианства на Руси, которое было похоже на «триумфальное шествие» («Древняя Русь», М., 1956), Хорошев объясняет это обстоятельство двумя причинами: во-первых, тем фактом, что культ Перуна, насажденный пришлыми варягами, был чужд массе населения; во-вторых, водное крещение являлось «чисто формальным совершением внешнего акта, которым символизировалось принятие новой веры» (275, с. 13).

С первым соображением трудно не согласиться. Культ Перуна, действительно, был сравнительно молодым, недавним, преимущественно дружинно-княжеским. Этот взгляд в свое время высказал Е. В. Аничков («Язычество и древняя Русь», СПб., 1913, с. 319) и недавно превосходно обосновал Б. А. Рыбаков («Язычество древних славян», М., 1981, с. 19). Что касается «чисто формального акта», не следует забывать, что акт крещения является сакральным актом, таинством, форма и содержание которого взаимообусловленны и мистически связаны на таинственной, умом непостигаемой глубине; таковым он и был, независимо от отсутствия предварительной (безусловно, желательной) катехизации, ибо (и с этим нельзя не согласиться): «Задачи подлинной христианизации (отказ от старой обрядности и введение вместо них православных форм культа и быта) могли решаться только длительной работой миссионеров на протяжении ряда столетий» (275, с. 13).

Последующая история средневекового Новгорода неоспоримо свидетельствует об успехе именно такой подлинной христианизации. Но для этого потребовалось не одно столетие. Языческие обряды и суеверия, дикие нравы, неупорядоченность брачных отношений (полигамия) — все это было глубоко укоренено в быте новгородцев.

Следует добавить, что, столкнувшись со слепым сопротивлением язычников, духовенство в Новгороде стало действовать мерами вразумления и назидания, разъясняя нелепость поклонения твари, тем более бездушным истуканам, вместо Творца. Проповедь христианства, исполненная духовной силы, благотворно действовала на новгородцев.

«Постигнувши здравым умом своим всю суету идольского служения, [они] с радостью приняли христианство. И с каким усердием недавно вооружились против Евангелия, с такой же и еще большею ревностию вооружились против своих прежних богов, особенно против Перуна, главного идола» (122, с. 4), который был ниспровергнут и нашел бесславный конец в Волхове.

В 992 году в Новгороде была учреждена самостоятельная епархия. Первым святителем Новгородским стал епископ Иоаким Корсунянин (†1030, память 10 февраля). «Церковь причислила его к лику святых, как Первоучителя и крестителя Северной Руси» (145, с. 203). Его пастырские труды в деле христианизации Новгородской земли принесли обильные и благие плоды. Епископ Иоаким прибыл в Новгород, имея опыт не только миссионерской, но и учебно-просветительской деятельности: в Киеве им было основано первое на Руси духовное училище. И в Новгороде святитель Иоаким (с помощью ученика своего Ефрема) также основал подобное училище, где дети обучались не только чтению и письму, но и разумению слова Божия (258, с. 17—18).

Заботясь об утверждении христианства, святитель Иоаким возвел в Новгороде в 989 году грандиозный деревянный собор о «тринадцати верхах» в честь Софии — Премудрости Божией, первый Софийский храм на Руси. Вероятно, тогда же по благословению святителя Иоакима в Новгороде была сооружена первая каменная церковь — во имя святых Иоакима и Анны, родителей Пречистой Девы Марии. О построении храмов Новгородские летописи сообщают: «Постави владыка епископ Иоаким первую церковь деревянную дубовую Святыя Софии... (и) первую церковь каменную Богоотец Иоакима и Анны» (170, с. 208).

Конец X века вообще был на Руси временем весьма интенсивного градостроительства и храмоздательства. В этот период сложилась в основных чертах типичная структура древнерусского города: крепость с храмом, составляющая ядро города (кремль), и обширная неукрепленная часть за крепостными стенами (посад). «Наиболее зрелый городской облик имеют во второй половине X — начале XI века Киев и Новгород — столицы предшествующих Киевской державе раннегосударственных объединений: «Внутренней» и «Внешней» Руси», — подчеркивает современный исследователь (123, с. 34).

С Новгородом тесно переплетена история Пскова, древнейшего русского города

на реке Великой. В старину у новгородцев и псковичей бытовала поговорка: «Душа на Волхове, сердце на Великой». Летописи впервые упоминают о Пскове под 903 годом, говоря о браке святой равноапостольной княгини Ольги с сыном Рюрика Игорем; летописец называет Ольгу псковитянкою. Около 957—965 гг. святая Ольга, после бывшего ей чудесного явления, повелела построить псковский собор во Имя Святой Троицы (М. Толстой. Святыни и древности Пскова. М., 1861, сс. 1 и 15). Псков был основан как крепость, чтобы обезопасить русские земли с северо-запада, и в течение первых трех веков своего существования подчинялся непосредственно Новгороду: псковские посадники назначались из Новгорода, новгородский князь был князем и для Пскова.

В X в. на территории Новгорода кроме детинца (кремля) существовали три поселения (конца), ставшие в дальнейшем основой административной системы средневекового Новгорода: Неревский и Людин концы (на Софийской стороне) и Славенский конец (на Торговой стороне). Святитель Иоаким с самого начала обосновался в детинце, в центре Новгорода. «Таким образом, — отмечает А. С. Хорошев, — переход государства на христианскую идеологическую платформу знаменовал переход власти в крепости из рук языческих жрецов в руки христианского проповедника, превращение языческого капища в резиденцию Новгородского святителя» (275, с. 14).

С учреждением в 992 году в Новгороде епископской кафедры Новгород стал церковно-административным центром огромной епархии, в которую входили такие города, как Псков, Изборск, Старая Русса и Ладога. Жители этих городов, по всей вероятности, приняли крещение вскоре после новгородцев [16]. Утверждение христианства на Новгородской земле способствовало усилению Новгорода: «церковная организация, построенная по иерархическому принципу, стала мощным орудием русской государственности» (12, с. 27).

О значительном усилении Новгорода в начале XI века свидетельствует тот факт, что в 1014 году Новгород прекратил платить дань Киеву (новгородцы отказались внести 2000 гривен в великокняжескую казну).

После смерти святого равноапостольного великого князя Владимира († 1015) великокняжеский престол в Киеве занял его сын Святополк, позднее прозванный Окаянным. В том же 1015 году он убил своих братьев святых страстотерпцев Бориса (князя Ростова Великого) и Глеба (князя Муромского), а также Святослава, князя Древлянского. Видя в Новгородском князе Ярославе также возможного претендента на Киевский престол, Святополк Окаянный стремился устранить с политической арены и его. Новгородцы решительно поддержали своего князя. В битве под Любечем весной 1016 года Ярослав разбил Святополка и занял Киев. Святополк, однако, не примирился с потерей власти. Он бежал в Польшу, откуда, заключив военный союз с польским королем Болеславом I, выступил на Киев. В войске изменника и Болеславa I были, кроме поляков, немцы, венгры и печенеги. Потерпев поражение у реки Западный Буг, князь Ярослав отступил в родной Новгород. Тем временем восстание киевлян, вызванное грабежами оккупантов, вынудило Болеслава I оставить Киев. Князь Ярослав собрал в Новгороде новое войско и в решающей битве близ Переяслава у реки Альты, в том месте, где была пролита кровь его невинного брата святого князя Бориса, нанес в 1019 году сокрушительное поражение Святополку Окаянному и его союзникам печенегам (85, с. 127). Святополк позорно бежал и, настигнутый Божией карой, умер, одержимый безумием, в Богемских степях. Новгородский князь Ярослав, прозванный народом Мудрым, вступил на великокняжеский Киевский престол.

Он перенес в Киев основы новгородской государственной и гражданской организации — созданный в Новгороде начальный свод «Русской Правды», первый древнерусский законодательный сборник, драгоценный памятник отечественной письменности, в течение нескольких веков служивший руководством в судебных делах.

К этому времени, согласно летописи, относится особая грамота, дарованная Новгороду в знак благодарности за оказанную помощь Ярославом Мудрым, — так называемые *хартии новгородской вольности:* «даде им правду, и устав списав глаголав тако по сей грамоте ходити». И.-Ф.-Г. Эверс считает эту грамоту первым законодательным документом на Руси, получившим силу закона (292, с. 299) [17].

По мнению Н. И. Костомарова, Ярославова грамота «давала или, лучше сказать, возвращала Новгороду старинную независимость, право самоуправления и самосуда, освобождала Новгород от дани, которую он платил великому князю Киевскому, и предоставляла Новгороду с его землею собственную автономию» (117, с. 37—38). Приглашаемые на новгородский стол князья должны были с тех пор обязательно целовать Новгороду крест «на всех грамотах Ярославлих...». Л. В. Черепнин считает, что Ярославова грамота возникла под влиянием волнений в Новгороде в 1016 году,

вызванных столкновением варяжской дружины с местным населением, и ставила своей задачей «тщательную и заботливую защиту местного населения от вооруженных варяжских дружинников», утверждение правовых начал русской государственности («Русские феодальные архивы XIV—XV веков». Ч. 1. М.—Л., 1948, с. 245).

В 1019 году Ярослав Мудрый женился на Ингигерд, дочери шведского короля (конунга) Олафа. Этот династический брак укрепил дружественные связи Киева и Новгорода не только со Швецией, но и с Норвегией, так как норвежский король Олаф (тезоименитый шведскому) вскоре женился на Астрид, младшей сестре Ингигерд; таким образом, Ярослав Мудрый породнился сразу с двумя скандинавскими государями (см. 187, с. 28). «Сам факт заключения династических союзов, — отмечает М. Б. Свердлов,— предполагает хорошие политические отношения между странами и во всяком случае стремление к союзу княжеских домов» (237, с. 62).

Ладога и прилегающий к ней район, небольшая часть Новгородской земли, были свадебным подарком Ингигерд (во святом крещении Анна) от Ярослава Мудрого. Скандинавская сага «Хеймскрингла» (XII—XIII вв.) сообщает о том, что эти земельные угодья были переданы в управление двоюродному брату Ингигерд Ярлу Рогнвальду (237, с. 65). «Держание» Рогнвальдом и его сыном Эйлифом Ладоги подтверждается и другим памятником — «Эймундовой сагой», по свидетельству которой ярлы Ладоги, содержавшие на службе много норвежцев, должны были защищать земли Ярослава от язычников; кроме того, они выплачивали великому князю дань (см. 293).

Ярлы Ладоги оказывали помощь своим единоплеменникам-норманнам, которые, потерпев поражение в междуусобной борьбе за власть, бежали на Русь; они оказывали содействие также скандинавским купцам и наемным дружинникам. История сохранила множество имен выходцев из скандинавских стран, искавших и находивших убежище на Руси (см. 237; см. «Патерик Киево-Печерского монастыря», СПб., 1911, с. 3). Часть из них поступала на службу в великокняжескую дружину, о чем сообщает летописец: «Варяги бяху мнози у Ярослава» (ПСРЛ, т. I, стб. 140).

На основе анализа письменных источников, включающих саги и рунические надписи, современный исследователь делает следующий вывод: «Если в конце X—начале XI в. норманны отправлялись на Русь еще как викинги-грабители, то с укреплением древнерусского государства при Ярославе скандинавы появлялись на землях Русского государства с мирными намерениями; они покупали дорогие товары византийского и восточного происхождения, просили укрытия от своих врагов, становились наемниками — вождями дружин или просто дружинниками, опорой самостоятельной великокняжеской власти... Следует отметить, что во всех областях экономической, социальной и политической жизни древнерусского государства XI века, в которых приходилось участвовать скандинавам, они уже вливались в систему сложившихся отношений...» (237, с. 67).

III. Новгород на пути «из варяг в греки»

«Ах! не чайка, кружася, носится,
Не лебедь крыльями взмахивает;
Плывут молодцы-корабельщики,
Корабельщики, гости русские,
Плывут молодцы к Новугороду,
К Новугороду, ко великому!
Гой ты, батюшка, славный Новгород,
Гой ты, город наш белокаменный,
Изукрашен церквями Божьими! —
Ко святым мощам мы приложимся,
Образам святым мы помолимся...»

(*В. К. Кюхельбекер.* «Новгородская песня»)

Преподобный Нестор-летописец начинает «Повесть временных лет» с описания географического расположения Руси, в частности путей, связывающих ее с другими странами. Он описывает водный путь «из варяг в греки», в средоточии которого стоял Новгород [18], и «от греков по Днепру», — то есть путь, соединявший Балтийское и Черное моря, скандинавские страны, Новгородскую и Киевскую Русь и Византию.

Современный исследователь в специальной работе, посвященной этому вопросу, после тщательного анализа, делает следующий вывод: «...Путь между Балтийским и Черным морями по рекам Невского, Западно-Двинского и Днепровского бассейнов и по соединяющим их волокам следует представлять себе не как единую транзитную магистраль, а как путь, распадающийся на три основные части: а) Смоленско-Нов-

городско-Балтийскую, обслуживавшую с XIII в. в значительной мере торговлю с Ганзой * и хорошо нам известную по смоленско- и новгородско-ганзейским договорам; б) часть «греческую», до половины XIII в. обслуживавшую сношения Киева с Византией, и в) часть киево-новгородскую, использовавшуюся, главным образом, для внутренней торговли и внутренних сношений» (25, с. 267).

О древности этого пути находим интересное свидетельство в памятнике X века «Об управлении государством» византийского императора Константина VIII Порфирогенита (912—959): «Люди, приходящие в Константинополь из внешней Руси, выходят из Новгорода, где сидел Святослав, сын Игоря, русского князя; выходят они и из города Смоленска, и из Любеча»... Эти сведения, по мнению С. Гедеонова, сообщены византийскому императору новгородским (или обрусевшим поморским) купцом: «Новгородом начинает рассказчик [вернее, информатор Константина VIII] свое описание торгового пути, тщательно отделяя свою родную область от собственно южной Руси; напоминая, с понятным только для словенина самодовольством, что в Новгороде, как в старейшем, после Киева, во всей Руси городе, сидит на княжении Святослав, сын Игорев...» (55, с. 533—534).

Путь «из варяг в греки» на протяжении весьма важного участка по Неве, Ладожскому озеру, Волхову и озеру Ильмень принадлежал Новгороду уже в X—XI вв. В XI—XII вв. Новгород распространил свою власть на земли по реке Свири и Онежскому озеру, на Терский берег Белого моря и Заволочье, на Печору и Югру. Новгородцы успешно боролись со Швецией за берега Финского залива, с помощью карел расширили свои владения в Финляндии, в 1030 г. построили город Юрьев (ныне Тарту) к западу от Чудского озера.

В это время Новгород Великий успешно соперничал с крупнейшими торговыми центрами Европы. Через Неву и Волхов торговые караваны могли попасть с Балтики и Северного моря не только в Черное море (по Днепру), но и в Каспийское море (по Волге), используя волоки. Новгородские купцы торговали не только на скандинавских и германских ярмарках, но и в Персии, Константинополе, Крыму.

Тесные связи Новгорода с Византией нашли отражение в литературном жанре средневековых «хождений», в которых повествуется о паломничествах новгородцев в Царьград (Константинополь), на Святую Гору Афон или во Святую Землю: «Сказание о святой Софии в Царьграде» (XII в.), «Книга паломник» (1200—1204), «Повесть о взятии Царьграда» (1204), «Хождение Стефана Новгородца» (1348—1349) и т. д. Особенный интерес представляет для нас «Книга-паломник», написанная архиепископом Новгородским Антонием (1210—1220, вторично 1226—1228, † 1229) (в миру Добрыня Ядрейкович) [19], совершившим паломничество в Константинополь. Археологические данные также позволяют утверждать, что уже в XII—XIII вв. Новгород поддерживал отношения с Северным Кавказом, Средней Азией, Ираном и Византией (196, с. 67). Но особенно оживленными были связи Великого Новгорода со странами Балтийского региона [20]. В хронике Адама Бременского (XI в.) приводятся слова датчан, что при попутном ветре они за один месяц преодолевали путь до Новгорода (12, с. 69). Новгородская летопись под 1130 годом сообщает о благополучном возвращении новгородцев из Дании (23, с. 17).

С незапамятных времен занимаясь промыслами на Балтийском побережье, новгородцы на своих кораблях отправлялись за море «для торга» в Турку и Колывань, на остров Готланд и в Сигтуну, в Любек и Данию. Плавание новгородцев по Балтийскому морю фактически не прекращалось даже в периоды «розмирья».

Новгород поставлял в Европу, главным образом, сырье: пушнину и меха, шкуры и кожи, китовое и моржовое сало, воск и дёготь, поташ, лён и коноплю; из Европы новгородцы ввозили преимущественно фабрикаты: сукна разных сортов, голландские и вестфальские полотна, немецкие иголки, стекло и писчую бумагу, обделанную кожу и пергамент, копченое мясо, а также пиво и сладкое (церковное) вино. Вином для церковных служб Новгород, как известно, снабжал всю Русь. Кроме того, в Новгород ввозились цветные металлы: олово из Англии, медь из Швеции, железо из Богемии, свинец из Польши и Испании (6, с. 23). Из пищевых продуктов ввозились балтийская сельдь, соль, а в неурожайные годы и хлеб (12, с. 73). В качестве торгового посредника Новгород поставлял скандинавским и западноевропейским странам дорогие восточные ткани, арабские и персидские ковры, драгоценные камни.

Немаловажное значение имела для Новгорода рыбная торговля. Купцы догова-

* Ганза, или Ганзейский союз — торговый и политический союз около 90 германских, датских и шведских городов, процветавший в XIV—XVI вв., в который входил и Новгород; в XVII в Ганзейский союз распался; с 1669 г. только Любек, Бремен и Гамбург сохранили название ганзейских городов.

ривались о поставках рыбы с рыбацкими артелями и развозили ее по разным городам Руси. Вообще, торговля порождала много побочных промыслов, дававших заработок новгородскому населению, в частности, способствовала судостроению и породила особую профессию — лоцманов.

Торговое мореходство новгородцев осуществлялось на судах двух типов: плоскодонных речных и больших кораблях с «чердаками» (помещениями для экипажа) [21]. Перегрузка товаров с плоскодонных судов на морские происходила в районе впадения реки Ижоры в Неву; на острове Котлине было расположено становище, где жили новгородские лоцманы. Согласно проекту договорных грамот Новгорода с Любеком, Готландом и немецкими городами 1262—1263 и 1269 гг., Новгород отвечал за сохранность иноземных судов на всем протяжении от острова Котлина и до Новгорода, однако лишь при условии, если их сопровождали новгородские лоцманы (146, с. 173).

В Новгороде по берегу Волхова длинной вереницей тянулись пристани («вымолы»), у которых обычно стояло множество судов. Они причаливали вблизи торговых рядов, самых разнообразных (кожевенный, котельный, серебряный, иконный, хлебный, рыбный и т. д.), насчитывавших сотни лавок.

Новгородские купцы были полноправными гражданами своей республики, принимали ближайшее участие в государственных делах; они делили и трудности военных походов, и расходы на оборонное строительство или возведение храмов. По договорным грамотам купечество Новгорода было ограждено от произвола местного князя; последний мог участвовать в торговле Новгорода с заморскими купцами лишь через новгородских посредников, не имел права закрывать зарубежных торговых представительств и т. п. (112, с. 78).

Трудности, с которыми была связана в то время торговля, заставляли новгородских купцов объединяться в артели. Вступая в них, делали соответствующий денежный взнос, а также вклад в пользу того или иного патронального храма, под покровительством которого считалась артель. Купец, вступивший в артель, назывался «посилым», а его дети получали наследственное право считаться членами артели, без особого вклада. Все новгородское купечество делилось на сотни, которые выбирали своих старост (6, с. 28).

Древнейшим купеческим объединением в Новгороде было так называемое «Иванское сто», возникшее в начале XIII века при храме во имя святого Иоанна Предтечи на Опоках. Это была замкнутая купеческая гильдия (корпорация) со своим уставом — одним из древнейших уставов средневековых гильдий на севере Европы. Этот факт свидетельствует о том, что Новгород не уступал своим партнерам — западноевропейским городам в политическóм и культурном развитии. Храм святого Иоанна Предтечи на Опоках был выстроен в 1127 году князем Всеволодом Мстиславичем, который передал его новгородским купцам, торговавшим воском. (См.: В. В. Гормин. Ярославово дворище и древний Торг. Л., 1976, с. 43.) Здесь запрещалось держать какие-либо предметы, имеющие непосредственное отношение к торговле, кроме свечей и воска; взвешивание воска производилось в притворе, складочным местом было подцерковье.

В храме совершались вседенные, то есть ежедневные, богослужения, что как бы приравнивало его к собору. Храмовой праздник Рождества святого Иоанна Предтечи праздновался в течение трех дней; в первый день совершалось торжественное богослужение Новгородским архиепископом, во второй — архимандритом Юрьевского монастыря, в третий — игуменом Антониева монастыря. «Надо предполагать, — пишет проф. М. Н. Тихомиров,— что торжество престольного праздника сопровождалось «братчиной», то есть большими пирами, память о которых сохранилась в народных былинах» (Вопросы истории, 1945, № 1, с. 23).

Судя по всему, «Иванское сто» преуспевало в своих торговых делах. Воск вывозился из Новгорода не только в другие русские города,— едва ли не бóльшая его часть шла на экспорт: «Для освещения громадных готических соборов, зáмков и домов были необходимы свечи. Своего воска в Западной Европе не хватало» (12, с. 71). Продавался воск большими «кругами» (около 160 кг) определенного качества, что удостоверялось особой печатью, оттискивавшей на воске слова «товар Божий», то есть не фальшивый, а изготовленный «по Божьей правде».

В 1136 году новгородские купцы, торговавшие со странами Западной Европы, выстроили в Новгороде храм, посвященный св. Параскеве — покровительнице торговли. (Первоначально храм был деревянным, в 1207 году его заменили каменным.)

Оживленную торговлю вели новгородцы и на внутренних рынках: новгородских «гостей» (так называли купцов) можно было встретить в Киеве и Полоцке, во Владимире и Заволочье; в Киеве, Юрьеве (Дерпт) и Колывани (Ревель) новгородцы

имели свои храмы и постоялые дворы. Скупая товары, которыми была богата Русь, новгородские гости снабжали ее заморскими товарами. О сказочном богатстве Великого Новгорода слагались легенды.

В новгородской былине «Садко и морской царь» наиболее популярным сюжетом является состязание чудесным образом разбогатевшего гусляра Садко (который получил несметные сокровища от морского царя) с Новгородом. Превзойдя в богатстве отдельных новгородских купцов, у которых он выиграл заклады, Садко решил помериться богатством с самим Новгородом, но тут он потерпел поражение:

«Как тут Садко пораздумался:
«Не выкупить товара со всего бела света;
Еще выкуплю товары московские,
Подоспеют товары заморские.
Не я, видно, купец богат новгородский,—
Побогаче меня славный Новгород»» (231).

Главными торговыми партнерами Новгорода в XII—XIII вв. на Западе были остров Готланд, Дания и Любек. В середине XII в. в Новгороде уже существовал торговый двор готландских купцов[22] с храмом во имя святого Олафа: в Новгородской 1-й летописи под 1152 годом упоминается «Варяжская божница» (174, с. 29).

Новгородские купцы на острове Готланд также имели свой двор и храм, который, судя по фрескам, был расписан (вероятно и построен) новгородскими мастерами.

Для Европы остров Готланд, расположенный в Балтийском море (ныне в составе Швеции), долгое время был центром всей северо-западной торговли. Он занимал выгодное географическое положение, находясь почти на равном расстоянии от Швеции, Германии и Новгородской Руси. Важнейшей торговой конторой Готланда была Новгородская, основанная еще в первой половине XI века; первое упоминание о новгородско-готландских отношениях датируется летописью 1130 годом (174, с. 51). Интересно отметить летописные сообщения о том, что новгородцы обращались за церковными требами к священнослужителям храма св. Олафа: «Оже носили к Варяжскому попу дети на молитву» (цит. по: 161, с. 54). Судя по берестяной грамоте с текстом молитвы на латинском языке, найденной на месте Готского двора, можно предположить, что «Варяжская божница» простояла до конца XIV — начала XV в.[23]

В конце 80-х годов XII века Новгород установил торговые отношения с г. Любеком (ныне в составе ФРГ). В 1187 году император Фридрих I Барбаросса (1147—1190) пожаловал Любеку грамоту, по которой русским и другим купцам предоставлялось право беспошлинной торговли в Любеке. Это обстоятельство позволяет предположить о существовании новгородской торговой колонии в Любеке уже в то время[24]. Немецкие купцы, появившись в Новгороде, основали здесь свой торговый двор и построили храм во имя святого Петра.

Сведения о времени построения немецкого храма и, следовательно, Немецкого двора, сообщает 3-я Новгородская летопись: «в лето 6700 (1192) перенесли церковь древяну святого Иоанна Предтечи на ино место, а на том месте поставиша немецкую ропату и о том бысть чудо о посаднике Добрыне» («Новгородские 2-я и 3-я летописи», СПб., 1879, стб. 194). Между тем, по сообщению Новгородской 1-й летописи, посадник Добрыня умер в 1117 году (174, с. 20, 204). Источниковедческий анализ различных списков «Повести о посаднике Добрыне»[25], привлечение некоторых дополнительных исторических и археологических данных позволили Е. А. Рыбиной разобраться в этом кажущемся несоответствии. Исследователь установила, что в «Повести...» (не в летописи) рассказывается о строительстве не храма во имя св. Петра на Немецком дворе, как считалось прежде, а храма во имя св. Олафа на Готском дворе в начале XII в., при посаднике Добрыне, то есть т. н. «Варяжской божницы». Это строительство вызвало недовольство у части новгородцев и послужило поводом для возникновения легенды о посаднике Добрыне. Впоследствии же, когда Готский и Немецкий дворы объединились под общим руководством и храм св. Олафа перестал существовать (не ранее 1311 г., когда он в последний раз упоминается в летописи), народное предание стало связывать перенесение храма св. Иоанна Предтечи со строительством немецкого храма св. Петра (225, с. 127—128).

Первоначально Немецкий двор в Новгороде был как бы отделением Готского двора; оба двора находились под одним управлением и зависели от готско-немецкой компании в Висби. Внутренний распорядок этих дворов устанавливала «скра» — особый устав, зачитывавшийся всем прибывавшим в Новгород ганзейцам. «И горе было тому, кто осмеливался нарушить устав... Даже за сравнительно небольшую кражу согласно уставу преступника следовало казнить» (12, с. 75).

В XIII веке балтийские торговые города объединились в т. н. Ганзейский союз, во главе которого в скором времени стал г. Любек.

Ганзейскую контору в Новгороде возглавлял т. н. ольдерман, избираемый сначала собранием купцов (стевеном) из очередного каравана; позднее он назначался поочередно Любеком и Висби (12, с. 75—76). Ежегодный остаток от дворовых расходов по общему определению ганзейских городов отсылался на Готланд, где хранился в храме во имя Пресвятой Девы Марии. Соперничество Висби и Любека шло с переменным успехом, но в конце концов немцы освободились от опеки готландцев и даже потеснили их в торговле с Новгородом. В XIV веке Готский двор в Новгороде, хотя и сохранил свое название, но уже находился в подчинении у Немецкого двора (в XV в. Готский двор уже назывался Немецким речным). Оба двора были огорожены высокими оградами, внутри которых находились жилые строения и подсобные помещения (амбары, пивоварня, мельница), а также располагались храмы.

В отношениях с западноевропейскими странами Новгород выступал как равноправное суверенное государство, о чем, например, свидетельствует древнейший из дошедших до нас договоров Новгорода с Готским берегом, Любеком и немецкими городами о мире, посольских и торговых связях (1189—1199 гг.). Договор этот был заключен в Новгороде, а затем ратифицирован на острове Готланд, при участии новгородского посла Григи (см. 196, с. 14) [26].

Договорные грамоты Новгорода с Готландом (Готским берегом), Любеком и немецкими городами (1262—1263 гг.), с Любеком (1301 г.), с немецким купечеством (1372 г.), с Ганзой (1392 г.) и другие [27] свидетельствуют о взаимной заинтересованности договаривающихся сторон в добрососедских отношениях и расширении торговых связей (см. 146, с. 170—171).

Одной из причин успешного развития торговли Новгорода с городами Ганзейского союза Н. М. Карамзин считал благоразумие новгородцев, удовлетворенных взиманием с ганзейских купцов весьма умеренных пошлин. А. И. Никитский считал несколько иначе [28].

Здесь следует сказать о том, что успешное развитие средневековой торговли в Новгороде [29] находилось в тесной зависимости от покровительства и помощи Церкви, представители которой активно стимулировали экономическое развитие Новгородской республики [30]. По уставу новгородского князя святого благоверного Всеволода Мстиславича (1117—1136, † 11 февраля 1138) торговый суд и контроль над мерами (соблюдение эталонов) были в ведении Новгородского архиепископа (275, с. 137). Участие Церкви в контроле за правильностью торговых операций являлось лучшим залогом их успешного осуществления. Особенно значительна была роль новгородского Владыки в международной торговле. Начиная с XIV века без его санкции торговые договоры Новгорода считались недействительными. Архиепископ Новгорода пользовался высоким международным авторитетом, именно ему ежегодно передавались на хранение ключи от католического храма св. Петра в Новгороде перед отъездом иноземных купцов, которые считали его своим защитником и покровителем. И действительно, «опираясь на святость своего сана и на роль, свойственную ему на новгородском вече, Владыка старался не допускать крайних проявлений вражды к иноземцам... Как скоро именно дело заходило о каком-либо несправедливом акте против немцев, Владыка отказывался дать свое благословение вечевому решению и стоял за отказ твердо, несмотря на все неприятности и огорчения...» (166, с. 3—4).

Так, например, в октябре 1425 года, благодаря вмешательству архиепископа Новгородского Евфимия I, немецкие купцы, арестованные в начале 1425 г. (в отместку за погибших в мае 1424 г. от морских разбойников новгородских купцов), были освобождены.

«Не сделай этого Владыка,— сообщает немецкая грамота, характеризуя новгородцев как людей гордых и несговорчивых, — Новгород скорее сам перевернулся бы вверх дном, чем дозволил бы нам свободный отъезд» (цит. по: 166, с. 10). В другой немецкой грамоте архиепископ Евфимий I назван «человеком добрым и справедливым, умеющим отличать правду от кривды» (цит. по: 166, с. 14).

Благодаря посредничеству новгородского архиепископа, отправившего от своего имени посла, чтобы восстановить отношения с Ганзейским союзом, а также примирительной позиции послов Дерпта и Ревеля (Гильбранда фон Мегена и Андрея Смединга), конфликт удалось уладить [31].

В новом договоре, заключенном с Новгородом, «послы не только согласились на восстановление торговли, но и гарантировали Новгороду свободу торгового движения во все 73 Ганзейские города...» (166, с. 12) [32].

Таким образом, несмотря на те или иные обстоятельства, омрачавшие дружественные отношения Новгорода с прибалтийскими городами, для них (и это на протя-

жении нескольких столетий) характерна устойчивость и взаимная толерантность, верность взятым на себя долгосрочным обязательствам, обеспечивавшим взаимовыгодные условия торговли, поддержание и развитие тесных культурных и политических связей. Средневековый Новгород стал поистине местом встречи Востока и Запада, явил добрый пример плодотворного сотрудничества и доброй воли, устремленной к миру, освященной духовной общностью единой христианской традиции.

Вот типичная картинка из жизни средневекового Новгорода периода его расцвета, воссозданная русским писателем А. А. Бестужевым-Марлинским: «Наступил день праздника. Веселый звон колоколов огласил воздух, и Новгород запестрел народом; собираются стар и мал: граждане в церковь Софийскую, немцы к св. Петру. Громогласно читают договорную мирную грамоту с рижанами и Готским берегом; молебствие отходит, и все спешат от обедни к обеду за городищем. Сановники за столами бранными ждут гостей, гости ожидают друг друга. И вот уже посадник приветствует купцов ревельских, любских, армянских, союзников литовцев, земляков россиян. Владыка благословляет яствы, гремит труба и все садятся... Всё смешано, всё дышит братством и дружеством; благодатное небо раскинуто одинаково над всеми» (26, глава «В день праздника»).

IV. Удельно-вечевой уклад и Церковь

Выдающийся русский историк Н. И. Костомаров полагал, что в русской истории нашли воплощение два несходных между собой по духу начала — удельно-вечевое и единодержавное. В то время как идеал единодержавия — максимальная централизация и абсолютная автократия, идеал удельно-вечевой жизни — «самостоятельность земель русского мира, так чтобы каждая составляла свое целое в проявлении своей местной жизни, и все вместе были бы соединены одною и общею для всех связью» (118, с. 200). Удельно-вечевой уклад не получил своего полного развития, но в жизни Новгорода обрел наиболее ясное и полное выражение: «Вече было признаком существования земли, сознающей свою автономию; будучи явлением общерусским, повсеместным, нигде, однако, порядок этот не является нам в такой полноте, как в Нове-городе» (118, с. 205).

В Древней Руси Новгород не составлял какого-то исключения, как об этом довольно часто писали и пишут. Народное собрание, или вече, как форма общинного самоуправления, было характерно для всего русского (если не всего славянского) мира. Летописец XII века, говоря о вечевых собраниях, не отличает новгородцев от других: «Новгородци бо изначала и Смоляне и Кияне и Полочане и вси власти аки на думу на вече сходятся». Даже в Суздальской земле, подчеркивает Н. И. Костомаров, где пустило первые ростки единодержавие, вече составляло верховную власть и избирало князей. «Слово *вече* было до того всеобщим в Руси, что даже в XVI веке оно употреблялось на Волыни в смысле народной сельской сходки...» (118, с. 205).

Своеобразие социально-общественного уклада Новгорода, его политического строя и государственных институтов привлекало внимание многих ученых историков как XIX века (митрополит Евгений Болховитинов, С. М. Соловьев, Н. И. Костомаров, И. Д. Беляев, А. И. Никитский, В. О. Ключевский и др.), так и более поздних, в том числе современных исследователей (Н. А. Рожков, Б. Д. Греков, И. М. Троицкий, М. Н. Тихомиров, В. Л. Янин, А. С. Хорошев, В. Ф. Андреев и др.). При этом высказывались весьма различные, порой противоположные взгляды, развивались различные концепции, что объясняется не только обращением к разного рода источникам, введением в научный оборот новых археологических данных и ранее неизвестных письменных памятников, а также их субъективной интерпретацией, но и существенными различиями в дореволюционной и современной исторической методологии.

При всех различиях, однако, например, во взглядах на главный институт Новгорода — вече, которых мы коснемся далее, ученые исследователи единодушно признают Новгород вольнолюбивой республикой с удельно-вечевым укладом, высшая законодательная власть в которой принадлежала собранию горожан — вече, собиравшемуся по звону колокола. Никто не оспаривает и тот факт, что Новгород представлял собой единую самоуправляющуюся городскую общину, включавшую в себя пять более или менее автономных единиц — концов (городских районов).

* * *

Население средневекового Новгорода состояло из *бояр, житьих людей, купцов* и *черных людей*. Бояре составляли правящую знать, высшее сословие, выделившееся из старейшин и дружинников на службе у князя. *Житьи* (или житые) люди были за-

житочные владельцы, люди среднего достатка, а иногда и весьма крупные землевладельцы; многие из них имели различные промысловые угодья и поставляли на новгородский рынок меха, воск, кожи, смолу, лес и прочие товары, предметы вывоза. В Новгороде житые люди, как и бояре, имели свои собственные дома. О купцах уже достаточно сказано в предшествующей главе. *Черными людьми* назывались ремесленники всякого рода: гончары, плотники, иконники, лодочники, лоцманы и т. п. (см. 6, с. 29).

Все свободное крестьянское население в Новгородской земле носило общее название *смердов*. Низшим сословием считались холопы, они назывались общим именем *одерноватых людей* и по существу являлись бесправными крепостными (6, с. 31).

Н. А. Рожков высказал мнение, что богатые и бедные жили в Новгороде на разных берегах Волхова: богатые — на Софийской стороне, а бедные — на Торговой («Русская история в сравнительно-историческом освещении», т. 2, Пг., 1924, с. 347). Современные исследователи А. В. Арциховский, В. Л. Янин и другие на основе тщательного изучения источников, опираясь на результаты археологических находок, пришли к выводу, что «топографическое деление Новгорода по классовому признаку не выдерживает никакой критики» (175, с. 123): боярские усадьбы и усадьбы простолюдинов были обнаружены в одних и тех же концах (районах) Новгорода, в соответствии с летописными сообщениями, берестяными грамотами и другими письменными свидетельствами.

Деление на концы имело для Новгорода большое административно-общественное значение. По существу это были самоуправляющиеся общины; граждане каждого конца составляли отдельную административную единицу с правами относительной автономии: «кончане» имели свое особое управление, делопроизводство и свои собрания. Судьями и управителями концов были выборные кончанские старосты: они принимали те или иные решения, распоряжались делами конца, являлись главными его представителями на общегородском вече и в общих делах всего Новгорода.

Кончанские старосты представляли не отдельные привилегированные сословия,— они выбирались и от бояр, и от житых людей, и от купцов, и от черных людей. Во время военных действий каждый конец составлял особый полк во главе с воеводой и выносил свой воинский стяг (знамя) (6, с. 6).

Не только конец, но и улица, будучи частью конца, имела значение отдельной (более мелкой) самоуправляющейся общины. Жители улицы, именовавшиеся уличанами, выбирали своих улицких (уличных) старост, которые управляли местными делами.

Весь город, состоявший из пяти концов[33], был окружен земляным валом и рвом; но вал не являлся действительным пределом города: за ним на все четыре стороны были расположены монастыри и примыкавшие к ним посады, придававшие Новгороду вид огромного и весьма своеобразного города, красота которого не могла не удивлять...

Во время переговоров с чужеземцами каждый конец посылал от себя особых депутатов; международные договоры Новгорода Великого и разные постановления общегородского веча утверждались печатями пятиконецких старост. Новгородские концы, однако, не были чисто административными клетками, разбитыми по формальному признаку механической упорядоченности; напротив, как справедливо отмечает И. Д. Беляев, они представляли собой органическое целое, все части которого соединены друг с другом бытовыми и даже нравственными узами, так что за обиду «одноконча́нина» вступался весь конец (20, с. 5).

Новгород являлся административно-политическим средоточием огромной территории ему подвластной. Она состояла из *пятин* (земель или рядов) и *волостей*.

К пятинам относились Вотьская (Водская), Обонежская, Деревская, Шелонская, Бежецкая.

«Особенностью пятинного деления Новгородской области было то, что все пятины, кроме Бежецкой, начинались у самого Новгорода или, как Деревская, недалеко от него и в виде расширяющихся радиальных полос бежали во все стороны» (112, с. 67).

Более отдаленные и позднее приобретенные земельные владения считались волостями (слово «волость» вообще означало подвластную кому бы то ни было землю; отсюда — володеть): Волок-Ламский, Торжок, Ржев, Великие Луки, Заволочье или Двинская земля, Пермская земля, Печора (по обеим сторонам одноименной реки), Югра (по ту сторону северного Уральского хребта), Терский берег (на северном берегу Белого моря). Центрами этих волостей были соответствующие города или крупные поселения, которые считались *пригородами* Новгорода. (До 1347 года *пригородом* Новгорода считался и Псков.) По отношению к этим пригородам окрестное

население отбывало разного рода повинности. Каждая волость, в свою очередь, делилась на погосты, которые объединяли вокруг себя сёла, деревни, починки и другие, еще более мелкие сельские пункты. Сельские жители также пользовались местным самоуправлением и решали свои вопросы на вече, то есть сельских сходках.

«Из поселений, причисляемых к одному и тому же погосту, собирались они,— преимущественно по воскресным дням, — к церкви своего погоста. Собрание происходило или на открытом воздухе, или в нарочно устроенной для этого избе у церкви. Здесь выбирали они себе старост, распоряжались сбором, раскладкою повинностей, обсуждали свои нужды и творили свой суд. Вся Новгородская земля отбывала для Новгорода известные повинности, платила дани: сёла и деревни тянули к погостам, погосты — к волостям, волости — к пригородам, а наконец все пригороды и волости к Великому Новгороду» (6, с. 21).

При решении особенно важных для всей Новгородской Руси вопросов новгородцы приглашали на свое вече и пригороды. Так, например, в 1136 году были приглашены псковичи и ладожане, а в 1148 году — псковичи. Иногда пригороды не соглашались с постановлением новгородского веча и действовали вопреки ему. В 1137 году псковичи посадили у себя несправедливо изгнанного новгородцами князя Всеволода Мстиславича. В ответ на это «новгородцы пошли против псковитян войною, но упорная решимость последних защищать своего князя заставила новгородцев вернуться с дороги, дабы не проливать крови братьев своих» (6, с. 20).

В других случаях Новгород Великий проявлял еще бо́льшую терпимость, показывая себя верным поборником федеративного строя Русской земли, допуская и поддерживая местную автономию в подчиненных ему пригородах.

Так, например, было в 1229 году, когда Новгород отправил посадником в Новый Торг (Торжок) Иванка Дмитриевича, которого жители Торжка не приняли.

Новгородцы спокойно допустили отмену их собственного выбора решением пригорода.

* * *

Ввиду краткости летописных свидетельств общественно-политическая жизнь Новгорода до XI века представляется довольно неясной; с XII века летописные сообщения делаются несколько пространнее; начиная с XIII века, они носят характер непрерывного повествования; соответствующим образом проясняется и история Новгорода.

Основываясь на лѐтописях, можно достоверно считать, что с возникновением боярского посадничества в конце XI века хозяйственная жизнь вотчинников-ремесленников и челяди, зависимой от бояр, регулируется в Новгороде *вечевыми* порядками и не подлежит юрисдикции князя[34].

В конце XI века новгородцы уже добились права выбирать себе князя, что выразилось в изгнании князя Давыда Святославича в 1096 году и сохранении на новгородском княжеском престоле в 1102 году угодного новгородцам святого благоверного князя Мстислава Владимировича (вместо великокняжеского ставленника Изяслава Святополковича). Это право подтверждается договором, заключенным в 1117 году между Новгородом и святым благоверным князем Всеволодом Мстиславичем, правившим в Новгороде с 1117 по 1136 гг. (текст договора не сохранился). Реконструируя основные положения договора 1117 г., В. Л. Янин выявил два важнейших пункта, которые повлияли на дальнейшую историческую судьбу Новгорода: во-первых, ограничение права новгородского князя искать другие столы; во-вторых, возникновение посадничества как представительного органа новгородского боярства, существенно ограничивающего права князя (275, с. 22; см. 296, с. 62—63).

В 1136 году, который многие исследователи, в особенности акад. Б. Д. Греков, считают переломным в истории Новгорода, князь Всеволод Мстиславич, после неудачного зимнего похода на Суздаль, решением веча был изгнан. А. С. Хорошев считает, что статус независимости Новгорода был выработан именно в 1136 году, после антикняжеского выступления новгородцев. Акад. Д. С. Лихачев с событиями 1136 года связывает церковную реформу епископа Новгородского святителя Нифонта († 21 апреля 1156, память 8 апреля), в результате которой новгородцы стали избирать епископа на общегородском вече, в то время как ранее епископ был назначаем из Киева (первым избранным на вече новгородским владыкой стал епископ Аркадий, 1157—1162). Этот новый порядок, по мнению акад. Б. Д. Грекова и акад. Д. С. Лихачева, объясняется установлением республиканского строя в Новгороде после событий 1136 года. Б. Д. Греков считает, что Новгород пережил тогда «настоящую революцию». Сопоставление княжеских грамот до и после 1136 года позволило ученому сделать вывод, что после 1136 года князь в Новгороде был низведен до положения

чиновника, не имевшего права принимать серьезные решения и распоряжаться землей без санкции вече («Ученые записки Ин-та истории РАНИОН», 1929, т. 4, с. 13—21).

Впоследствии, на протяжении всего XII века, смуты и частые перемены князей продолжали волновать Новгород. Знал ли народ, чего он хочет? — спрашивает Б. И. Александровский и отвечает на этот вопрос утвердительно, подчеркивая, что новгородцы сознательно боролись за свое право не только выбирать князя, но и устанавливать с ним «ряд», то есть известного рода условия, ограничивающие княжескую власть. Когда возник «ряд» с князем, нельзя сказать точно, но в 1218 году, отмечает М. В. Муравьев, князь Новгородский уже «целовал крест», ограничивая присягой свои державные права (159, с. 68—69). Главной обязанностью князя была обязанность верховного судьи, но судить он должен был *по законам новгородским*. Чтобы избежать неправильного и несправедливого суда, новгородцы добились права не позволять князю судить их без выбранного из их же среды высшего должностного лица — *посадника:* «А без посадника ти, княже, не судити» *.

Вторым правом князя было право назначать правителей по волостям. Второй же новгородской вольностью было требование назначать этих правителей не из числа княжеских дружинников и приближенных, которые, будучи пришлыми, чужими, могли больше всего заботиться о своей и княжеской наживе, а назначать их из коренных новгородцев, хорошо знающих местные условия (6, с. 49—50).

Таким образом, по меткому выражению В. О. Ключевского, новгородский князь был «наемный сторож» города и его торговли (159, с. 70).

Эти новгородские вольности, по всей вероятности, стали достоянием веча и правом новгородцев задолго до 1136 года, еще при Ярославе Мудром.

С. М. Соловьев считал, что начало новгородского «народовластия», выражающегося в вечевом правлении, совпадает с началом самого города и относится к отдаленным временам IX века. Он различал три вида веча: 1) собираемое князем, законное; 2) собираемое против князя, противозаконное, означавшее народное восстание; 3) вече судное.

Вслед за Н. М. Карамзиным, С. М. Соловьев дал отрицательную оценку вечевого народовластия, которое, по его мнению, вызывало одни раздоры, почему и пришлось новгородцам искать умиротворяющее начало за морем и обращаться к варягам. Призвание варягов, считает С. М. Соловьев, повторялось в Новгороде почти всю его историю, только такими «варягами» выступали каждый раз очередные русские князья (249, с. 11).

Видный историк Н. А. Рожков пришел к выводу, что вече являлось главной политической силой в Новгороде, начиная с XIII века; в предшествующий период можно говорить лишь о «двоевластии» веча с князем. Состояло вече, по мнению Н. А. Рожкова, из «собрания всех свободных граждан, без различия сословий», «глав семей» («Русская история в сравнительно-историческом освещении», т. 2, Пг., 1924, с. 311—315). Кроме веча, в управлении Новгородской республикой участвовал Совет господ (правительственный совет), в состав которого, начиная с XIII в., входили посадник, тысяцкий, сотские, кончанские старосты. Председателем правительственного совета первоначально, до 1136 года, был князь, впоследствии — новгородский архиепископ. Это обстоятельство — одно из «явлений особого типа», которые были в Новгороде и Пскове «признаками перехода к феодализму не обычного вида, а к муниципальному феодализму» (цит. по: 175, с. 120).

Выдающийся исследователь Новгорода акад. В. Л. Янин, начальник Новгородской археологической экспедиции, весьма аргументированно доказывает, что резкое деление истории Новгорода рубежом 1136 г. на «княжеский» (до 1136 г.) и «республиканский» (последующий) периоды неправомерно. Согласно этой традиционно принятой периодизации, в X—XI вв. Новгород был княжеским городом с таким же примерно укладом жизни, как и в других центрах удельных владений. Между тем, археологические изыскания показывают, что уже в эпоху Ярослава Мудрого резиденция новгородского князя находилась *вне* городской цитадели — на неукрепленном Ярославовом дворище, а двор новгородского архиепископа — в кремле (детинце). «Зная, что первые храмы, учрежденные в момент христианизации, тяготели к бывшим капищам, очищая и освящая светом христианства эти центры древнего «поганства», мы можем уверенно предполагать, что и первоначальный детинец [кремль] предназначался не для защиты княжеской власти, а гарантировал безопасность иных общественных сил — вечевых органов... характеризуя тем самым княжескую администрацию как

* С 1354 г. вместо одного стали избираться шесть посадников, а с 1417 г.— восемнадцать.

вторичный, инородный по отношению к вечевым органам государственный институт» (175, с. 88).

Так или иначе, можно, не сомневаясь, считать, что именно к середине XII века относится установление в Великом Новгороде республиканского строя, который приобрел вскоре ярко выраженные черты феодальной теократии. «Начальником новгородских бояр» стал Новгородский епископ, к которому перешли права и земельные владения князя, а также представительство Новгорода во внешних сношениях (князь оставался военачальником города) (164, с. 263).

Деятельность епископа Новгородского Нифонта, по справедливому мнению А. С. Хорошева, является ключом к решению этого вопроса. Епископ Нифонт, грек по национальности, был поставлен на Новгородскую кафедру из иноков Киево-Печерской Лавры в 1130 году. Не являясь новгородцем по происхождению, он стал им по своим патриотическим убеждениям, восприняв лучшие традиции новгородской вольнолюбивой старины и реалистично оценив современную ему действительность: «Он не только поддержал республиканские устремления новгородского боярства, но и использовал их для проведения демократической реформы своей епархиальной организации... Энергичное участие владыки во внутренних мероприятиях и внешней политике Новгородской республики, автокефальные устремления, демократизация Новгородской церковной организации и связанное с ней возрастание культурной жизни в городе — все это во многом определяет интерес историков к личности новгородского владыки» (275, с. 27).

Широкое распространение грамотности и особая общественная активность всех слоев населения Новгорода во многом объясняются наличием безусловно демократических черт в феодально-теократическом строе и вечевом укладе Новгородской республики. Важной особенностью государственного строя Новгорода стала гласность его политической жизни. Даже исследователи, утверждающие, что вече состояло из представителей привилегированного сословия, вынуждены признать: «но его работа велась не за плотно закрытыми дверьми, а под открытым небом, в окружении толпы, неправомочной, но способной криками одобрения или негодования влиять на решения вечников» (300, с. 59).

Большинство историков убеждено, что новгородское вече собиралось на Ярославовом дворище Славенского конца (на Торговой стороне), где стояла вечевая башня с колоколом (6, с. 18). Но уже В. О. Ключевский различал два рода вече: на Ярославовом дворище и у Софийского собора в Кремле; последнее собиралось для выбора Новгородского Владыки (112, с. 81—82).

Советские ученые В. Л. Янин и М. Х. Алешковский дали глубокий анализ этого вопроса. Они пришли к выводу, что в обычное время, когда жизнь в Новгороде текла в мирном и спокойном русле, вече собиралось у Софийского собора, на общегородской территории, которая была неподвластна ни одному из концов. Сами размеры огромного Софийского собора, могущего вместить в себя всех членов веча, что было не под силу Никольскому храму на Ярославовом дворище, свидетельствуют в пользу этого. На Ярославовом же дворище вече собиралось «в исключительных случаях, возникавших в обстановке восстаний или распрей» (300, с. 57). Этот вывод исследователи убедительно аргументируют, весьма правдоподобно объясняя летописные свидетельства или умолчания, а также иконографические данные.

По мнению В. О. Ключевского, «вече не было по составу своему представительным учреждением, не состояло из депутатов: на вечевую площадь бежал всякий, кто считал себя полноправным гражданином» (112, с. 82).

В. Л. Янин приводит интересные аргументы в защиту мнения о том, что новгородское вече являлось сословно-представительным и состояло в разное время от 300 до 500 человек. При этом он исходит из результатов археологических раскопок, которые показали, что емкость вечевой площади (к западу от Никольского собора на Ярославове дворище) можно определить в 400—500 человек (здесь очевидно известное противоречие). По мнению В. Л. Янина, вече «включало в свой состав узкосословный контингент участников — бояр и наиболее зажиточную верхушку житьих и купечества» (175, с. 94). Что касается знаменитой вечевой формулы «от бояр, и от житьих людей, и от купцов, и от черных людей», которую приводят летописи, то она, с его точки зрения, имеет в виду не социальную характеристику участников веча, а «их нравственную оценку». С последним высказыванием трудно согласиться. Принимая принцип паритетного представительства, нам кажется нецелесообразным исключать из него городские низы, наиболее многочисленные. Не следует также забывать, что вече, избиравшее Новгородского Владыку (и не только в этих случаях), собиралось не на Ярославове дворище, а на гораздо более вместительной площади у Софийского собора. Нередко участники веча собирались сразу и на Торговой, и на

Софийской сторонах, после чего сходились на большом мосту через Волхов. Если при этом возникала распря, то обычно вмешивался Владыка, останавливавший враждующих силой креста и молитвы (см. 112, с. 83—84).

В заключение напомним, что вече являлось высшим *законодательным* учреждением. Но, как выяснил проф. А. И. Никитский, исполнительная власть в Новгороде принадлежала *Совету господ*[35]. Вече собиралось нерегулярно, по мере надобности, а порой в исключительных случаях. Совет господ как высший правительственный орган Новгородской республики действовал постоянно. Председательствовал же в нем не кто иной, как настоятель Софийского кафедрального собора (патрональной святыни Новгорода), епископ Новгородский.

«В руки епископа переходит Софийская казна; он ведает внешними сношениями Новгорода; он приобретает право суда, право наблюдения за торговыми мерами и т. д. Нигде в других городах и княжествах Древней Руси Церковь не была так тесно связана с государственной жизнью, как в Новгороде», — отмечает акад. Д. С. Лихачев (139, с. 24). Другой видный советский исследователь М. В. Муравьев подчеркивает: «Положение Новгородского Владыки было совершенно исключительное: как епископ он стоял во главе Новгородской Церкви; как председатель Совета господ — во главе управления: избранный вечем, и к тому же пожизненно, он являлся совершенно независимым, но, будучи избранниками народа, все новгородские епископы неизменно проявляли выдающийся патриотизм... Среди Новгородских Владык — длинный ряд талантливых людей и выдающихся не только церковных, но и государственных деятелей» (159, с. 73—74).

Всё вышеизложенное позволяет нам заключить, что средневековый Новгород представлял собой своеобразную разновидность феодально-теократической республики.

V. Новгород Великий на страже Руси

«Россия. Русь!
Храни себя, храни!»

Н. Рубцов

Греческий историк X века Лев Диакон писал об удивительной храбрости русских, которые «давно стяжали славу победителей над окрестными народами» («Мирные договоры русских с греками», Одесса, 1904, с. 33). Военный союз с Русью считался в Византии лучшим залогом и надежной гарантией безопасности.

Во Франции XI—XIII вв. употреблялась поговорка «идти на Русь» для обозначения заведомо безнадежного военного предприятия. Во французских средневековых поэм х («шансон де жест») упоминание Руси нередко сопровождалось эпитетами «великая», «обширная» (Roussie la grand, Roussie la large) (37, с. 63).

«Несмотря на совершённые ими подвиги, славяне никогда не были народом воинственным,— подчеркивает немецкий философ И.-Г. Гердер. — Повсюду славяне оседали на землях, оставленных другими народами... их спокойное, бесшумное существование было благодатным для земель, на которых они селились» (И.-Г. Гердер «Идеи к философии истории человечества». Пер. с нем. М., 1977, с. 470).

1. Новгород и Золотая Орда

Зимой 1238 года началось нашествие монголо-татарских полчищ на Северо-Восточную Русь. В январе под Коломной, на рубежах Владимирского княжества собралась владимирская рать, остатки рязанских и пронских полков, а также ополченья отдельных русских городов (например, москвичи). Суздальский летописец указывает, что в этом сражении участвовали и «новгородци с своими вои» (ПСРЛ, т. I, стб. 521—522). «По количеству сражавшихся и по упорству битвы столкновение под Коломной можно считать одним из центральных событий похода Батыя на Северо-Восточную Русь... Только большое численное превосходство позволило Батыю сломить сопротивление русских полков под Коломной, которые сумели нанести противнику значительные потери» (99, с. 9).

Упорное сопротивление захватчикам оказали жители Переяславля-Залесского, мужественно оборонявшиеся пять дней.

В феврале 1238 года войско татаро-монголов вступило на Новгородскую землю. 22 февраля ордынцы осадили г. Торжок, небольшую крепость на пути к Новгороду, которая имела важное стратегическое значение. В. В. Каргалов предполагает, что осадой Торжка руководил сам Батый. Оборону города возглавили «Иванко посад-

ник Новоторжскыи, Яким Влункович, Глеб Борисович, Михайло Моисеевич» и другие доблестные горожане. После отражения первого приступа, значительно превосходившие силы врага вынуждены были перейти к правильной осаде: «отынниша тыном вся около, якоже инии гради имаху, и бишася порокы по две недели». Только после двухнедельных непрерывных приступов и кровопролитных боев, когда «изнемогоша людие в граде», 5 марта 1238 года Торжок пал (99, с. 14). Героическая оборона Торжка имела важное значение для всей Новгородской земли. Татаро-монгольское войско все же двинулось на Новгород, селигерским путем, но, ослабленное сопротивлением, дошло лишь до места, называвшегося Игнач Крест (в 100 верстах от Новгорода, ныне Крестцы, Новгородской области). Здесь завоеватели круто повернули на юг: «Плохие дороги и непроходимые болота преградили дорогу на Новгород коннице Батыя, в значительной мере обескровленной и ослабленной мужественным сопротивлением русских княжеств. Татарские войска не рискнули встретиться с сильным новгородским войском и повернули назад из района озера Селигер. Северо-запад Руси счастливо избег разгрома», — пишет акад. Д. С. Лихачев (139, с. 37).

А вот как повествует об этом летописец: «Гнашася проклятии от Торжку Серегерским [селигерским] путем даже и до Игнача креста, а все людей секуще аки траву, за 100 верст до Новгорода не доидоша; Новгород же заступи милосердый Бог, и святый великий отец Кирилл архиепископ Александрийский, и святых праоверных архиепископ Новгородских молитва, и благоверных князей Русских, и преподобных черноризец и ерейскаго Собора; и они безбожнии вспятишася у Игнача креста, прогнани святым Кириллом» (171, с. 34, Новг. IV-я летопись; 170, с. 52, Новг. I-я летопись) *.

Весной 1241 года, после завоевания половецких степей и Южной Руси, где монголо-татары также встретили упорное сопротивление (Киев героически оборонялся десять недель и четыре дня, — см.: 85, с. 194—197), полчища Батыя перешли русские пределы, «иде Угры»... Благодаря героическому сопротивлению, русские сохранили свое управление и свою веру, Русь не стала «ордынским улусом»: «На территории русских княжеств фактически не было ордынской администрации, — подчеркивает современный исследователь. — В исторической перспективе это создавало возможности для самостоятельного развития страны и для борьбы против власти завоевателей» (99, с. 17).

* * *

Попытки русских освободиться от власти ордынского хана, по мнению В. В. Каргалова, начались вскоре после нашествия Батыя; это в особенной мере относится к Новгороду, Пскову, Смоленску, Витебску и Полоцку, не подвергшимся «Батыеву погрому» и сохранившим свои военные силы, а также к Галицко-Волынской Руси, князь которой сумел нанести ордынцам несколько чувствительных ударов. Поездка митрополита Киевского Кирилла III (1243—1280) в Новгород в 1250 году, вероятно, имела целью привлечение Новгорода к антиордынской коалиции князя Владимирского Андрея Ярославича и князя Галицко-Волынского Даниила Романовича (99, с. 18). Крупные антиордынские волнения на Руси возникли в связи с проведением переписи русских земель 1257—1259 гг., которая была организована татаро-монголами для обложения Руси регулярной данью. Известия о переписи вызвали в Новгороде народное волнение. Несмотря на содействие в этом деле великого князя Александра Невского, который взял курс на мирные отношения с завоевателями (считая преждевременной открытую борьбу с Ордой), сломить сопротивление новгородцев не удалось: перепись в Новгороде в 1257 году была сорвана. Через 12 лет, в 1269 году, в Новгород приехали ордынские послы Беркай и Касачик, вместе с великокняжеской дружиной.

«Чернь не хотеша дати числа,— отмечал летописец,— но реша: умрем честно за Святую Софию и за домы ангельския». С большим трудом, вняв уговорам св. Александра Невского и своих бояр, новгородцы согласились на перепись (258, с. 136). Эта упорная борьба «меньших людей» имела для Новгорода важные последствия: «Они добились существенных уступок от ордынских послов. В великом северном городе никогда не было ни представителей хана — баскаков, ни откупщиков ордынской дани — «бессерменов», и Новгород самостоятельно собирал «ордынский выход»» (99, с. 22).

---

* Летописец не случайно дважды упоминает имя святителя Кирилла, архиепископа Александрийского († 444), память которого совершается 9 июня; вероятно, татары повернули вспять в этот день.— *В. Н.*

* * *

Более трех лет (1237—1240) потребовалось монголо-татарским ордам, чтобы сломить сопротивление русских, и не более двух месяцев (апрель — май 1241), чтобы покорить половину Западной Европы, пройти Венгрию, Чехию и Польшу, часть Германии...

Почему монголо-татарские полчища, дойдя в 1241 году до Чехии и Германии, неожиданно повернули вспять? Весь «секрет поведения» завоевателей, пишет О. Л. Вайнштейн, объясняется страхом оторваться от своих растянутых до Эльбы коммуникаций, имея в тылу обширные русские земли: «Даже порабощенная, залитая кровью, покрытая дымящимися развалинами, Русская земля оставалась для татар постоянным источником беспокойства...» (37, с. 68).

Архидиакон г. Сплита (ныне в Югославии) Фома († 1268) в своей «Истории...» *, повествуя о монголо-татарском нашествии, оставил драгоценное свидетельство о спасительной для Европы роли русских: «Но [так как] рутены [русские] отважно сопротивлялись, [завоеватели] не смогли пройти дальше; ибо были [у них] многократные столкновения с народом рутенов, и [хотя] много крови было пролито с той и другой [стороны], все же [они] были далеко изгнаны рутенами» (цит. по: А. В. Назаренко. Русь и монголо-татары в хронике сплитского архидиакона Фомы. — «История СССР», 1978, № 5, с. 152).

Оценила ли Европа жертвенный подвиг русских, которые, выражаясь словами поэта, «держали щит меж двух враждебных рас — монголов и Европы»?.. Как отблагодарила Европа свою спасительницу, взошедшую на Голгофу испытаний?..

2. Надежный щит русского Северо-Запада

«Кто к нам с мечом придет —
от меча и погибнет».

Св. Александр Невский

С середины XII века началась антирусская экспансия Шведского феодального государства; в конце XII века эта экспансия осложнилась и ужесточилась в сочетании с агрессией немецких феодалов.

Русь, ослабленная феодальной раздробленностью, с трудом противостояла натиску своих северо-западных соседей.

В XIII—XIV вв. главной внешнеполитической задачей Новгорода стало сохранение целостности Северо-Западной Руси, защита общерусских рубежей и своих собственных границ. «Для того, чтобы добиться выполнения указанных задач, Новгороду приходилось вести войны, отправлять посольства, заключать договоры, вступать в союз и расторгать союзнические отношения. В целом, несмотря на отдельные неудачи, сила новгородского войска и искусство новгородских дипломатов обеспечивали выполнение обеих задач» (12, с. 99).

Основой новгородского войска являлось всенародное ополчение из бояр, житых людей, крестьян и ремесленников, обычно собираемое для определенного похода (продолжительность его могла варьироваться в пределах нескольких месяцев), после окончания которого ополченцы возвращались к своим мирным занятиям. В ополчение не входили только холопы; священнослужители, не принимая непосредственного участия в военных действиях, сопутствовали ратникам в качестве пастырей, помогавших в духовных нуждах: они совершали различные требы (чин освящения оружия, молебны о даровании победы и т. п.), утешали раненых, напутствовали отходящих в жизнь вечную,— одним словом, поддерживали высокий дух войска.

Кроме народного ополчения, в походы отправлялась хорошо обученная конная дружина князя.

Ратники были облачены в доспехи (железные пластинки, прикрепленные к кожаной или матерчатой основе) и вооружены мечами, копьями и арбалетами (усовершенствованными луками с бронебойными стрелами). Княжеская дружина представляла собой род регулярного войска, но численность ее была весьма невелика (несколько сот человек). Обычная численность новгородского ополчения также была сравнительно невелика — 5—10 тысяч; после похода ратники спешили возвратиться к мирным занятиям, а сами походы носили вынужденный, оборонительный характер.

«Нам неизвестны акты агрессии со стороны Руси на Балтийском море, — пишет современный исследователь.— Ливонские и шведские захватчики вынуждали русских

* «История салонских и сплитских архиепископов» («Historia Salonitanorum pontificum as Spalatensium»).

браться за оружие. Военные действия Руси на Балтийском море и на его побережье были обусловлены тем, что русских пытались отрезать от моря, нарушив их промыслы и «торг», захватить их «отчины», подчинить их союзников и данников (емь, карел, водь, ижору)» (146, с. 170). С этим мнением нельзя не согласиться.

Народы Прибалтики с незапамятных времен были связаны торговыми и культурными связями с Русью; эстонский и латышский языки сохранили до сих пор следы древнего славянского влияния (см.: Я. Эндзели. Древнейшие славяно-балтийские языковые связи. — «Известия АН Латвийской ССР», 1953, вып. 3, с. 33—46). Памятники материальной культуры, древние захоронения, предметы культа, найденные при археологических раскопках, свидетельствуют о сравнительно раннем проникновении христианства в Прибалтику из Руси (X—XI вв.), о дружественных отношениях славян и прибалтийских племен. Стремление к миру с нарушителями спокойствия в этом регионе — каковыми являлись германские племена — являлось определяющим во внешней политике средневекового Новгорода.

В 1195 году Новгородский князь Ярослав Владимирович подписал мирный договор «со всеми немцами, готландцами и латинянами», который был подтверждением и расширением прежнего «мира старого» (214, с. 101).

Действия немецкого рыцарского ордена меченосцев (учрежденного в 1202 году) в Прибалтике преследовали цель создать торговую блокаду Новгорода; экспансия ордена на Восток была прямым нарушением заключенных ранее мирных соглашений. Прибалтийские народы, в особенности эсты (эстонцы), не раз обращались за помощью к русским, когда на них обрушивалась агрессия с Запада. Так, например, в 1216—1218 гг. новгородско-псковские полки в союзе с эстами дали отпор и оттеснили немцев из захваченных ими земель (см. 88).

В 1221 году, отражая натиск меченосцев, новгородская рать во главе со святым благоверным князем Всеволодом Мстиславичем († 1138), в союзе с литовцами совершила успешный поход на г. Венден (в русских источниках г. Кесь, латв. Цесис). Новгородцам помогали ратники «из других городов Руссии», общим числом 12 тысяч человек. По сообщению Генриха Латвийского, подробно описавшего этот поход, русские разбили немцев под Венденом, дошли до окрестностей Риги и вернулись обратно (56, гл. XXV, 3) [36]. В следующем году русские пришли на помощь эстам, которые подняли восстание, доведенные до крайности насилиями меченосцев; восстание было подавлено в сентябре 1223 года, когда «русская помощь не могла быть усилена, так как на юге Руси показались монгольские орды» (214, с. 110; 56, гл. XXVI, 1) *.

Специальной буллой от 14 февраля 1228 года Папа Римский Григорий IX (1227—1241) объявил о принятии под свое покровительство ордена меченосцев, «вместе со всем их имуществом, которым они владеют или в будущем будут владеть» («Liv-Est-Curland's Urkundenbuch», t. I, Revel, 1853, N 99). Эта булла, по мнению акад. Б. Я. Рамма, означала «заявку» Папы на верховные феодальные права над прибалтийскими землями (214, с. 115). Подобные притязания предъявил в том же году и император Священной Римской империи Генрих XII (214, с. 116).

Опустошительное нашествие на Русь монголо-татарских орд в 1236—1240 гг., казалось, сделало ее неспособной к отражению агрессии с Запада. К этому времени (в 1237 г.) произошло объединение немецких рыцарей в Прибалтике: ордена меченосцев и тевтонского ордена (основан в 1190 г.), которые слились и стали называться Тевтонским орденом в Ливонии (или Ливонским орденом).

Н. П. Шаскольский считает, что последовавшие в 1240 году походы шведского и немецко-датского войск на Русь были, по всей вероятности, заранее согласованы и явились результатом «заключенного при участии папской курии соглашения об одновременном нападении на русские пределы с целью завоевания северо-западных русских земель» (288, с. 157).

В июле 1240 года шведское войско приплыло на кораблях в Неву и остановилось в устье Ижоры, чтобы оттуда идти на Новгород. Во главе шведов стоял Биргер, зять короля Магнуса Эриксона, фактический правитель Швеции. Не сомневаясь в победе, он выслал князю Александру Невскому гордое объявление войны: «Если можешь противиться нам, то я уже здесь и пленю землю твою» (цит. по: 139, с. 38). Биргер был убежден, что юный русский князь (Александру было всего 20 лет) не сумеет защитить Новгород, но он ошибался: «Александр любил Новгород, знал новгородцев и умел подчинять их своей власти. Новгородцы высоко ценили своего князя, с уважением отзывались о его воинском искусстве, видели в нем надежного защитника...» (139, с. 37).

---

* 31 мая — 2 июня 1223 г. русско-половецкие войска потерпели поражение от монголо-татарских полчищ в битве на реке Калке.

Св. князь Александр Невский, услышав о вызове Биргера от его послов, «разгорелся сердцем» и, как повествует житие, вошел в Софийский собор, упал на колени пред алтарем и начал молиться со слезами: «Боже славный, праведный, Боже Великий, сильный, Боже превечный, сотворивший небо и землю и установивший пределы народам, ты повелел жить, не преступая чужих границ». И, припомнив слова пророка, сказал: «Суди, Господи, обидящих меня и огради от борющихся со мною, возьми оружие и щит и встань на помощь мне» (182, с. 429).

Окончив молитву, князь подошел к архиепископу Новгородскому Спиридону (1229—1249), которому земно поклонился. Владыка Спиридон преподал князю благословение на ратный подвиг и отпустил его с напутствием. Выйдя из собора, князь Александр осушил слезы и начал ободрять свою дружину, к которой обратился со знаменитыми словами: «Не в силе Бог, но в правде. Вспомним Песнотворца [библейского псалмопевца Давида, автора Псалтири], который сказал: «Одни с оружием, а другие на конях, мы же Имя Господа Бога нашего призовем; они, поверженные, пали, мы же устояли и стоим прямо». Сказав это, пошел на врагов с малою дружиною, не дожидаясь своего большого войска, но уповая на Святую Троицу» (182, с. 429).

Александр Невский предусмотрительно поручил старшине ижорского племени Пелгусию (во святом крещении Филиппу) «стражу морскую» в устье реки Невы. Будучи христианином, Пелгусий вел богоугодную жизнь — он строго соблюдал посты и отличался подвигом бдения. Это позволило ему провести всю ночь без сна, узнать о силе неприятеля и сподобиться чудесного видения, о котором повествуется в «Житии св. Александра Невского»: «Стоял он на берегу моря, наблюдая за обоими путями, и провел всю ночь без сна. Когда же начало всходить солнце, он услышал шум сильный на море и увидел один насад, плывущий по морю, и стоящих посреди насада святых мучеников Бориса и Глеба в красных одеждах, держащих руки на плечах друг друга. Гребцы же сидели, словно мглою одетые. Произнес Борис: «Брат Глеб, вели грести, да поможем сроднику своему князю Александру» (182, с. 431). Явившись к князю Александру Невскому, Пелгусий рассказал ему о высадке шведского десанта в устье Невы и поведал о бывшем ему видении. Князь с воодушевлением выслушал его и продолжил поход. Действия его носили быстрый и внезапный характер: по образному выражению одного источника, «шведы не успели опоясать своих мечей» (цит. по: 204, с. 141). Сражаясь впереди своего войска, Александр Невский нанес удар мечом в лицо самому Биргеру — предводителю шведов: «И была сеча великая... и перебил их князь бесчисленное множество, а на лице самого короля оставил след острого копья своего» (182, с. 431). В битве особенно отличились шесть ратников, имена которых приводит житие св. Александра Невского: Гаврило Олексич, Сбыслав Якунович, Яков, родом полочанин, Меша, Сава, Ратмир (последний от многих ран скончался). Гаврило Олексич едва не пленил шведского королевича; Сава ворвался в королевский златоверхий шатер и подсек его; Сбыслав бесстрашно бился с одним топором в руках; Меша со своей дружиной потопил три шведских корабля... Русский поэт XVIII века В. П. Петров так описал битву на Неве в своей поэме «Александр Невский»:

«То шведа Невский отражает,
То новгородца швед теснит...
Боец сильней копье ломает —
И меч о меч сильней стучит...
Как две волны в кипучем море —
Предтечи бури роковой,—
С отвагой огненной во взоре —
Они сошлись...» (188, с. 24—25).

Остатки разбитого шведского войска спешно покинули невские берега. Новгородского князя Александра Ярославича за эту блистательную победу стали называть Невским. Новгород Великий и вся Русь благодаря этой победе на несколько десятилетий избавились от угрозы с севера.

Правда, осенью 1256 года шведы вновь предприняли попытку территориального захвата русских земель: они высадились в устье реки Наровы и стали строить крепость, чтобы лишить новгородцев выхода в Балтийское море. Но, узнав о том, что полки св. Александра Невского готовятся выступить против них, шведы вернулись восвояси, оставив крепость недостроенной [87].

В памятнике конца XIV — начала XV в. «Рукописании Магнуша», которое народная молва в Новгороде считала завещанием Магнуса Эриксона, короля Швеции (1319—1363) и Норвегии (1319—1355), содержится следующее предостережение от

войны с Русью: «Завещание Магнуша, короля шведского. Вот я, князь Магнуш, король шведский, нареченный в святом крещении Григорием, уходя из этого мира, пишу завещание при жизни своей и приказываю своим детям, и своим братьям, и всей земле Шведской: не нападайте на Русь, если крест в этом целовали; нет вам в этом удачи» (183, с. 59).

* * *

Почти одновременно со шведской агрессией на Русь напали немцы — рыцари Ливонского ордена. Им удалось овладеть Изборском, а затем и Псковом (псковичи храбро защищались, но нашлись изменники, открывшие городские ворота). Часть псковичей успела бежать в Новгород. Чтобы утвердиться на Новгородско-Псковской земле, рыцари-ливонцы построили на холме в Копорье крепость. Над Русью нависла страшная опасность: немцы намеревались захватить Новгород.

Перед лицом этой угрозы святой князь Александр Невский, уехавший ранее к своему отцу в Переяславль, вернулся в Новгород: его возвращения потребовали от новгородских бояр, не поладивших с князем, народные массы. Архиепископ Новгородский Спиридон с этой целью ездил в Переяславль и уговорил князя Ярослава Всеволодовича отпустить сына вновь на княжение в Новгород.

С присущей ему быстротой и решительностью Александр Невский собрал войско из новгородцев, ладожан, ижорцев, а также из литовцев и некоторых других народностей, живших на новгородской земле. В 1241 году он внезапным ударом вернул Копорье и, нанеся немецким рыцарям сильное поражение, оттеснил их к реке Нарове. В начале 1242 года объединенной новгородской рати удалось вернуть Псков и Изборск. Весной 1242 года произошло решающее сражение с немецкими рыцарями на льду Чудского озера. Рыцари хвалились: «возьмем князя Александра руками» (182, с. 432), но они жестоко просчитались.

Как талантливейший полководец, ясно представляя себе силу фронтального удара рыцарского «клина» («железной свиньи»), Александр Невский построил свои войска так, чтобы основные силы находились не в центре, а на флангах.

5 апреля 1242 года на льду Чудского озера произошло знаменитое в истории Средневековья сражение.

Перед битвой Александр вознес молитву к Господу: «Суди меня, Боже, рассуди распрю мою с народом неправедным и помоги мне, Господи, как в древности помог Моисею одолеть Амалика и прадеду нашему Ярославу окаянного Святополка» (182, с. 433).

Немецкий клин, ударивший в центр русского войска, был зажат с флангов и с тыла; тяжеловооруженные рыцари, не имея возможности маневрировать, падали на скользком льду, проваливались, когда он ломался... «И была сеча жестокая, и стоял треск от ломающихся копий и звон от ударов мечей, и казалось, что двинулось замерзшее озеро, и не было видно льда, ибо покрылось оно кровью...» (182, с. 433). Для ливонских рыцарей ход и исход этого сражения был действительно «Ледовым побоищем», как его метко прозвал народ. Блистательная победа св. Александра Невского спасла не только Русь, но и соседние народы от немецкого владычества. Тевтонский орден в Ливонии выслал своих послов в Новгород, где в 1243 году был подписан мирный договор, в котором немецкие рыцари клятвенно заверяли о своем отказе от всяких территориальных притязаний и соглашались на обмен пленными. «С какой бы алчностью ни тянулись после этого германские феодалы к русским землям,— отмечает акад. Б. Я. Рамм,— к богатым русским городам, стратегических планов завоевания Руси в средние века уже никто больше в Западной Европе не решался всерьез ни разрабатывать, ни предлагать» (214, с. 134).

Победа русских в Ледовом побоище имела огромное историческое значение не только для Руси; ее плодами смогли воспользоваться также Литва и Польша. О. Л. Вайнштейн справедливо подчеркивает: «...Если к XIV в. возникло великое княжество Литовское, если Литве и Польше удалось сохранить и защитить свою национальную и политическую независимость от немецких феодалов, то все это в немалой степени является следствием подвига русских воинов на льду Чудского озера. Поэтому у нас есть известные основания утверждать, что, не будь побед Александра Невского, была бы невозможна победа литовско-русско-польского войска при Грюнвальде» (37, с. 70) [38].

Не меньшее значение, чем Ледовое побоище,— по мнению В. Ф. Андреева, — имела Раковорская битва, которая известна гораздо меньше, хотя о ней повествуется в летописи: «...бысть страшно побоище, яко не видели ни отцы, ни деди» (174, с. 87). Битве предшествовал захват Данией северо-восточной Эстонии и строительство там замка Раковор (или Везенберг; ныне г. Раквере в Эстонской ССР). В 1268 году

новгородцы предприняли попытку взять этот замок, но безуспешно. В начале 1269 года поход был повторен. На этот раз, кроме новгородского ополчения, в походе участвовали псковские полки во главе со святым благоверным князем Довмонтом († 1299, память 20 мая), переяславские полки князя Димитрия Александровича (сына Александра Невского) и дружины князей Михаила и Святослава Ярославичей (сыновей великого князя Ярослава Ярославича). «Таким образом, походу, организованному новгородцами, был придан характер объединенного военного предприятия княжеств северо-восточной и северо-западной Руси. Подготовка к нему осуществлялась с особой тщательностью» (12, с. 108). По словам летописца, новгородцы пригласили умелых мастеров, которые для успешной осады крепости построили на Епископском (Владычном) дворе стенобитные орудия. Несмотря на то, что ливонские рыцари вероломно нарушили договор о нейтралитете и выступили во главе с магистром Отто фон Роденштейном на помощь датчанам, русские приняли сражение. Битва 18 февраля 1269 года напоминала Ледовое побоище. Разбив фланговые прикрытия, русские полки с двух сторон ударили в войско неприятеля, обратили его в бегство и преследовали семь верст, дотемна. Наутро рыцарей поблизости не оказалось — их остатки бежали и рассеялись. «Раковорская битва надолго осталась в памяти новгородцев. И хотя позднее Ливонский орден не раз угрожал северо-западным русским землям, его самый сильный натиск был остановлен. Русь не стала добычей немецкого рыцарства» (12, с. 109).

Победа при Раковоре была закреплена разгромом немцев под Псковом в 1272 году Псковским князем святым благоверным Довмонтом, достойным продолжателем святого Александра Невского.

Князь Довмонт за свое более чем тридцатилетнее княжение (1266—1299) прославился как благочестивый христианин и доблестный полководец, не раз спасавший Псков от нападений Литвы, датских и немецких рыцарей. Князь Довмонт поднимал псковичей на защиту Родины словами: «Добрые мужи псковичи! Кто из вас стар, тот мне отец, кто молод, тот брат. Постоим за Святую Троицу!» В благодарность Господу, Именем Которого он одерживал победы, святой благоверный князь Довмонт (в крещении Тимофей) возвел рядом с псковским Кремлем множество храмов в честь тех святых, в дни памяти которых одерживал победы (164, с. 265; см.: «Сказание о Довмонте», 183, с. 50—57).

В результате побед, одержанных святыми князьями Александром и Довмонтом (Тимофеем), была остановлена волна шведско-немецкой агрессии, наиболее опасной с момента возникновения Русского государства (105, с. 11).

* * *

В 1251 году Новгородский князь св. Александр Невский отправил в Норвегию к королю Хакону посольство во главе с боярином Михаилом (как считает И. П. Шаскольский, это был боярин Михаил Федорович, посадник Ладоги в 1257—1268 гг.). Цель посольства заключалась в урегулировании взаимоотношений между Новгородской республикой и Норвегией, осложненных столкновениями в пограничной области Финмаркене между норвежскими сборщиками дани и карелами, которые являлись подданными Великого Новгорода и также собирали там дань. Кроме того, Александр Невский хотел просить руки дочери норвежского короля Хакона Христины для одного из своих сыновей. Переговоры были продолжены в Новгороде, где князь Александр устроил норвежским послам хороший прием и вручил для короля Хакона богатые дары. В результате заключенного между Новгородом и Норвегией договора (первого русско-норвежского мирного соглашения) [39] конфликт был урегулирован ко взаимному удовлетворению обеих сторон (этот договор был подтвержден впоследствии в 1326 году) (284, с. 114). Сватовство не имело последствий, так как обострение отношений с Ордой отвлекло внимание Александра Невского (вероятно, династический брак сына показался ему в новых условиях нецелесообразным).

Посольство и договор 1251 года свидетельствуют о том, что к середине XIII в. новгородские земли вплотную придвинулись к пределам Норвегии, а, следовательно, вся Карелия и весь Кольский полуостров стали к тому времени периферийными владениями Новгорода.

Это побуждает нас, как подчеркивает И. П. Шаскольский, несколько изменить и наши представления об общем состоянии Руси в первые десятилетия после татаро-монгольского нашествия. Несмотря на то, что 40-е и 50-е годы XIII века были самыми тяжелыми в истории Руси (почти все русские города лежали в развалинах), русская государственность не была уничтожена, и в этом решающая заслуга Новгорода. Дав сокрушительный отпор шведам и немцам на Неве и Чудском озере в 1240—1242 гг., Новгород заставил не только Швецию и Ливонию, но и другие соседние

государства, в том числе Норвегию, с безусловным почтением относиться к своему восточному и южному соседу.

Шведский ученый А. И. Гиппинг в своем труде «Нева и Ниеншанц», характеризуя внешнюю политику Новгорода в XIV в., писал: «Он брался за меч только для защиты своих пределов или для наказания врагов, нарушавших его покой» (57, с. 151; цит. по: 175, с. 151).

Урегулирование отношений с Норвегией показывает, что Новгород продолжал вести активную внешнюю политику и что международный престиж русской государственности был достаточно высок. К 1251 году князь Александр Невский укрепил северо-западные границы Руси с тремя главными соседями — Швецией, Германией и Литвой. Закрепив границы и упрочив отношения с северным соседом — Норвегией, Александр Невский, который вел переговоры как глава великой державы европейского Севера, высоко поднял международное значение русской государственности, обеспечил возможность мирного развития Руси, постепенного накопления ее сил для свержения ордынского ига.

Русская Православная Церковь по достоинству причислила впоследствии князя Александра Невского и князя Довмонта к лику святых. Поистине, не случайно иконопись русского средневековья любит изображать святых воинов: Георгия Победоносца, Димитрия Солунского, Феодора Стратилата и других. Сочетание креста с копьем, как ни рискованно это сравнение, свидетельствует нам о единстве духа у молитвенника и воина — в особенности если речь идет о спасении Родины...[4]

3. Новгородская рать на Куликовом поле

«О поле, поле, кто тебя
Усеял мертвыми костями?..
Кто на тебе со славой пал?
Чьи небо слышало молитвы?»

А. С. Пушкин

Достойным наследником святых благоверных князей Александра Невского и Довмонта явился Димитрий Донской, под водительством которого Русь одержала всемирно-историческую победу на Куликовом поле. Эта победа знаменовала собой конец ордынского ига, освобождение Руси от иноземного владычества, начало новой эпохи в истории нашего Отечества.

В исторических трудах, как известно, вслед за Н. М. Карамзиным и С. М. Соловьевым, утвердилось мнение, что Новгород не принимал участия в Куликовской битве, так как летописи об этом не сообщают (96, т. 5, примеч. 65; 249, с. 121 и др.). Еще акад. А. А. Шахматов в своем отзыве на сочинение С. Шамбинаго «Повести о Мамаевом побоище» высказал предположение, что сообщения об участии новгородцев имелись в недошедшей до нас московской летописи; он подчеркивал, что «самый скептический ум не решится признать выдуманными некоторые факты» войны 1380 г., на том лишь основании, что летописи о них молчат (см.: «Отзыв о двенадцатом присуждении Имп. Акад. наук премий митрополита Макария в 1907 году». СПб., 1910, с. 175).

«Повесть о Куликовской битве», вошедшая в русские летописные своды XV—XVI вв., как известно, была составлена в Москве в период, когда отношения Москвы и Новгорода ожидали желать много лучшего. «Повесть» не упоминает о помощи Новгорода Москве, но в ней не упомянуто ни одного княжества и ни одной другой области (хотя они прислали крупные воинские соединения); повесть говорит о сборе войск под знамена великого князя Московского из русских земель в наиболее общих выражениях: «И собрав вой своих 100 тысящь и сто, опроче князей русьскых и воевод местных... Бяше всее силы и всех ратей числом с полтораста тысящь или с двесте тысящь» (ПСРЛ, т. VI, с. 91).

Современный исследователь С. Н. Азбелев в специальной работе, на основе скрупулезного анализа источников весьма аргументированно доказывает, что Новгород принял участие в общерусском походе 1380 года и новгородский отряд сражался на Куликовом поле (см. 2).

Предпосылкой этого участия явился военный союз между великим князем Димитрием Донским и Новгородской республикой, заключенный в первой половине 70-х годов XIV века (за несколько лет до Куликовской битвы): «Аще будет обида со князьми литовскими, (...) Новугороду всести на конь со мною, со князем великим и с моим братом со князем Владимиром с одного» (62, с. 31). Различные исследователи

датируют этот договор по разному: 1371—1372 гг. (С. М. Соловьев, В. С. Борзаковский, А. Е. Пресняков); 1372—1373 гг. (А. А. Зимин); не ранее весны 1374 г. (В. Л. Янин); 1375 г. (Л. В. Черепнин) и т. д. В данном случае эти расхождения не имеют принципиального значения, так как все упомянутые ученые датируют договор **ранее 1380 года.**

Все русские летописи, а также некоторые немецкие хроники сообщают, что литовский великий князь Ягайло в 1380 году вступил в союзные отношения с Мамаем и выступил на соединение с татарским войском, когда Мамай начал поход.

Таким образом, вышеупомянутый договор **обязывал** Новгород оказать военную помощь Москве, тем более, что весной 1380 года взаимные обязательства были подтверждены на переговорах в Москве, которые возглавляли великий князь Дмитрий Донской и архиепископ Новгородский Алексий, о чем сообщают летописи (172, с. 238; 174, с. 376 и др.).

Согласно летописям,— отмечает С. Н. Азбелев,— Дмитрий Донской узнал о выступлении Ягайла на помощь татарам в августе 1380 года, когда войска Мамая были уже у русских границ. Еще через несколько дней, когда до Куликовской битвы оставалось менее месяца, весть эта могла достичь Новгорода. «Собрать ополчение в разгар полевых работ, вооружить его и совершить пеший переход на расстояние около тысячи километров было невозможно за короткий срок... в ситуации, отраженной летописями, была реально осуществима только... отправка сравнительно небольшого конного войска из числа тех сил, которые содержались Новгородом постоянно на случай непредвиденной военной опасности» (2, с. 90—91).

Очевидно также, что новгородский архиепископ Алексий, опасаясь постоянной угрозы со стороны Тевтонского ордена и ожидая непосредственного столкновения с соседней Литвой, не мог оставить Новгород без надежной защиты.

В наиболее подробном изложении участие новгородцев в Куликовской битве отразила так называемая «распространенная» редакция «Повести о Мамаевом побоище» (см.: «Повести о Куликовской битве», М., 1959). «Повесть...» излагает события следующим образом. Новгородские купцы, узнав в Москве о нашествии Мамая и союзе литовского князя с Мамаем, поспешили в Новгород и известили об этом посадников. Посадники пришли к архиепископу Новгородскому Евфимию [здесь явный анахронизм,— в это время святительствовал архиепископ Алексий, см. соответствующее примечание] [41] и пересказали ему услышанное. Архиепископ вознес молитву о даровании победы над Мамаем, после чего собрал вече. На вече владыка призвал новгородцев выступить на стороне московского великого князя против неверных агарян, которые хотят «веру Христову осквернити и святыа церкви разорити и род христианьский искоренити» (цит. по: 2, с. 79).

Граждане Великого Новгорода единодушно выразили готовность помочь Москве и отдать жизнь «веры ради Христовы», попросив лишь один день на сборы. Тут же были избраны шесть «воевод крепкых и мудрых зело» (приведены имена), «и с ними отрядиша избранаго войску 40 000» (из общего числа 80 000).

На следующий день новгородское войско собралось по звону колокола «на дворище у Святого Николы». Владыка [Алексий] окропил ратников святой водой и сказал им напутственное слово. Воины «яко едиными усты» заявили о своей готовности умереть за правое дело. Владыка благословил войско и призвал воевод поспешить на выручку Москве.

Новгородское войско двинулось, воодушевленное общим патриотическим порывом, выступая вслед народным ополчениям из других русских княжеств:

«То не стук стучит,
то не гром гремит,
то идут полки белозерские.
Вот пришли полки ярославские,
костромские и *новгородские.*
— Князь! Владимирские идут.
И коломенский с нами тут.
Рать доспехами серебрится,
как вода на ветру струится,
будто малые и великие
реки Русской земли
все к Москве-реке потекли»...

(Игорь Шкляревский.
Слово о Куликовом поле.
«Лит. газета», 1982, № 35, с. 7).

В пути новгородская рать узнала о том, что великий князь Димитрий уже выступил из Москвы в Коломну, и направилась туда, выслав вперед гонцов. Узнав от них о новгородской помощи, великий князь со слезами нечаянной радости возблагодарил Бога. Новгородская рать подошла к Коломне и остановилась в поле. Князь Димитрий Иванович призвал к себе новгородских воевод и «больших витязей», и устроил в их честь «пир честен». На этом самостоятельный текст «о мужах новгородских» в данной «Повести...» в сущности оканчивается.

С. Н. Азбелев, сопоставив по разным рукописям перечень шести воевод, которые возглавили новгородское войско, приводит его в наиболее достоверном виде:

«Избраше шесть воевод крепких и храбрых зело: перваго — Ивана Васильевича, второго — посадника, сына его, Аньдрея Волосатого, третьяго — Фому Михайлова Красного, четвертаго — Дмитрия Даниловича Заберского, пятого — Михаила Панальовича, шестаго — Георгия Захарьича Хромого» (ГПБ, О. XVII. 22, лл. 175 об.— 176; цит. по: 2, с. 81). Исследователь отмечает, что в большинстве списков посадником назван не Андрей Иванович, а его родитель Иван Васильевич, что объясняется «исправлениями» позднейших переписчиков, которые ставили на первое место отца (переделка текста в обратном направлении была бы невозможна). Следует обратить внимание на тот факт, что количество воевод в точности соответствует реальному положению вещей в Новгородской республике того времени: начиная с середины XIV века новгородское войско возглавлялось в походах пятью или шестью воеводами, представителями «концов» (районов) Новгорода.

Воевода Иван Васильевич — это, по всей вероятности, новгородский боярин Иван Васильевич Машков, трижды упоминаемый в новгородских летописях под 1366—1369 гг.; его сын Андрей Иванович упоминается летописью четырежды в начале XV века как новгородский посадник; известно также, что ему адресована берестяная грамота, датируемая 10—20-ми годами XV века (2, с. 91).

Еще один вариант Сказания о помощи новгородцев, дошедший до нас в рукописи из собрания Уварова, был издан С. К. Шамбинаго (см. 283). С. Н. Азбелев считает его первоначальной версией Сказания[43], записанной в середине XV в., до присоединения Новгорода к Москве: «Здесь мы имеем дело уже не с литературной обработкой устного текста и даже не с его пересказом, а именно с записью, которая, очевидно, представляет собой дословную или почти дословную передачу устного оригинала» (2, с. 86). Численность Новгородского войска указана здесь 13 000. Вообще она варьируется по-разному в разных списках: 7000, 13 000, 30 000, 40 000, 70 000. Исследователь считает исходной цифрой 7000, а остальные — производными от нее вследствие слуховых ошибок в устной передаче или ошибочного прочтения в письменном тексте.

С. Н. Азбелев весьма основательно комментирует летописную «Повесть о Куликовской битве», обращая особое внимание на фрагмент, в котором сообщается, что литовский князь Ягайло «не успел» к Куликовской битве всего на один дневной переход или даже того меньше (хотя литовская граница проходила тогда в 70-ти километрах от Куликова поля), и «побеже назад со многою скоростию, никим же гоним» (ПСРЛ, т. VI, с. 96).

Эти «странности» в Повести исследователь объясняет, на наш взгляд, достаточно убедительно, сопоставляя их с сообщениями о Куликовской битве немецких хроник Дитмара и Иоганна фон Позильге (XIV в.): «Там сражалось народу с обеих сторон четыреста тысяч. Русские выиграли битву. Когда они отправились домой с большой добычей, то столкнулись с литовцами, которые были позваны на помощь татарам, и [литовцы] отняли у русских их добычу...» («Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert», Bd. 19, Leipzig, 1884, S. 568; цит. по: 2, с. 93).

Н. М. Карамзин в свое время высказал предположение, что в Германии узнали о Куликовской битве от немецких купцов, прибывших в 1381 году из Новгорода в Любек, на съезд представителей городов Ганзейского союза (96, т. 5, примеч. 81).

«Очевидно, что новгородский устный рассказ, к которому восходят сведения немецких хронистов, сообщал не о судьбе главных сил Дмитрия Донского. Московские летописи, весьма раздраженно отзывающиеся о союзниках Мамая, не умолчали бы о нападении литовцев на войско, возвращавшееся в Москву... Остается признать единственное объяснение. Немецкие хроники сообщали о нападении литовского войска на новгородский отряд, возвращавшийся со своей частью военной добычи в Новгород вдоль литовского рубежа» (2, с. 94—95). В подтверждение этой догадки ученый приводит запись Епифания Премудрого, бывшего в то время иноком Троице-Сергиева монастыря, на богослужебной рукописи, датированную 20 сентября 1380 года (через 12 дней после Куликовской битвы): «Весть прииде, яко литва грядут с агаряны» (цит. по: 2, с. 95). Эта весть, по всей вероятности, задержала войско Дмитрия Дон-

ского с 21 по 25 сентября в Коломне, на обратном пути в Москву; но столкновение с новгородцами уже исчерпало военный потенциал литовского войска, а отнятые у новгородцев трофеи побудили его, не подвергая себя дальнейшему риску, вернуться восвояси. Уцелевшая же часть новгородского отряда принесла в Новгород вести, которые через год стали известны участникам ганзейского съезда и попали в немецкие хроники.

Таким образом, выясняется следующее. Новгородская рать предотвратила в качестве мощного заслона неожиданный удар войска Ягайло в тыл или во фланг русских (что представляло гораздо бо́льшую опасность, чем непосредственное соединение литовцев с армией татар). Затем новгородская рать приняла героическое участие в Куликовской битве, выступив на правом фланге русского войска (по сообщению пространной версии «Сказания»). После Куликовской битвы, согласно летописям, из двухсоттысячного русского войска уцелело сорок или пятьдесят тысяч: победа досталась поистине дорогой ценой... В этот момент новгородское войско сыграло исключительно важную роль — отразило удар Ягайло; благодаря этому победа осталась за русскими, литовцы вынуждены были отступить: «Ягайло со всею силою литовскою побеже назад со многою скоростию, никим же гоним...»

«Щит» Новгорода оказался и на этот раз достаточно крепким и надежным, чтобы защитить Москву с запада. Верность Новгорода патриотическому долгу и договорным обязательствам с Москвой подтверждается также следующими фактами.

В 1381 году в Новгороде были возведены два каменных храма: во имя святого Димитрия Солунского (Небесного покровителя Дмитрия Донского) на улице Славкове и в честь Рождества Христова на Поле, о чем сообщают летописи. В краткой летописи самого храма Димитрия Солунского сказано, что он возведен «по обещанию великого князя Дмитрия Донского», данному во время Куликовской битвы. Дмитрий Донской в благодарность за помощь новгородцев сдержал свой обет, — справедливо полагает Азбелев (2, с. 96). Что касается церкви Рождества Христова, то, по свидетельству Новгородской Погодинской летописи, она также «обещанная, чтобы Бог пособил победити Мамая безбожного князю Димитрию» (ГБЛ, собр. ОНДР, № 129, л. 45 об.), она также заложена «по завету о победе на Мамая» (ГИМ, собр. Черткова, № 331, л. 135).

Опубликованный в 1911 году И. А. Шляпкиным «Синодик 1552—1560 гг. новгородской Борисоглебской церкви» («Сб. Новгородского общества любителей древности», вып. 5, с. 6—7), едва ли не древнейший из сохранившихся русских синодиков, заслуживающий полного доверия, содержит поминовение «на Дону избиеных братии нашеи при велицем князи Дмитреи Ивановичи».

Несомненно, что речь идет о поминовении погибших в Куликовской битве новгородцев, когда еще были живы их дети. «Это прямое свидетельство надежного источника окончательно убеждает в том, что непосредственное участие новгородцев в войне 1380 г.— исторический факт» (2, с. 97).

Сопоставление «Сказания о помощи новгородцев...» с различными редакциями «Задонщины», на котором мы не будем здесь останавливаться (см. 2, с. 97—102), подтверждает этот вывод современного исследователя.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Сочинения этих авторов, посвященные Новгороду, указаны в библиографии под следующими номерами: 26, 75, 76, 97, 131, 195, 209, 256, 263 и др.

[2] Известный советский историк М. Н. Покровский, признавая Новгородскую Русь более высоким типом государственного образования, чем Киевская Русь, подчеркивал важность изучения новгородской истории: по Новгороду можно судить, «чем стала бы Киевская Русь, если бы ее экономические ресурсы не были исчерпаны в XII веке» («Избранные произведения». Кн. 1, М., 1966, с. 185).

В. Ф. Андреев обращает внимание исследователей на целесообразность изучения истории и социально-общественного уклада Новгорода в сопоставлении с северогерманскими и западноевропейскими городами, такими, например, как Любек, Венеция и Флоренция (175, с. 145).

[3] Современный исследователь Е. Н. Носов отмечает, что время и характер славянского поселения в бассейне оз. Ильмень, как и во всей лесной зоне Восточной Европы, до сих пор относится к недостаточно разработанным вопросам славянской археологии (175, с. 49).

Акад. С. Ф. Платонов был убежден, что первоначальное заселение русского Севера славянами пошло из Великого Новгорода (191, глава «Новгородская колонизация Севера», с. 13—21).

[4] «Новгородцы были древнейшими славянскими пришельцами прямо с Дуная, удержавшими за собою родовое название славян, тогда как другие славянские племена, поселившиеся в Русской земле, утратили свое родовое название»,— подчеркивает И. Беляев (20, с. 201), делая такой вывод на основе летописного свидетельства преподобного Нестора-летописца в «Повести временных лет».

[5] Холмгард в переводе означает «город на острове», что не соответствует конкретной ландшафтной ситуации Новгорода. В. Н. Янин и М. Х. Алешковский высказали предположение, что Холмград — не иноязычное название, а древнейшее самоназвание Новгорода, вернее, его Славенского конца (Славно), который в русских летописях носит название Холм и по отношению к которому Новгород собственно и стал называться «Новым» городом. См.: 300, с. 41.

[6] «Братья» Рюрика появились в сказании о призвании варягов в результате недоразумения, происшедшего при переводе скандинавской легенды,— считает В. Косточкин: «Синеус (Sine hus) по-варяжски означает «свой род», а Трувор (thru varing) — «верная дружина»» (119, с. 119).

[7] Известный археолог-славист З. Я. Ходаковский в 1820—1821 гг. исследовал знаменитый курган в д. Волотово близ Новгорода, насыпанный, по преданию, над могилой легендарного старейшины Гостомысла. В конце XIX — начале XX в. археологические раскопки погребальных памятников Новгородской земли были проведены А. А. Спицыным, В. Н. Глазовым, Н. К. Рерихом, В. Н. Крейтоном, А. И. Колмогоровым и другими видными учеными. Подобные исследования были продолжены в 1927—1931 гг.

[8] Противоречия в Воскресенской летописи не ускользнули от внимания историков. Современный исследователь А. Л. Шапиро, указывая на них, отмечает, что версия о приглашении варягов по совету Гостомысла, по всей вероятности, появилась еще до составления Воскресенской летописи, так как о ней пишет известный путешественник барон С. Герберштейн в своих «Записках о московских делах», посетивший Россию в качестве посла немецкого императора в 1517 и 1526 гг. (*А. Л. Шапиро.* «Историография с древнейших времен по XVIII век». Л., 1982, с. 96).

Добавим, что в Новгородско-Софийском летописном своде 1448 года (в первоначальном виде не сохранился) основание Новгорода также приписывается Гостомыслу.

[9] Видный советский историк И. М. Троцкий, относя летописный рассказ о призвании варягов к XI веку, считал, что в это время новгородцы считали свой город «матерью городов русских», с исконным правом на самостоятельность (266, с. 277).

[10] Академик М. Н. Тихомиров разделяет точку зрения С. Гедеонова. Он отмечает, что составители указателей к изданиям новгородских летописей ошибочно отождествляют «щетинницев» с жителями Щитной улицы, хотя в таком случае в летописях вместо «шетинницев», были бы упомянуты «щитники». К тому же на Щитной улице в Новгороде находился храм во имя святого Андрея, а не Троицкий храм: «Нет никаких оснований отрицать возможность торговли Новгорода со славянским Щецином, крупным городом на балтийском Поморье» (*М. Н. Тихомиров.* О купеческих и ремесленных объединениях в Древней Руси.— «Вопросы истории», 1945, № 1, с. 24—25).

В защиту тезиса о балтийско-славянской колонизации Новгородской Руси приводит ряд серьезных лингвистических аргументов Н. М. Петровский (распространенность в Новгороде западнославянских имен типа Ян, Матей, Варфоломей и т. п., Микула вместо Николай; переход «о» в «во»; обилие имен на -ята, -ата типа Вышата, Петрята и др.). См.: О новгородских словенах.— «ИОРЯС», т. XXV, Пг., 1922; см. также: *В. Б. Вилинбахов.* Балтийские славяне и Русь.— «Slavia occidentalis», т. 22, 1962, с. 253—276.

[11] Сказание о братьях Лехе, Русе и Чехе, как прародителях трех славянских народов, записано в «Хронике Польши» (1250) епископа Познаньского Богухвала († 1253): «Ex hiis itaque Pannoniis tres fratres, filii Pan, principis Pannoniorum, nati fuere: quorum primogenitus Lech, alter Rus, tercius Czech nomina habuerunt» («Итак, в той Паннонии [провинция Римской империи на берегах Дуная; впоследствии в составе Австро-Венгрии; считается колыбелью всех славянских народов] у Пана, князя паннонского, родились три сына, из которых первенец назывался Лех, второй — Рус, а третий — Чех. Эти три брата, когда умножился их род и народ, положили начало трем королевствам: Лешскому, Русскому и Чешскому») (цит. по: 55 и 187; см.: Boguphali Chronicon Poloniae — «Monumenta Poloniae Historica», t. I—III, Lwow, 1864—1878, — t. II, p. 467—600).

Густинская летопись упоминает о Руссе, сыне Лехове. См.: Прибавление к Ипатьевской летописи.— ПСРЛ, т. II. М., 1962.

[12] Византийский историк Симеон Магистр Логофет (X в.) в своей «Хронике»

оставил нам весьма интересное свидетельство о происхождении имени Рюс: «Руссы, они же и Дромиты, прозвались своим именем от некоего храброго *Роса*, после того как им удалось спастись от ига народа, овладевшего ими и угнетавшего их, по воле или предопределению богов» (цит. по: 55, с. 479).

[13] О. Бодянский высказал предположение о том, что имя «Рюрик» происходит от слова «Рорык», обозначающего у чехов, поляков и босняков вид сине-голубого сокола («О народной поэзии славянских племен». М., 1837, с. 141). Шведский археолог Т. Арне, исследуя подвески с т. н. «знаком Рюрика», пришел к выводу, что на них изображена «птица с распущенными крыльями». С. С. Ширинский поддержал предположение, что в основу родового знака Рюрика легло изображение тотема-птицы.

Имя «Рюрик», в его основной форме «Рерик» — «Rerich», встречается в числе имен древнечешских родов, заседавших на сеймах в Богемии. В современном польском языке слово «rarog» обозначает «сарыча» и имеет переносное значение — «чудо», «диво». См.: *В. Б. Вилинбахов.* Волх и Рюрик — патронимы Новгородских преданий и легенд.— «Русский фольклор...», т. XIII, Л., 1972, с. 213—217.

[14] Профессор В. О. Ключевский в конце прошлого века писал, подводя итоги изучению варяжского вопроса: «Теперь, когда состав начальной летописи [вошедшей в «Повесть временных лет»] достаточно изучен, видно, что сказание о призвании князей не народное предание, а только составленная по народному преданию ученая теория русского книжника начала XII века» (113, с. 120).

[15] Современный французский ученый Э.-М. Ариньон предлагает новое исследование, основанное на повторной интерпретации исторических источников X века, и приходит к выводу, что крещение святой равноапостольной великой княгини Ольги имело место не в Константинополе, а, по всей вероятности, в Киеве, в конце 959 года.

Э.-М. Ариньон считает безусловно достоверным присутствие русского посольства в 959 году во Франкфурте-на-Майне (отправленного княгиней Ольгой), при дворе короля Германии Оттона I (стал императором 2 февраля 962 г.).

См.: *Ариньон Э.-М.* Международные отношения Киевской Руси в середине X в. и крещение княгини Ольги.— «Византийский временник», 1980, т. 41, с. 113—124.

[16] В 1899 г. Н. К. Рерих, проводивший археологические раскопки в Новгородской губернии, обратил внимание на то, что в южном Приильменье отсутствуют могильные курганы (пережиток язычества), при наличии жальников (каменных могил). На основании этого Рерих сделал вывод: «На северной возвышенности Старорусского уезда погребения типа сопок сразу сменились жальничными погребениями, без переходных типов невысоких насыпей, быть может, вследствие *раннего распространения в этой местности христианства*» («ЗОРСА», 1903, т. 5, вып. 1, с. 352; цит. по: 175, с. 65).

[17] Ярославова грамота 1016 г., дарованная Новгороду, не дошла до нас, так как в 1423 году при составлении в Москве общерусского летописного свода, «по политическим соображениям великокняжеской власти, стремившейся к подавлению новгородской самостоятельности», она была заменена в летописи текстом краткой редакции Русской Правды». См.: *А. А. Шахматов.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908, с. 507—508; *Л. В. Черепнин.* Русские феодальные архивы XIV—XV веков. Ч. 1. М.—Л., 1948, с. 240.

[18] В. П. Нерознак высказывает гипотезу о более раннем упоминании Новгорода у готского историка VI века Иордана: «Sclaveni a civitate Novietunense et lacu qui appelatur Mursiano usque ad Danastrum et in boream Viscla...» («Склавены живут от города Новиетуна и озера, именуемого Мурсианским до Данастра, а на север — до Висклы...»). Исследователь считает эту гипотезу вполне вероятной, на основании сходства сюжетов обоих рассказов о расселении славянских племен, соответствия «Sclaveni» у Иордана «словенам» в «Повести временных лет» и того факта, что «Novietunum» у Иордана является точным кельтским переводом древнерусского Новгород (tunum — город).

См.: *В. П. Нерознак.* Названия древнерусских городов. М., 1983, с. 120—124.

[19] После возвращения в Новгород Добрыня Ядрейкович принял монашеский постриг с именем Антоний в Варлаамо-Хутынском монастыре. Впоследствии он трижды занимал новгородскую кафедру архиепископа (1210—1220, 1226—1228, 1229). В «Книге паломник», сохранившейся в рукописи XV в., Владыкой Антонием описан Константинополь и его святыни в начале XIII века, незадолго до захвата города крестоносцами.

[20] В начале XIX в. А. Х. Лерберг одним из первых русских историков обратился к изучению внешнеполитических связей Новгорода, в частности, к истории его взаимоотношений с финнами и шведами; при этом Лерберг использовал не только русские, но и иностранные источники (скандинавские и немецкие). См. 134.

На наличие русских поселений в Прибалтике указывает, в частности, «Повесть

о Николе Заразском» [Зарайском] (XIII в.), посвященная перенесению чудотворной иконы святителя Николая Мирликийского в г. Зарайск через Ригу и Кесь [ныне г. Цесис]. См.: 182, с. 176—183.

[21] Новгородское кораблестроение было достаточно хорошо развито, стояло на уровне европейской техники кораблестроения (см.: *Н. П. Загоскин.* «Русские водные пути и судовое дело в допетровской Руси». Казань, 1910, с. 387—388).

Новгородские лоцманы были объединены в три артели: одна — лоцманов, проводивших суда по Неве, другая — по Ладожскому озеру, третья — по Волхову. См.: 6, с. 26.

[22] Археологические раскопки 1968—1970 гг. вскрыли остатки Готского двора, который находился близ Торга, на правом берегу Волхова, к югу от Ярославова дворища, рядом с храмами во имя Архангела Михаила и в честь Благовещения; на этом месте теперь построена гостиница «Россия». См.: 223.

[23] Берестяная грамота на латинском языке (№ 488), найденная в 1970 году на месте Готского двора, содержит начало 94 псалма: «Приидите, возрадуемся Господу, воскликнем Богу, Спасителю нашему, предстанем Лицу Его во исповедании и во псалмах воскликнем Ему...» («Venite, exultem us Domino, iubilemus Deos alutari nostro, praeocupemus faciem eius in confessione et in psalmis iubileums ei...») Д. А. Дрбоглав датирует эту грамоту концом XIV — началом XV в. (см.: 72).

[24] В 1857 г. были изданы грамоты, обнаруженные К. Э. Напиерским в архиве г. Риги, о торговых сношениях Новгорода с Ригой и ганзейскими городами в XII—XIV вв. (см. 63), в их числе договоры новгородского князя Ярослава Владимировича (около 1195 г.) и великого князя святого Александра Невского (1257—1259 гг.) с немцами. Акад. И. И. Срезневский дал научный анализ и весьма высокую оценку значению изданных договоров — древнейших дипломатических актов на Руси после договоров киевских князей с Византией в X веке (см. 263, с. 154).

Э. Боннель в 1862 г. издал специальную работу (см. 31) о русско-ливонско-ганзейских взаимоотношениях с середины IX в. до 1410 г., в которой приведены обильные извлечения из разных источников с соответствующим комментарием.

Почти все договорные грамоты Новгорода с Ганзой опубликованы. См.: 62.

[25] В «Повести о посаднике Добрыне» (вторая половина XV в.) изложена позднейшая легенда, согласно которой новгородский посадник Добрыня (историческое лицо, † 1117), за соответствующую мзду содействовавший немецким купцам в строительстве католического храма в Новгороде (на месте православного храма во имя св. Иоанна Предтечи, который был с этой целью перенесен), навлек на себя гнев св. Иоанна Предтечи и утонул в Волхове (184, с. 188—191).

[26] В. Н. Татищев сообщает в своей «Истории Российской» (т. 3, с. 220—221) о заключении новгородцами с послами Любека договора в 1226 году, по условиям которого ганзейские купцы получили право беспошлинной торговли, хотя им было отказано в праве строить свои собственные храмы в Новгороде. Такой договор,— отмечает Н. А. Казакова,— в истории новгородско-немецких торговых отношений неизвестен; «и здесь перед исследователем встает загадка источников Татищева и степени достоверности его известий» (175, с. 147).

[27] Акад. Ф. Круг в статье «О договоре князя Ярослава Ярославича и Новгорода с немецким, готландским и итальянским купечеством в 1269 году» (см. 126, на нем. яз.) разъяснил неясные места договорной грамоты, которая, как выяснилось позднее, представляла *проект* договора, составленный новгородцами (175, с. 150) (другой исследователь, И. Е. Андреевский, датирует эту грамоту 1270 годом. См.: 13).

[28] Н. А. Казакова в обзорной статье «Внешняя политика Новгорода в русской и советской историографии» (175, с. 146—164), говоря о работе А. И. Никитского «История экономического быта Великого Новгорода (М., 1893)», отмечает: «Большой заслугой Никитского является то, что он первым обратил внимание на меры, к которым прибегали новгородцы для ограничения деятельности ганзейцев в своих владениях...» (175, с. 154).

[29] Е. А. Рыбина выделяет следующие четыре периода в развитии новгородско-немецких торговых отношений: 1-й) С конца XII до конца XIII века, характеризующийся преобладанием отношений с Висби (главный город на острове Готланд). 2-й) С конца XIII до середины XIV века, когда наряду с Висби большое значение приобрел его партнер и соперник г. Любек. 3-й) Со второй половины XIV до середины XV века, когда Висби и Любек постепенно оттесняют на второй план лифляндские города: Ригу, Дерпт и Ревель. 4-й) С середины и до конца XV века, вплоть до закрытия гостиного двора немецких купцов в 1494 году; этот период характеризуется полным господством в торговле с Новгородом лифляндских городов (225, с. 128—129).

[30] В. В. Мавродин отмечает, что, несмотря на господство ливонских рыцарей в

Прибалтике, связи Новгорода с Прибалтикой не были прерваны и в XIII—XV вв.: «В Линданисе, древнем городе на месте Ревеля, где издавна жили русские ремесленники и купцы, даже во времена владычества в Прибалтике Ливонского ордена все еще оставался «Wendefer» («Русский конец»), а папская булла 1234 г. говорит о том, что русские многочисленны в Ревеле» (146, с. 168).

Русские поселения были не только на территории современной Эстонии (путь в Колывань [Таллин] был хорошо знаком русским купцам-«колыбанцам»), но и гораздо дальше, на северном побережье Рижского залива. В эстонском Поморье, напротив островов Саарема и Хиума, в Роталийском округе в XIII—XV вв. встречалось много деревень с названиями Венекуля (буквально «русская деревня») (146, с. 168).

[31] Тяжба эта, однако, впоследствии затянулась, так как некоторые ганзейские города настаивали, чтобы Новгород компенсировал понесенный арестованными немецкими купцами моральный и материальный ущерб и чтобы новгородцы сами приняли на себя риск встречи с пиратами во время морских плаваний.

[32] Н. А. Казакова выяснила, что во второй половине XIV в. возникли торговые связи Новгорода и Голландии (Нидерландов), которые вызвали сопротивление Ганзейского союза, принявшего в 1417 и 1426 гг. на своих съездах в Ростоке и Любеке постановление о запрете подобной торговли через ганзейские города и, в частности, через Ливонию. Несмотря на эти запреты, голландские купцы ухитрялись все-таки время от времени торговать с Новгородом, выбирая обходные пути, идущие не через ливонские порты, а через Швецию. Голландские купцы, останавливавшиеся в Новгороде, «находились в полной безопасности и спокойно торговали под защитой русских властей» (89, с. 88).

[33] В XII в. в Новгороде увеличивается число концов: к 1169 г. формируется Плотницкий конец.

В последней трети XIII в. в качестве особой административной единицы возникает Загородский конец.

[34] И. Э. Клейненберг доказывает, что порядок избрания на вече заключался в снятии с престола жребиев, на каждом из которых было написано имя одного из претендентов; избранным считался тот, чей жребий оставался на престоле (109, с. 171—172). Точно такой же порядок применялся, но только после XIV века, при избрании новгородских архиепископов (см. 165, с. 57).

[35] Акад. С. Ф. Платонов считает заслугой А. И. Никитского выяснение состава Совета господ и значения его деятельности; он называет Никитского «творцом научной истории Новгорода» (190, с. 2).

[36] В повести В. К. Кюхельбекера «Або» рассказывается о дружественных отношениях новгородцев с эстонцами в XIII веке и о совместной победе над немецкими рыцарями под Ригой. Герой повести эстонец Нор (во святом крещении Юрий) любит бродить по улицам Новгорода, «дивясь его великолепию, многолюдству и кипящей повсюду деятельности» (131).

[37] В конце XIII — начале XIV вв. Швеция вновь попыталась захватить новгородские земли, построив крепости в Выборге (1293), Кексгольме (1295) и Ландскроне (1301); но они вскоре же были взяты и разрушены (срыты) новгородцами. Великий князь Юрий Данилович возвел в устье Невы крепость Ореховец (будущий Шлиссельбург, ныне Петрокрепость) и вынудил Швецию в 1323 году заключить длительный мир, закрепивший за Новгородом Неву и воспретивший Швеции строить крепости у русской границы. В 1348 году Новгородская рать одержала победу над шведским королем Магнусом под Ореховцем; был вновь заключен мирный договор, надолго утихомиривший северного соседа русских (139, с. 40; 204, с. 114—117). «Ореховский договор [тексты изданы, см. 18] положил предел шведской экспансии в Новгородской земле. Сила, мужество и упорство новгородцев не позволили шведским феодалам завоевать северо-западные владения Новгорода и развить агрессию в южном и юго-восточном направлениях. Позднее шведы неоднократно нарушали «вечный мир» (например, в 1348 и 1411 гг.), но терпели поражения. Больше ни пяди чужой земли им захватить не удалось — новгородско-шведская граница осталась нерушимой» (12, с. 117).

[38] Грюнвальдская битва 15 июля 1410 г. близ селений Грюнвальд и Танненберг (Восточная Пруссия) между объединенными силами литовцев, поляков, русских, чехов и армией немецких рыцарей Тевтонского ордена окончилась полным разгромом рыцарей. Победа в Грюнвальдской битве — яркий исторический пример боевого содружества славянских и прибалтийских народов.

[39] Сведения об этом сохранились в документах по истории европейского Севера, которые хранятся в архивах старинных исландских монастырей. И. П. Шаскольский

использует текст договора в переводе со старонорвежского языка Е. Рыдзевской. См.: 284, с. 113.

[40] Славные образы благоверных великих князей святого Александра Невского и Димитрия Донского в годы Великой Отечественной войны вдохновляли на ратный подвиг советских людей. В 1944 г. на дороге у освобожденного Новгорода была поставлена увеличенная копия с триптиха П. Д. Корина «Александр Невский»; проходившие на запад части советских воинов читали на высоком щите пророческие слова князя: «Кто с мечом к нам придет, от меча и погибнет» (12, с. 5).

[41] Эта фактическая ошибка невольно свидетельствует о фольклорном протографе «Повести...», так как в то время архиепископом Новгорода был Алексий (1360—1388), а не Евфимий; но имя святителя Евфимия II (1429—1458) в наибольшей степени ассоциировалось с представлением о славе и могуществе Новгорода, оно было широко известно и популярно в среде простого народа в XV веке (см. 164). Если бы автором повести был образованный книжник, он не допустил бы столь вопиющей ошибки. Вместе с тем, справедливо поясняет С. Н. Азбелев, «такому книжнику вполне могла принадлежать чисто внешняя литературная обработка бытовавшего в Новгороде устного героического сказания, привычное доверие к которому исключало мысль о необходимости его критической проверки» (2, с. 81).

[42] По мнению К. П. Флоренского († 1982), «при определении места Куликовской битвы на правом (как это принято считать сегодня) берегу р. Непрядвы возникают очевидные несовпадения и противоречия с текстом «Сказания о Мамаевом побоище». Они исчезают, если битву и ее ход рассматривать применительно к левому берегу реки» («Природа», 1983, № 11, с. 65).

[43] «Сказание о помощи новгородцев Дмитрию Донскому» не вошло в «Синопсис» — первую печатную книгу по русской истории (конец XVII в.), где использована одна из позднейших редакций Повести о Мамаевом побоище, в которой упоминания о новгородцах исключены. В результате, «Сказание...» разделило участь многих устных преданий: было вытеснено печатной продукцией, предлагавшей неполное, адаптированное изложение событий (см. 2, с. 102).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Азбелев С. Н.* Новгородские былины и летопись.— В кн.: «Русский фольклор. Материалы и исследования», т. VII, М.—Л., 1962, с. 43—51.

2. *Азбелев С. Н.* Сказание о помощи новгородцев Дмитрию Донскому.— В кн.: «Русский фольклор...», т. XIII, Л., 1972, с. 77—102.

3. *Айвазян К. В.* Культ Григория Арменского, «арменская вера» и «арменская ересь» в Новгороде (XIII—XVI вв.).— В сб. статей: «Русская и армянская средневековые литературы», Л., 1982, с. 255—332.

4. Акты Археографической Экспедиции. Тт. I—IV. СПб., 1836—1838.

5. Акты Исторические, собранные и изданные Археографической Комиссией. Тт. I—V. СПб., 1841—1843.

6. *Александровский Б. Н.* Народное правление в Древней Руси (Новгород Великий в XII—XIII вв.). М., 1906.

7. *Алексеев М. П.* К вопросу об англо-русских отношениях при Ярославе Мудром.— Научный бюллетень ЛГУ, № 4, с. 31—33.

8. *Алпатов М. В.* Русская историческая мысль и Западная Европа XII—XVII вв. М., 1973.

9. *Алешковский М. Х.* Социальные основы формирования территории Новгорода IX—XV вв.— «Советская археология», 1974, № 3, с. 100—111.

10. *Аристов Н.* Промышленность Древней Руси. СПб., 1866.

11. *Андерссон И.* История Швеции. М., 1951.

12. *Андреев В. Ф.* Северный страж Руси. Очерки истории средневекового Новгорода. Л., 1983.

13. *Андреевский И. Е.* О договоре Новгорода с немецкими городами и Готландом, заключенном в 1270 году. СПб., 1855.

14. *Андреевский И. Е.* О правах иностранцев в России до вступления Ивана III Васильевича на престол Великого княжества Московского. СПб., 1854.

15. *Арциховский А. В.* Новые открытия в Новгороде.— В сб. «10-й Конгресс историков в Риме». Вып. IX, изд. АН СССР, 1955, с. 171—188.

16. *Арциховский А. В.* Археологическое изучение Новгорода.— «Труды Новгородской археологической экспедиции», Т. 1. М., 1956, с. 7—43.

17. *Байер Готлиб-Зигфрид.* Сочинение о варягах автора Феофила Сигефра Беэра... Пер. с лат. К. Кондратович. СПб., 1747.

18. *Бутков П.* Три древних договора руссов с норвежцами и шведами.— «Журнал Министерства внутренних дел», СПб., 1837, ч. 23.

19. *Baumgarten N.* Genealogies et mariages occidenteaux des Rurekides russes. Rom, 1927.

20. *Беляев Иван.* История Новгорода Великого от древнейших времен до падения. М., 1866.

21. *Бенешевич В. Н.* Из истории переводной литературы в Новгороде конца XV столетия.— «Сб трудов Отд. русск. яз. АН СССР», вып. 101, 1928.

22. *Бережков М.* О торговле Руси с Ганзой до конца XV века. СПб., 1879.

23. *Бернадский В. Н.* Господин Великий Новгород. М.—Л., 1936.

24. *Бернадский В. Н.* Новгород и Новгородская земля в XV веке. М.—Л., 1961.

25. *Бернштейн-Коган С. В.* Путь из варяг в греки.— «Вопросы географии», сб. 20, М., 1950.

26. *Бестужев-Марлинский А. А.* (1797—1837). Роман и Ольга [Новгородская повесть].— Сочинения в 2-х томах. Т. 1, М., 1958.

27. *Богусевич В. А.* Военно-оборонительные сооружения Новгорода, Старой Ладоги, Порхова и Копорья. Новгород, 1940.

28. *Евгений* [впоследствии митрополит Киевский] Болховитинов. Исторические разговоры о древностях Великого Новгорода. М., 1808.

29. *Бочкарев В. Н.* Борьба русского народа с немецкими и шведскими агрессорами в XIV—XV вв.— «Ученые записки Московского гос. педагогического института им. Ленина». М., 1946, т. 35, вып. 2, с. 5—24.

30. *Braun M.* Der Aufstieg Russlands vom Vikingerstaat zur europäischen Grossmacht. Leipzig, 1940.

31. *Bonnel E.* Russisch-liwländische Chronographie von der Mitte des neunten Jahrhunderts bis zum Jahre 1410. SPb., 1862.

32. *Буров В. А.* Печати при Новгородском наказе 1372 г. как исторический источник по изучению кончанской эмблематики.— «Советская археология», 1977, № 1, с. 104—113.

33. *Буров В. А.* Заметка о новгородских берестяных грамотах.— «Советская археология», 1979, № 1, с. 218—227.

34. *Буслаев Ф. И.* Новгород и Москва.— В кн.: «Исторические очерки русской народной словесности и искусства», т. II. СПб., 1861, с. 269—280.

35. *Брюсова В. Г.* Русско-византийские отношения середины XI века. «Вопросы истории», 1972, № 3, с. 51—62.

36. *Будовниц И. У.* Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI—XIV вв.). М., 1960.

37. *Вайнштейн О. Л.* Роль и значение нашей Родины в истории Западной Европы в средние века.— «Вестник Ленинградского университета», 1950, № 5, с. 61—70.

38. *Winkler A.* Die deutsche Hansa in Russland. Berlin, 1886.

39. Василий Буслаевич и новгородцы. [Новгородская былина].— В кн.: «Песни, собранные П. Н. Рыбниковым». Изд. 2. М., 1909—1910, т. 2, № 169.

40. *Васильев А. А.* Курс истории средних веков. Средневековая культура. М., 1917.

41. *Васильевский В. Г.* О варяго-руссах. (Ответ Д. И. Иловайскому).— «Древняя и новая Россия», 1875, т. 3.

42. *Веневитинов Д. В.* (1805—1827). Новгород.— «Стихотворения. Поэмы. Драмы». М., 1976, с. 72—73.

43. Игумен *Макарий* (Веретенников). Берестяные грамоты как источник русской церковной истории.— «Богословские труды», сб. 24, М., 1983, с. 307—319.

44. *Вернадский Г. В.* Начертание русской истории. Ч. 1, Прага, 1927.

45. *Вертоградов И. Ф.* О содействии духовенства московским князьям в деле собирания Северо-Восточной Руси. Екатеринослав, 1903.

46. Византийское и древнерусское искусство. Статьи и материалы. М., 1978.

47. *Вихров.* Новгородские святые места. Новгород. 1860.

48. Военно-исторический календарь и месяцеслов. Важнейшие военные и преобразовательные события Русской истории. СПб., 1898.

49. *Вознесенский С. В.* Русская литература о славянстве. Пг., 1915.

50. *Воронин Н. Н.* Древнерусские города. М.—Л., 1945.

51. *Воронин Н. Н., Кузьмин А. Г.* Духовная культура древней Руси.— «Вопросы истории», 1972, № 9, с. 111—132.

52. *Воронов А. Д.* О латинских проповедниках на Руси Киевской в X—XI вв.— «Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца (1873—1877)». Киев, 1879, кн. 1, с. 1—21.

53. *Гаркави А. Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870.
54. *Гедевский А. В.* Историческая справка о монастырях Новгородских.— «Труды Новгородского церковно-археологического общества». Т. 1. Новгород, 1914.
55. *Гедеонов С.* Варяги и Русь. Историческое исследование. Ч. 1—2. СПб., 1876.
56. *Генрих* Латвийский. Хроника Ливонии. Введение, перевод и комментарии С. А. Аннинского. М.—Л., 1938.
57. *Гиппинг А. И.* Нева и Ниеншанц, ч. 1, СПб., 1909 (впервые опубл. в 1836 г. на швед. яз.).
58. *Hermann E.* Beitrage zur Geschichte des Russischen Reiches über die Verbindung Nowgorods mit Wisby und der Deutschen mit den Russen. Leipzig, 1843.
59. *Гильфердинг А.* История балтийских славян. СПб., 1874.
60. *Гневушев А. М.* Господин Великий Новгород (X—XIV вв.) — В кн.: «Русская история в очерках и статьях». Т. I. М., 1912.
61. *Goetz L.* Deutsch-russische Handelsgeschichte des Mittelalters. Lübeck, 1922.
62. Грамоты Великого Новгорода и Пскова. Сост. С. Н. Валк, М.—Л., 1949.
63. Грамоты, касающиеся до сношений северо-западной России с Ригою и Ганзейскими городами в XII, XIII, XIV вв. СПб., 1857.
64. *Греков Б. Д.* Новгородский Дом Святой Софии. (Опыт изучения организации и внутренних отношений крупной церковной вотчины).— «Записки Историко-филологического факультета Императорского С.-Петербургского университета». Ч. 120. СПб., 1914.
65. *Греков Б. Д.* Новгород и Русь.— «Вестник АН СССР», 1942, № 4.
66. *Греков Б. Д.* Киевская Русь, тт. I—II. М., 1955.
67. *Греков Б. Д.* Восточная Европа и упадок Золотой Орды (на рубеже XIV—XV вв.). М., 1975.
68. *Грихин В. А.* Древнерусские княжеские жития. [XI—XII вв.] — «Русская речь», 1980, № 2, с. 106—110.
69. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. СПб., 1871.
70. *Делекторский Ф. И.* Флорентийская Уния и вопрос о соединении Церквей в Древней Руси.— «Странник», СПб., 1890, т. 3.
71. *Donnert E.* Das Moskauer Russland. Kultur und Leistesleben im 15. und 16. Jahrhundert. Leipzig, 1976.
72. *Дрбоглав Д. А.* Латинская берестяная грамота из новгородских раскопок (конец XIV — начало XV в.) — «Советская археология», 1973, № 3, с. 108—116.
73. *Дулов А. В.* Человек и природа на Руси в XIV—XVII вв. (О роли географической среды в истории общества).— «Природа», 1976, № 12, с. 90—105.
74. *Дьяконов М. А.* Очерки общественного и государственного строя Древней Руси. Изд. 3, СПб., 1910.
75. *Есенин С. А.* Марфа Посадница. Поэма.— Собрание сочинений. Т. I. М., 1966, с. 310—314.
76. *Жуковский В. А.* (1783—1852). Вадим Новгородский. [Неоконченная повесть.] — «Вестник Европы», 1803, №№ 23—24.
77. *Здравомыслов К. Я.* Иерархи Новгородской епархии от древних времен до настоящего времени. Краткие биографические очерки. Новгород, 1897.
78. *Зорин И. Е.* О теории общественного договора в древнерусской философии.— «Философские науки», Казань, 1974, вып. 5, с. 3—6.
79. *Зутис Я. Я.* Русско-эстонские отношения в IX—XIV вв.— «Историк-марксист», 1940, кн. 3.
80. *Иванов Валентин.* Изгнание норманнов из Новгорода; Князь Рюрик.— В кн.: *В. Иванов.* Повести древних лет. Хроника IX века, в четырех книгах, одиннадцати частях. М., 1955, с. 451, 463—464, 497.
81. *Иконников В. С.* Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869.
82. *Иловайский Д. И.* Разыскания о начале Руси. М., 1876.
83. Исторические связи Скандинавии и России IX—XX вв. Сб. статей.— «Труды Ленинградского отделения Института истории АН СССР», вып. 2. Л., 1970.
84. История средних веков (V—XV века). Хрестоматия, ч. 1. Составители: В. Е. Степанова, А. Я. Шевеленко. Изд. 2. М., 1980.
85. История Киева. Т. I. Древний и средневековый Киев. Киев, 1982.
86. История Латвийской ССР, т. I, Рига, 1952.
87. История Литовской ССР, т. I, Вильнюс, 1955.
88. История Эстонской ССР, под ред. акад. Г. И. Наана. 2 изд. Таллин, 1956.
89. *Казакова Н. А.* Ранние русско-нидерландские торговые контакты.— В кн.:

«Исследования по социально-политической истории России». Сб. статей. Л., 1971, с. 81—88.
90. *Казакова Н. А.* Западная Европа в русской письменности XV—XVI веков. Из истории международных культурных связей России. Л., 1980.
91. *Казакова Н. А.* Дания и Новгород в 20-х годах XV века.— «Скандинавский сборник». Вып. XVII. Таллин, 1972.
92. *Казакова Н. А.* Начальный текст новгородско-немецких договоров XII—XV вв.— «Вспомогательные исторические дисциплины» (Ленинград. отделение Археограф. комиссии АН СССР), 1974, сб. 6, с. 161—175.
93. *Казакова Н. А.* Русско-ганзейские и русско-ливонские отношения конца XIV— начала XVI вв. Л., 1975.
94. *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Изд. 2. Сергиев Посад, 1914.
95. *Караев Г. Н.* О маршруте водного пути «из варяг в греки» на участке оз. Ильмень — р. Зап. Двина.— «Известия Всесоюзного географического общества», 1975, т. 107, вып. 2, с. 154—159.
96. *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Кн. I (тт. 1—4); кн. II (тт. 5—9). СПб., 1842.
97. *Карамзин Н. М.* Марфа Посадница, или покорение Новгорода. Историческая повесть.— В книге: «Хрестоматия по русской литературе XVIII в.» Сост. А. В. Кокорев. М., 1952.
98. *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. I, Париж, 1959, с. 263—266.
99. *Каргалов В. В.* Конец Ордынского ига. М., 1980.
100. *Каргер М. К.* Новгородское зодчество.— В кн.: «История русского искусства». Т. 2, М., 1954, с. 16—71.
101. *Каргер М. К.* Новгород. Л., 1980.
102. Иоанн де Плано *Карпини.* История монголов. Пер. и примеч. А. И. Малеина. СПб., 1911.
103. *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России.— В кн.: *И. В. Киреевский.* Критика и эстетика. М., 1979, с. 248—293.
104. *Кириллов И.* Москва — Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианизма. М., 1914.
105. *Кирпичников А. Н.* Военное дело на Руси в XIII—XV вв. Л., 1976.
106. *Китлов А. А.* Русь в исландских сагах.— «Русская речь», 1971, № 2, с. 97—103.
107. *Клейненберг И. Э.* Военно-морские действия новгородцев при отражении орденской агрессии 1443—1448 гг.— «История СССР», 1958, № 4.
108. *Клейненберг И. Э.* Договор Новгорода с Готским берегом и немецкими городами 1262—1263 гг. (по данным отчета послов немецкого купечества 1292 г.).— «Вспомогательные исторические дисциплины», 1976, сб. 7, с. 118—126.
109. *Клейненберг И. Э.* Известия о новгородском вече первой четверти XV века в ганзейских источниках.— «История СССР», 1978, № 6, с. 170—176.
110. *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI вв. М., 1960.
111. *Ключевский В. О.* Сказания иностранцев о Московском государстве. Пг., 1918.
112. *Ключевский В. О.* Курс русской истории. Ч. 2. М., 1906, с. 63—128.
113. *Ключевский В. О.* Наброски по варяжскому вопросу — В кн.: *В. О. Ключевский.* Неопубликованные произведения. М., 1983 с. 113—123.
114. *Княжнин Я. Б.* (1742—1791). Вадим Новгородский. Трагедия.— В кн.: «Хрестоматия русской литературы XVIII в.». Сост. А. В. Кокорев. М., 1952.
115. *Колотилова С. И.* К вопросу о положении Пскова в составе Новгородской феодальной республики.— «История СССР», 1975, № 2, с. 145—152.
116. *Коновалов А. А.* Географические названия в берестяных грамотах.— «Советская археология», 1967, № 1, с. 84—98.
117. *Костомаров Н. И.* Севернорусские народоправства во времена удельно-вечевого уклада, т. I, СПб., 1863.
118. *Костомаров Н. И.* О значении Великого Новгорода в русской истории.— «Собрание сочинений». Кн. 1-я, т. I. СПб., 1903, с. 199—214.
119. *Косточкин В.* Тропой легендарного Трувора. М., 1971.
120. Священник Гавриил *Краснянский.* Краткий очерк Новгородского Софийского собора и перечень святыни и древностей онаго. Новгород, 1875.
121. *Красов И.* О местоположении древнего Новгорода. Новгород, 1851.
122. Краткое историческое описание святыни Новгородской. СПб., 1850.
123. *Куза А. В.* Социально-историческая типология древнерусских городов X—

XIII вв.— В кн.: «Русский город. Исследования и материалы». Сб. статей. Вып. 6. М., изд. МГУ, 1983, с. 4—36.

124. *Кузаков В. К.* Естественнонаучные представления на Руси (X—XV вв.)— «Вопросы истории», 1974, № 1.

125. *Кузьмин А. Г.* Начало новгородского летописания.— «Вопросы истории», 1977. № 1, с. 59—77.

126. *Krug Ph.* Forschungen in der älteren Geschichte Russlands, t. II, SPb.. 1848, s. 619—638.

127. *Куприянов.* Крестные ходы и местные праздники и церковные обряды древнего Новгорода. Новгород, 1859.

128. *Кучкин В. А.* Роль Москвы в политическом развитии Северо-Восточной Руси конца XIII в.— В кн.: «Новое о прошлом нашей страны». М., 1967.

129. *Кучкин В. А.* «Поучение» Владимира Мономаха и русско-польско-немецкие отношения 60—70-х годов XI века.— «Советское славяноведение», 1971, № 2, с. 21—34.

130. *Кушнир И. И.* Новгород. Л., 1972.

131. *Кюхельбекер В. К.* (1797—1846). Або. [Повесть о дружественных отношениях эстонцев и новгородцев в XIII веке].— «Мнемозина», 1824, ч. 1.

132. *Лазарев В. Н.* Искусство Новгорода. М., 1947.

133. [Гильбер *де Ланнуа*]. Voyages et ambassader de Guillebert de Lennoy. Mons, 1840. [О посещении Новгорода в 1413 г. фламандским рыцарем Г. де Ланнуа.]

134. *Лерберг А. Х.* Исследования, служащие к объяснению древней русской истории. СПб., 1819.

135. *Лесников М. П.* Торговые сношения Великого Новгорода с Тевтонским орденом в конце XIV — начале XV в.— «Исторические записки», 1952, № 39, с. 259—278.

136. Летописи и хроники: Сборник статей. 1980 г. В. Н. Татищев и изучение русского летописания. М., 1981.

137. *Линниченко И. А.* Взаимные отношения Руси и Польши до половины XIV века.— «Университетские известия», Киев, 1884, № 2, с. 31—50.

138. *Литаврин Г. Г.* Русь и Византия в XII веке.— «Вопросы истории», 1972, № 7, с. 36—52.

139. *Лихачев Д. С.* Новгород Великий. Очерк истории культуры Новгорода XI—XVII вв. М., 1959.

140. *Ловмяньский Г.* Руссы и руги. (К вопросу о происхождении древней Руси).— «Вопросы истории», 1971, № 9, с. 43—52.

141. *Лаппо-Данилевский А. С.* Критические заметки по истории народного хозяйства в Великом Новгороде и его областях. СПб., 1895.

142. *Лурье Я. С.* К истории присоединения Новгорода в 1477—1479 гг.— В кн.: «Исследования по социально-политической истории России». Сб. статей, Л., 1971, с. 89—95.

143. *Лурье Я. С.* Еще раз о своде 1448 г. и Новгородской Карамзинской летописи.— «Труды Отдела древнерусской литературы». т. 32, с. 199—218.

144. *Любименко И. Г.* Сношения России с Англией и Голландией с 1553 по 1649 г.— «Записки Академии наук», 1932, № 10 (Имеется отд. изд. на франц. яз., Париж, 1933).

145. Протонерей Стефан *Ляшевский.* История христианства в земле Русской с I века по XI век и Очерки по Прехистории Руси. Балтимора, 1968.

146. *Мавродин В. В.* Русское мореходство на Балтийском море в XIII—XVI вв.— «Ученые записки Ленинградского гос. университета», серия историч. наук. Вып. 24, 1956, с. 167—178.

147. *Макаев Э. А.* Руническая надпись из Новгорода.— «Советская археология», 1962, № 3.

148. Архимандрит *Макарий* (Миролюбов). Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. Тт. 1—2. М., 1860.

149. *Мамин-Сибиряк Д. Н.* (1852—1912). Славен город Великий Новгород. Из русской старины.— «Юная Россия», 1908, № 11, с. 151—163.

150. *Мансикка В. И.* Житие Александра Невского. Разбор редакций и текст.— «Памятники древней письменности и искусства», т. CLXXX, 1913, ч. 2.

151. *Медведев А. Ф.* Ближневосточная и золотоордынская поливная керамика из раскопок в Новгороде.— «Материалы и исследования по археологии СССР», № 117, М., 1963.

152. *Мей Л. А.* (1822—1862). Вечевой колокол. Стихотворение.— «Полное собрание сочинений Л. А. Мея». т. I, 1911.

153. *Мельникова Е. А.* Древняя Русь на страницах ежегодника «Скандо-славика» [Копенгаген].— «История СССР», 1974, № 3, с. 206—212.

154. *Мельникова Е. А.* Сведения о Древней Руси в двух скандинавских рунических надписях.— «История СССР», 1974, № 6, с. 170—178.
155. *Мельникова Е. А.* История Древней Руси на страницах норвежских периодических изданий (60—70-е годы).— «История СССР», 1976, № 5, с. 213—218.
156. *Молчанов А. А.* Новгородские события 1054—1064 гг. и возникновение посадничества нового типа.— «Вестник МГУ». Серия 9. История. 1974, № 6, с. 81—87.
157. *Молчанов А. А.* О социальной структуре Новгорода начала XI в.— «Вестник МГУ». Серия 9. История, 1976, № 2, с. 92—94.
158. *Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком, тт. I—II, СПб., 1858—1860.
159. *Муравьев М. В.* Новгород Великий. Исторический очерк и путеводитель. Л., 1927.
160. *Муравьева Л. Л.* Духовная культура Северо-Восточной Руси (XIV — первая половина XV в.).— «Вопросы истории», 1973, № 10, с. 111—127.
161. *Никитский А. И.* История экономического быта Новгорода Великого. М., 1893.
162. *Никитский А. И.* Военный быт Великого Новгорода.— «ЖМНП», 1869, № 10.
163. *Некрасов А. И.* Великий Новгород и его художественная жизнь. М., 1924.
164. *Никитин В. А.* Житие и труды святителя Евфимия, архиепископа Новгородского.— «Богословские труды», сб. 24, М., 1983, с. 260—306.
165. *Никитский А. И.* Очерк внутренней истории Церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879.
166. *Никитский А. И.* Отношения новгородского Владыки к немецкому купечеству по новым данным.— «Журнал Министерства Народного Просвещения», 1883, № 7, с. 1—15.
167. Архимандрит *Никодим.* Святые Новгородского края и вопрос о церковно-народном их почитании в современной исторической литературе.— «Новгородские епархиальные ведомости», 1903, № 18, с. 1072—1078.
168. Новгород в русской литературе XVIII—XX вв. Сост. А. З. Жаворонков. Новгород, 1959.
169. Новгород. К 1100-летию города. Сб. статей под ред. М. Н. Тихомирова. М., 1964.
170. Новгородские летописи (I-я, II-я, III-я).— «Полное собрание русских летописей» [ПСРЛ], т. 3, СПб., 1841.
171. Новгородская летопись IV-я.— ПСРЛ, т. 4, СПб., 1848; 2-е изд. Пг., 1915.
172. Софийская 1-я летопись. —ПСРЛ, т. 5, СПб., 1851.
173. Новгородская летопись по Синодальному харатейному списку. СПб., 1888.
174. Новгородская 1-я летопись старшего и младшего изводов. М.—Л., 1950.
175. Новгородский исторический сборник. Вып. I (11). Л., 1982.
176. *Оборин В. А.* О присоединении Перми великой к Русскому государству в XV веке.— «Ученые записки Пермского ун-та», 1976, № 348, с. 3—14.
177. *Одоевский А. И.* (1802—1839). Иоанн Преподобный (Гробокопатель); Неведомая страница; Зосима. Новгородская святопись.— Полное собрание стихотворений. 2 изд. М., 1958.
178. *Орлов А. С.* Библиография русских надписей XI—XV вв. Изд. АН СССР, М.—Л., 1936.
179. *Орлов С. Н., Воробьев А. В.* Оборонительные укрепления древнего Новгорода. Новгород, 1959.
180. *Пассек В. В.* Новгород сам в себе.— «Чтения Общества истории и древностей Российских», 1869, кн. 4.
181. Памятники истории Великого Новгорода (В серии: Памятники русской истории). Под ред. С. В. Бахрушина. М., 1909.
182. Памятники литературы Древней Руси. XIII в. М., 1981.
183. Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV в. М., 1981.
184. Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV в. М., 1981.
185. Памятники истории Великого Новгорода и Пскова. [Сборник документов]. Составитель Г. Е. Кочин. Л.—М., 1935.
186. Пастыри древнерусской Церкви и их участие в политической жизни Отечества в удельный период истории. М., 1911.
187. *Пашуто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968.
188. *Петров В. П.* (1736—1799). Александр Невский. Поэма. Новгород, 1859.
189. *Пашуто В. Т.* Александр Невский и борьба русского народа за независимость в XIII веке. М., 1951.
190. *Платонов С. Ф.* Вече в Великом Новгороде. Новгород, 1916.
191. *Платонов С. Ф.* Прошлое русского Севера. Пг., 1923.
192. Повесть временных лет. Ч. 1—2. М.—Л., 1950 (в серии «Литературные памят-

ники»); ч. 1: Текст и перевод (Д. С. Лихачева и Б. А. Романова); ч 2: Приложения. Статьи и комментарии Д. С. Лихачева.

193. Повесть о Новгородском белом клобуке.— «Памятники старинной русской литературы, изд. Г. Кушелевым-Безбородко». Вып. 1, СПб., 1860.

194. *Погодин М. П.* О происхождении Руси. М, 1825.

195. *Погодин М. П.* (1800—1875). Марфа, Посадница Новгородская. Трагедия. М., 1830.

196. *Подвигина Н. Л.* Очерки социально-экономической и политической истории Новгорода Великого в XII—XIII вв. М., 1976.

197. Священник Георгий *Подгорнов.* История Новгородской епархии от татаро-монгольского нашествия до Синодального периода. Ркп. Загорск, МДА, 1972.

198. *Покровский В. С.* Договор Великого Новгорода с Готландом и немецкими городами 1189—1195 гг. как памятник международного права.— «Известия высших учебных заведений. Правоведение». Л., 1959, № 1, с. 90—100.

199. *Покровский А. А.* Древнее псково-новгородское письменное наследие.— «Труды XV Археологического съезда», т. II, 1916.

200. Польша и Русь. Черты общности и своеобразия в историческом развитии Руси и Польши XII—XIV вв. М., 1974.

201. *Попова О. С.* Искусство Новгорода и Москвы первой половины XIV века. Его связи с Византией. М., 1980.

202. *Поппэ А. В.* К истории романских дверей Софии Новгородской.— В сб. статей «Средневековая Русь», М., 1976, с. 191—200.

203. *Порфиридов Н. Г.* Очерки памятников новгородской сфрагистики.— «Новгородский исторический сборник», вып. 8, 1940.

204. *Порфиридов Н. Г.* Древний Новгород. Очерки из истории русской культуры XI—XV вв. М.—Л., 1947.

205. *Потин В. М.* Древняя Русь и европейские государства в X—XIII вв. Историко-нумизматический очерк. Л., 1968.

206. *Приселков М. Д.* История русского летописания. XI—XV вв. Л., 1940.

207. *Прохоров Г. М.* Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы.—«ТОДРЛ», 1979, т. 34, с. 3—17.

208. *Прохоров Евгений.* Новгородская епархия в домонгольский период. Ркп. Загорск, МДА, 1960.

209. *Пушкин А. С.* Вадим [Отрывок из неоконченной поэмы].— «Полное собрание сочинений», т. 3, М.—Л., 1936.

210. *Пшеничнов М. Ф.* Исторические очерки. Крещение Руси, присоединение Новгорода и жизнедеятельность преподобного Сергия. Казань, 1894.

211. *Joel Raba.* Evfimij II. Erzbischof von Gros Novgorod und Pskov. Ein Kirchenfürst als Leiter einer weltlichen Republik.— «Jarbücher für Geschichte Osteuropa», 1977, Bd. 25. H. 2, S. 161—173.

212. *Рабинович М. Г.* Военная организация городских концов в Новгороде Великом в XII—XV вв.— «Краткие сообщения Института истории материальной культуры», вып. 30. М.—Л., 1949, с. 54—61.

213. *Радищев А. Н.* Новгород.— В кн.: «Путешествие из Петербурга в Москву». Л., 1974, с. 74—82.

214. *Рамм Б. Я.* Папство и Русь в X—XV веках. М.—Л., 1959.

215. *Рапов М.* Новгород боярский и Новгород Великий.— В кн.: *М. Рапов.* «Зори над Русью». Роман. Ярославль, 1958, с. 735—737.

216. *Рапов О. М., Ткаченко Н. Г.* Русские известия Титмара Мерзебургского. [X—XI вв.] — «Вестник МГУ», серия 8, История, 1980, № 3, с. 57—67.

217. *Riesenkampf N. G.* Der Deutsche Hof zu Nowgorod bis zu seiner Schliessung durch Iwan Wassiljewitch III. im Jahre 1494. Dorpat, 1854.

218. *Рогов А. И.* Культурные связи Руси и Польши в XIV — начале XV в.— «Вестник МГУ». Серия 9. История, 1972, № 4, с. 63—71.

219. *Родников В. П.* Духовенство и политические партии в древнем Новгороде.— «Труды Киевской Духовной Академии», 1907, кн. 7 (имеется отдельный оттиск).

220. *Рождественский Вс. А.* Новгородская София; Волховская зима; Господин Великий Новгород.— В кн.: Вс. А. Рождественский. Стихотворения. М., 1956, с. 33—34, 192, 197—198.

221. Русская летопись с Воскресенскаго списка, подареннаго в оной Воскресенской монастырь Патриархом Никоном в 1658 году. Ч. 1. СПб., 1793.

222. Русские древности в памятниках искусства, издаваемые графом П. Толстым и Н. Кондаковым. Вып. 6. Памятники Владимира, Новгорода и Пскова. СПб., 1899, с. 97—173.

223. *Рыбина Е. А.* Раскопки Готского двора в Новгороде.— «Советская археология», 1973, № 3, с. 100—107.
224. *Рыбина Е. А.* Повесть о новгородском посаднике Добрыне.— В кн.: «Археографический ежегодник за 1977 год». М., 1978.
225. *Рыбина Е. А.* Археологические очерки истории новгородской торговли. X—XIV вв. М., 1978.
226. *Рыбина Е. А.* Шведский двор в Новгороде в XVII в.— В кн.: «Русский город. Исследования и материалы». Сб. статей. Вып. 6. М., изд МГУ, 1983, с. 75—90.
227. *Рылеев К. Ф.* (1795—1826). Марфа Посадница. Дума.— В кн.: К. Ф. Рылеев. Стихотворения. М., 1956.
228. *Рындина А. В.* Итальянская камея XIII в. с изображением Богоматери-Одигитрии из Новгорода.— «Советская археология», 1969, № 3, с. 209—216.
229. *Рябошапко Ю. Б.* Русско-шведские отношения на рубеже XVI—XVII веков.— «Вопросы истории», 1977, № 3, с. 26—39.
230. *Савельев П. С.* Очерк путешествия в прибалтийские страны, Великий Новгород и Псков, совершенного рыцарем Гильбертом де Ланноа, в 1412—1414 годах.— «Географические известия», 1850, с. 17—35.
231. Садко и морской царь. [Новгородская былина].— В кн.: «Песни, собранные П. Н. Рыбниковым». Изд. 2. М., 1909—1910, т. 2, № 134.
232. *Сахаров А. М.* Ремесленное производство в городах Северо-Восточной Руси XIV—XV вв.— «Вопросы истории», 1955, № 4.
233. *Сахаров А. Н.* Дипломатия Древней Руси. М., 1980.
234. *Сахаров И.* Путешествия русских людей в чужие земли. Ч. II. СПб., 1827, с. 1—28.
235. *Саввантов П.* Путешествие Новгородского архиепископа Антония в Царьград. СПб., 1872.
236. *Свердлов М. Б.* Исследования по истории Древней Руси в ГДР.— «История СССР», 1971, № 6, с. 194—201.
237. *Свердлов М. Б.* Скандинавы на Руси в XI в.— «Скандинавский сборник». Таллин, 1974, вып. 19, с. 55—68; резюме на эстонском и шведском языках на с. 69.
238. Северная Русь и ее соседи в эпоху раннего средневековья: Межвузовский сборник. Отв. ред. А. Д. Столяр.— Л., Изд-во ЛГУ, 1982.
239. *Седельников А. Д.* Очерки католического влияния в Новгороде.— «Доклады АН СССР», 1929, вып. 1.
240. *Сенковский О. И.* Саги в отношении к русской истории.— «Библиотека для чтения», т. I, отд. 3, СПб., 1834, с. 1—77.
241. *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития. М., 1915.
242. *Сильванский Н. П.* Феодализм в Древней Руси. СПб., 1907.
243. *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец — ученый XII века. М., 1980.
244. Синопсис, или краткое описание от различных летописцев о началах словенского народа. СПб., 1774.
245. Сказания иностранных писателей о России, изданные Археографическою комиссиею, тт. 1—2. СПб., 1851—1868.
246. *Сергеевич В. И.* Вече и князь. М., 1867.
247. *Славянский С.* Историческое обозрение торговых сношений Новгорода с Готландом и Любеком. СПб., 1847.
248. Сношения России с Востоком по делам церковным. Ч. 1. М., 1858.
249. *Соловьев С. М.* Об отношениях Новгорода к великим князьям. М., 1846.
250. *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Тт. 1—29. М.— СПб., 1861—1881.
251. *Сперанский М. Н.* Из старинной новгородской литературы XIV века. Л., 1934.
252. *Строев С.* Первоначальное образование и распространение немецкого двора в Новгороде.— «Журнал Министерства Народного Просвещения», 1938, № 3.
253. *Срезневский И. И.* Древнейшие договорные грамоты Новгорода с немцами: 1199 и 1263 гг.— «Известия Академии Наук по Отделению русского языка и словесности», 1857, т. VI, вып. 2.
254. *Суворов Н. С.* Следы западно-католического церковного права в памятниках древнерусского права. Ярославль, 1888.
255. *Сумароков А. П.* (1718—1777). Синав и Трувор. [Трагедия].— «Избранные произведения». Пг., 1916.
256. *Суриков И. З.* (1841—1880). Садко. Поэма.— «Собрание стихотворений». Л., 1951, с. 190—206. [Поэма послужила основой либретто одноименной оперы Н. А. Римского-Корсакова].

257. *Татищев В. Н.* История Российская в семи томах. Т. 3, М.—Л., 1964; т. 5, М.—Л., 1965.
258. Протоиерей *П. И. Тихомиров.* Кафедра Новгородских святителей со времени введения христианства в Новгороде до покорения его Московской державе. Т. I. Новгород, 1891
259. *Тихомиров М. Н.* Борьба русского народа с немецкими интервентами в XII—XV веках. М., 1941.
260. *Тихомиров М. Н.* Средневековая Россия на международных путях (XIV—XV вв.) М., 1966.
261. *Тихомиров М. Н.* Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969.
262. *Толочко П. П.* Этническое и государственное развитие Руси в XII—XIII веках.— «Вопросы истории», 1974, № 2, с. 52—62.
263. *Толстой А. К.* (1817—1875). Садко.— «Стихотворения». Л., 1958, с. 291—300; Посадник. [Драма].— «Сборник сочинений А. К. Толстого». СПб., т. 2, 1907.
264. *Толстой М.* Святыни и древности Великого Новгорода. М., 1862.
265. *Томилин Р.* Великоновгородская святительская кафедра в историческом значении. СПб., 1851.
266. *Троицкий И. М.* Возникновение Новгородской республики.— «Известия АН СССР», серия 7-я, отд. обществ. наук, 1932, № 4.
267. *Успенский Ф. И.* Русь и Византия в X веке. Одесса, 1888.
268. *Фасмер Р. Р.* Клад куфических монет, найденный в Новгороде в 1920 году.— «Известия Государственной академии истории материальной культуры», 1925, т. 4.
269. *Фехнер М. В.* Испано-русская торговля XII века.— «Труды Государственного Исторического Музея», 1980, вып. 51, с. 124—130.
270. *Ф. П.* Жизнь преподобного Антония Римлянина, Новгородского чудотворца, с приложением краткой истории Новгородского монастыря. Новгород, 1897.
271. *Форстен Г. В.* Борьба из-за господства на Балтийском море в XV и XVI вв. СПб., 1884.
272. *Херасков М. М.* (1733—1807). Царь, или Спасенный Новгород. Поэма. М., 1800.
273. *Хижняк Антон.* Галицкое посольство в Новгороде Великом.— «Даниил Галицкий». Роман. М., 1957, с. 196—200.
274. Хождение Стефана Новгородца.— В кн.: «Памятники древнерусской литературы». Вып. 4. Из старинной новгородской литературы XIV века. Л., АН СССР, 1934.
275. *Хорошев А. С.* Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. М., 1980.
276. *Хорошкевич А. Л.* Русский город XI—XVII вв. в современной буржуазной науке.— В сб.: «Критика буржуазных концепций истории России периода феодализма». М., 1962.
277. *Хорошкевич А. Л.* Торговля Великого Новгорода с Прибалтикой и Западной Европой в XIV—XV веках. М., 1963.
278. *Хорошкевич А. Л.* Основные итоги изучения русских городов XI — первой половины XVII вв.— В сб.: «Города феодальной России». М., 1966.
279. *Хорошкевич А. Л.* Русское государство в системе международных отношений конца XV — начала XVI вв. М., 1980.
280. *Цветаев Д.* Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований. 1890.
281. *Черепнин Л. В.* Образование Русского централизованного государства в XIV—XV вв. М., 1960.
282. *Черепнин Л. В.* Новгородские берестяные грамоты как исторический источник. М., 1969.
283. *Шамбинаго С. К.* Повести о Мамаевом побоище. СПб., 1906.
284. *Шаскольский И. П.* Посольство Александра Невского в Норвегию.— «Вопросы истории», 1945, № 1, с. 113.
285. *Шаскольский И. П.* Договоры Новгорода с Норвегией.— «Исторические записки», 1945, № 14.
286. *Шаскольский И. П.* Борьба Новгорода и карел против шведской экспансии в XII в.— «Известия Карело-Финского филиала АН СССР», 1951, № 2, с. 13.
287. *Шаскольский И. П.* Борьба Александра Невского против крестоносной агрессии конца 40—50-х гг. XIII в.— «Исторические записки», № 43, 1953, с. 182—200.
288. *Шаскольский И. П.* Борьба Руси против крестоносной агрессии на берегах Балтики в XII—XIII вв. Л., 1978.
289. *Щеглов Д. Ф.* Кто были варяги-русь, то есть, что мы такое? — «Отечественные записки», 1860, № 7/8.

290. *Schlater W.* Die Nowgoroder Schra in ihrer geschichtlichen Entwicklung von 13. bis zum 17. Jh. Dorpat. 1911, S. 23—31.

291. *Шлецер Ф. О.* О торговых сношениях Новаграда с Любеком в средние века.— «ЖМНП», 1839, ч. XXII, отд. 2, с. 1—16.

292. *Эверс И.-Ф.-Г.* Древнейшее русское право в историческом его развитии. СПб., 1835.

293. Эймундова сага. Перевел с исландского и критически объяснил О. Сенковский. СПб., 1834.

294. *Экземплярский А. В.* Великие и удельные князья Северной Руси в татарский период, с 1238 по 1505 г., т. I, СПб., 1889.

295. *Югов А. К.* Невская битва. Глава из романа-эпопеи «Ратоборцы»,— В кн.: «Избранные произведения в двух томах». Т. I, ч. 2. «Александр Невский». М., 1975.

296. *Янин В. Л.* Новгородские посадники. М., 1962.

297. *Янин В. Л.* Находка польского свинца в Новгороде.— «Советская археология», 1966, № 2.

298. *Янин В. Л.* Новгородские грамоты Антония Римлянина и их дата.— «Вестник Московского университета», серия IX, История, 1966, № 3, с. 69—80.

299. *Янин В. Л.* Проблемы социальной организации Новгородской республики.— «История СССР», 1970, № 1.

300. *Янин В. Л., Алешковский М. Х.* Происхождение Новгорода. (К постановке проблемы.) — «История СССР», 1971, № 2, с. 32—61.

301. *Янин В. Л.* Князья Копорские. (Из общественно-политической истории Новгорода. 80—90-е гг. XIV в.) — «Вестник МГУ». Серия 8. История, 1978, № 6, с. 14—24.

302. *Янин В. Л.* К вопросу о роли синодального списка Новгородской I летописи в русском летописании XV в.— В сб. статей: «Летописи и хроника». АН СССР. Институт истории СССР. 1980 г. М., 1981, с. 153—181.

303. *Янин В. Л.* Открытие древнего Новгорода. Наука раздвигает горизонты.— «Правда», 24 января 1983 г.

(Окончание следует)

Профессор А. И. ГЕОРГИЕВСКИЙ (Москва)

ДОГМАТ О ВОСКРЕСЕНИИ В ЭПОХУ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ

В эпоху Вселенских Соборов (IV—VIII вв.), которая характеризуется устранением ересей и расколов, угрожавших целости и чистоте христианского вероучения, был составлен ряд Соборных правил, мнений и постановлений, что дало твердое основание православной догматике. Если просмотреть Соборные постановления и анафематизмы, то среди них, пожалуй, не найдется ни одного, непосредственно посвященного догмату Воскресения. Принятый на 1-м Вселенском Соборе (325 г.) XI-й член Символа веры не подвергался в этот период пересмотру даже со стороны крайних еретиков. Очевидно, догмат о Воскресении к этому времени успел установиться достаточно твердо.

В общей постановке вопроса о воскресении мертвых в эпоху Вселенских Соборов намечаются два направления; одно из них связано с христологическими спорами о природе Господа Иисуса Христа и об отношении ее к делу совершённого Им искупления, а другое — с народившейся и развивавшейся христианской мистикой.

С мистической точки зрения воскресение мертвых ставится в связь с благодатным преображением человеческой природы таинственным воздействием Духа Святаго, тогда как христология ставит догмат о Воскресении в прямое соотношение с личностью Господа Иисуса Христа как Первенца из воскресших.

На самом рубеже между периодом раннего, гонимого христианства и его расцветом при Константине Великом стоит выдающийся христианский апологет Фирмилиан Лактанций (†340), первый латинский *писатель «христианства торжествующего»*.

Наряду с обычными попытками найти подтверждение веры в воскресение мертвых в языческих источниках, Лактанций создает самостоятельную, довольно стройную систему анастасических (αναστασια, греч. — воскресение) воззрений. Он отталкивается от известного мнения различных языческих философов о том, что «тело есть темница души», мнения, которое, в сущности, и сам разделяет, но вносит важную поправку: такой темницей является лишь «наше теперешнее тело, смертное, тленное и несовершенное».

Воскресшее же тело будет иным, несравненно лучшим, ибо «при конце мира создан будет совершенный человек» («De divinus institutionibus libri) [«Семь книг божественных установлений»], 7, 14).

Целью такого нового творения, по мнению Лактанция, склонного к

хилиазму, будет тысячелетнее царство праведников на земле (ibid., 14, 22—23). Сообразно этому предполагаются и два воскресения: первое — праведников для соцарствования со Христом и затем второе — общее, когда «нечестивые извлекутся из гробов, чтобы подвергнуться вечной казни», которая представляется Лактанцию второй и уже окончательной смертью (ibid., 26).

Необходимость воскресения мертвых Лактанций аргументирует довольно своеобразно, исходя из того, что если жизнь имеет конец, то не может не иметь его и смерть, но, конечно, лишь обычная, «первая». Она упразднится, когда наступит время, от Бога предписанное; так как смерть будет иметь предел, подобно жизни, ей предшествовавшей, то души воскреснут и воспримут жизнь нескончаемую или же, при нечестии — вторую, нескончаемую смерть».

Нельзя не заметить, что здесь ни слова не говорится собственно о воскресении тела. Эту доктрину Лактанция комментирует его учитель Арнобий († ок. 327): «Праведники в общении с Богом получают как бы «закваску жизни», через которую избегнут мучительной смерти и получат истинную вечную жизнь» (см. 22).

Как произойдет воскресение, Лактанций не только не разъясняет, но даже прямо предполагает, что это никакому разъяснению недоступно. «Никто да не спрашивает нас, — говорит он,— каким образом произойдет воскресение. Нельзя постигнуть причин творений Божиих. Надо лишь верить, что так как Он умел сотворить человека, то сумеет и восстановить его» (De divinus institutionibus libri, 23).

Отвечая на простейшее скептическое возражение, что «никто еще никогда не воскресал», Лактанций указывает, что этого и не могло быть в настоящем, несовершенном порядке бытия (ibid., 22).

У Лактанция находим предположения относительно того состояния, в котором воскреснут мертвые: «Богу было угодно начертать Образ Свой на нас, как на воске», так, что «состав земного человека есть также фигура и образ человека небесного» (ibid., 3, 14). По воскресении этот образ получит еще и новые, дополнительные свойства: «Бог даст людям ангельский вид, убелит их подобно снегу, и вместе с тем сообщит телам воскресших праведников свойство совершенно не поддаваться действию вечного огня, или грешников — гореть в нем и не сгорать. При этом довольно неожиданно обнаруживается сходство с древним иудейским верованием в не только карающее, но и испытующее действие адского огня. «Спаситель, — по словам Лактанция, — будет судить также и праведников, проводя их сквозь огонь. Чьи грехи превозмогут над добродетелями, те слегка опалятся огнем. Но те, добродетель которых будет совершенна, нисколько не потерпят от него» (ibid., 26).

Упомянем, наконец, об известной поэме Лактанция «De ave Phoenice», живописующей миф о воскресающей из своего пепла чудесной птице. Однако в этом мифе нет прямой связи с христианским учением о воскресении.

С появлением учения Ария († 336) рационалистическое направление богословской мысли выдвинуло еретический взгляд на Христа Спасителя как на существо сотворенное. Крайний вывод из этого состоял в том, что Христос будто бы был, в сущности, Человеком, получившим божественные свойства лишь в меру своей великой праведности.

Хотя Воскресение Христово с арианской точки зрения и не подвергалось прямому сомнению, но зато оно считалось лишь особым актом Божественного Промысла, не относящимся к делу нашего спасения. И далее: поскольку Христос рассматривался как существо сотворенное и высочайшее из всех, то, очевидно, и произведенное над Ним Богом великое чудо не выходило за пределы Его личной жизни. Если Христос не «единосущен» Отцу, то еще менее «единосущны» Христу мы, чающие воскресения через благодатное и таинственное общение с Ним.

И, наконец, если Христос воскрес лишь лично, а не совоскресил с Собою всю человеческую природу, то не может быть и воскресения нашего.

Так арианство совершенно последовательно подошло к разрушению основ христианства.

Верные Христовой Церкви противоарианские полемисты сразу это поняли и потому в своих работах они стремились доказать прежде всего, что Христос был истинный Сын Божий, «единосущный Отцу», утверждая, что и все верующие во Христа, приобщаясь через Него божественной Сущности, получают Ее свойства, или, по выражению св. Афанасия Великого († 373), «обоживаются». Свойства эти — нетление и общение с Духом Святым — одинаковы с таковыми же Воскресшего, как «Первенца из мертвых». То, что у Христа есть результат Его единосущия с Отцом, то у нас приобретается через уподобление наше истинному Богу и истинному Человеку.

«У Господа, — говорит св. Афанасий,— главной целью было воскресение тела, которое имел Он совершить; ибо знамением победы над смертью служило то, чтобы показать его всем, всех уверить, что совершено Им уничтожение тления,— и в знак будущего для всех воскресения соблюл Он Свое тело нетленным» (2, ч. 1, с. 191). Мы же достигаем нетления и воскресения через Иисуса Христа, воссоединяясь с самим Его существом, с божественным естеством Его.

Каким же образом мы становимся «стелесниками» Христу? — Через таинство Святой Евхаристии, приобщаясь Телу и Крови Христа *. Это положение поясняется известным самоотождествлением Христа с виноградной лозой (Ин. 15, 5).

В результате благодатных Даров, получаемых человеком от единосущного общения с Господом, появляются, по мнению св. Афанасия, даже чисто физические изменения человеческой природы. «Мы, верные о Христе, не умираем уже теперь смертию, но разрешаемся на время, которое каждому определил Бог, да возможем улучить лучшее воскресение» (2, ч. I, с. 225). Развивая эту мысль, св. Афанасий приходит к идее «обожения» человеческой природы через тесное и таинственное общение со Христом. Исходным пунктом рассуждений св. Афанасия служит учение о том, что первый человек до грехопадения обладал нетлением вследствие своего тесного единения с обитавшим в нем Словом (2, ч. I, с. 197).

Анастасический вопрос решается св. Афанасием в прямой зависимости от «обожения»: воскресение мертвых является его завершитель-

* См. об этом подробнее: Проф. А. И. Георгиевский. О воскресении мертвых в связи с Евхаристией, в свете учения Священного Писания.— «Богословские труды», сб. 16, М., 1976, с. 33—45.— *Примеч. ред.*

ным актом, подобно тому как «обожение» самого Христа завершилось Его Воскресением (2, ч. II, с. 232).

Современник св. Афанасия, св. Кирилл, архиепископ Иерусалимский (319—386), в своих огласительных и тайноводственных словах дал как бы сжатый компендиум всего того, что Церковь предлагала в то время в качестве догматического учения для обращенных язычников. Догмат о воскресении мертвых нашел здесь место в виде краткой сводки богословских аргументов.

Св. Кирилл исходит из утверждения самостоятельной онтологической ценности тела: «Не позволяю никому говорить, что тело сие чуждо Богу», — убеждает он готовящихся к просвещению (4, с. 55). «Умоляю тебя, — продолжает святитель,— береги тело сие и знай, что будешь воздвигнут из мертвых, чтобы с телом сим предстать на Суд» (ibid., с. 58—59). В подтверждение этого св. Кирилл приводит целый ряд ссылок на Священное Писание.

Кроме прямого указания на ветхозаветных пророков (Ис. 26, 19; Иез. 37, 12; Дан. 12, 2) и на воскрешение мертвых пророками Илиею и Елисеем (III Цар. 17, 17—24; IV Цар. 4, 18—37; 13, 21), особое внимание обращается им на рассказ о пророке Ионе, откуда приводится довод «Что труднее? Восстать ли из земли человеку погребенному или не сгнить человеку во чреве кита?» (4, с. 192).

Анализируя библейские изречения, которые как бы противоречат догмату воскресения мертвых, например, слова Иова: «Нисшедший в преисподнюю не выйдет, не возвратится в дом свой» (7, 9—10), св. Кирилл объясняет их эсхатологически, т. е. изменением самой Земли и всего мира: «Не возвратится в дом свой потому, что целый мир прешел, и всякий дом разрушен. Как возвратиться ему в дом свой, когда Земля уже стала новая, иная» (4, с. 266).

Иначе звучат его доводы, навеянные жизнью природы. Кроме общеизвестных анастасических образов весеннего оживания растительности, прорастания семян, рождения человека из семени и мифа о фениксе, св. Кирилл делает ссылку на анабиоз мух и пчел, а также животных, подверженных зимней спячке (4, с. 262).

На вопрос скептиков о том, как разложившиеся и рассеянные в стихиях мира тела умерших воскреснут, св. Кирилл ограничивается указанием на всемогущество Божие. Бог все содержит в длани Своей, а потому может отделить каждую индивидуальную частицу от общей массы стихий, подобно тому, как человек легко может разобрать смешанные в его горсти семена (4, с. 325).

Как и св. Афанасий, святитель Иерусалимский Кирилл ставит наше спасение в прямую зависимость от общения с Богом через Иисуса Христа в таинстве Святой Евхаристии (4, с. 293). Конечным результатом нашего спасения явится воскресение из мертвых в теле нетленном, световидном, преображенном, делающемся таковым подобно тому, как «железо, быв долго в огне, само делается огнем» (4, с. 269). Тела праведников и грешников ожидает противоположная участь (ibid.).

В самый разгар арианских споров один из отцов Церкви, св. Амвросий Медиоланский († 397), развил своеобразное учение о двух воскресениях. До нас дошла его надгробная речь (De fide resurrectionis), специально посвященная догмату Воскресения и содержащая сообра-

жения об особой «прерогативе» воскресения праведников, которая обосновывается, прежде всего, словами Псалмопевца: «Сего ради не воскреснут нечестивии на Суд, ниже́ грешницы на совет праведных» (Пс. 1, 5). Понимая эти слова анастасически, св. Амвросий толкует их в том смысле, что нечестивым придется «воскреснуть» (собственно — восстать, встать) не для суда, а для уготованного за их нечестие наказания (32, с. 563—577).

Вот в связи с этим и предполагается согласно Апокалипсису (20, 5—6), что воскресения будет два, хотя ничего не говорится о тысячелетнем между ними промежутке. Св. Амвросий, зная отношение Церкви к учению о хилиазме, лишь утверждает, что при первом воскресении воскреснут все без исключения, но праведники для того, чтобы тотчас же безо всякого Суда удостоиться славы, а грешники, — чтобы понести наказание. Но наказание будет вечным только для тяжких грешников, тогда как грешники менее виновные подвергнутся ему лишь на время, до второго воскресения и окончательного над ними Суда. Здесь как бы выдвигается учение Западной Церкви о чистилище. Размышляя в духе учения об апокатастасисе, св. Амвросий утверждал, что в конце концов все верующие спасутся, при этом он совершенно отчетливо говорит о Суде, который совершится не только над душами, но и над воскресшими телами, т. е. над цельным воскресшим человеком.

В IV веке учение о воскресении получило яркое выражение у св. Григория Нисского (335—394), чьи мысли отличаются интересной для того времени аргументацией и своеобразием. В его сочинениях группируется все, что можно найти о воскресении мертвых у других авторов той эпохи.

В своем учении о воскресении св. Григорий Нисский в сущности развивает две темы (намеченные еще Оригеном): о неразрушимости тела, восстановленного воскресением, и о столь же неразрушимом начале (ratio), присущем каждому человеку и служащем как бы семенем для нового, анастасического восстановления человеческого существа.

Обе темы получают у св. Григория оригинальную трактовку, благодаря идее о запечатлении отличительных элементов плоти особого рода индивидуальными знаками души, которая в свою очередь запечатлевается телом. Эти взаимные знаки и дадут возможность при воскресении вновь соединиться душе именно с тем самым телом, в котором она пребывала при жизни.

Цепь своих размышлений св. Григорий Нисский начинает со всестороннего обоснования личностного бессмертия души. Им прослеживается связь между душой и телом, обусловливающая полноту и индивидуальность целокупного человека. Смерть души понимается как разобщение ее с Богом, как прекращение воздействия на нее Духа Божия. Как при смерти тела из него удаляется душа, так при смерти души — ее покидает оживотворяющий Дух Божий, в результате чего наступает подлинная смерть. «Так как состав человека двойственен, то смерть производит соответственно лишение двойной жизни, действующей в умирающем» (5, ч. 5, с. 351).

Исходя из этого, св. Григорий Нисский делает вывод относительно смерти Адама: «Посему-то многие сотни лет по преслушании жил

первозданный, но Бог сказал: *в день, в который ты вкусишь, смертию умрешь*; так по причине отчуждения Адама от истинной жизни в тот же самый день утвержден над ним смертный приговор, а после этого со временем последовала и телесная смерть его» (5, ч. 5, с. 352).

Предполагается, что Адам после грехопадения умер смертию души, а обычная, телесная смерть последовала через много лет. Таким образом, непосредственным результатом грехопадения было отнятие у человека оживотворявшего его душу Духа Божия. Человек утерял подобие Божие, сохранив лишь образ Божий, но и то настолько искаженный грехом, что по промыслительному произволению Божию понадобилась плотская смерть для изглаживания следов греха через очищение плотского состава человеческого тела. Всё человечество от Адама до пришествия Христа Спасителя было подвластно смерти: люди жили телом с мертвой, лишенной Духа Божия душой и умирали в результате воцарившегося в них тления. Они были мертвы душой и умирали телом.

Сохранившийся, но искаженный образ Божий в человеке св. Григорий отождествляет с теми свойствами человеческой природы, без которых человек не является таковым по существу. Эти свойства суть *разум* и *свобода воли* (5, ч. 1, с. 141).

Но после грехопадения образ Божий, т. е. разум и свободная воля, не остался в первобытном состоянии — он исказился подобно отражению в дурном и испорченном зеркале: разум сделался слабым, а свободная воля стала употребляться чаще на зло, чем на добро.

Подобие Божие, некогда утраченное человеком, после пришествия Господа Иисуса Христа и Его Искупительного подвига может быть вновь приобретено каждым верующим в меру его стараний и личного подвига (5, ч. 2, с. 426—431). Лишь бессмертие и нетление дается человеку по воскресении, дается окончательно и абсолютно Божественной благодатью общения со Христом.

Следует подчеркнуть, что св. Григорий устанавливает обязательность воссоздания человека, в полном и индивидуальном единении души и тела, благодаря взаимному запечатлению души и тела. Знаки этого запечатления, наложенные на каждую частицу вещества тела, дадут возможность им вновь сойтись и сложиться в абсолютно идентичный прежнему организм. Таким образом, умерший и воскресший будут идентичны по душе и плоти (хотя и преображенной по подобию Господа Иисуса Христа на Фаворе). Если взять аналогии из мира природы, то можно сказать, что (как отметил еще Ориген) воскресение подобно восстановлению кристалла из раствора методом обратной кристаллизации. Растворенный кристалл (аналогично разложению тела) при известных условиях может быть вновь выкристаллизован из раствора в форму, совершенно подобную изначальной (напр., октаэдрической для квасцов). Вновь возникающий кристалл не только состоит из тех же самых частиц вещества, но и каждая из них должна занять свое прежнее место. Другими словами, вершины, например, только и могут возникать из специальных «вершинных» частиц, а грани — из «гранных».

Душа, как бестелесная, умопостигаемая сущность, по мысли св. Григория, непротяженна; ей в пространственном смысле безразлично, пребывать ли в связи с частицами тела при жизни, когда они

сконцентрированы, или же с ними, рассеянными на каких угодно пространствах, — после смерти: «Естество духовное и непротяженное не терпит последствий расстояния» (5, ч. 4, с. 229—230).

При условии запечатления и связи души с первоэлементами тела, стóит лишь возникнуть анастасическим центрам, чтобы тотчас же началось стягивание этих первоэлементов и воссоединение их с душой для образования тела воскресения. Но что же заставит эти центры возникнуть? Прежде всего, это воля Божественного Провидения, определяющая анастасический момент, а затем — достижение и самою матерней необходимой для этого степени очищения и просветления. Теперь в существующем порядке бытия душа творит себе тело с момента зачатия, дающего первый импульс к рождению, после чего следует индивидуальная эволюция человеческого существа (завершающаяся смертью). Тогда же под влиянием импульса Божественной воли душа создаст или, вернее, воссоздаст тело воскресения, но воссоздаст его не путем длящегося эволюционного процесса, свойственного теперешней грубой материи, но «в мгновение ока», как и подобает материи преображенной, просветленной и тонкой.

Образ Божий, по учению св. Григория, остается в падшем человеке не уничтоженным, а лишь искаженным, и он же, будучи навсегда внедренным в душе, имеет воскрешающее начало. Конечною целью воскресения является полное восстановление именно этого образа в связи с благодатным возвращением подобия. Лишь при этом условии человек возвратится в первозданное, благодатное состояние, вновь обретет нетленную и бессмертную жизнь, рай, из которого некогда был изгнан («О душе и воскресении»).

С таким воззрением оказывается тесно связан целый ряд проблем: о времени воскресения, о способе осуществления этого акта, о конечной участи не только праведников, но и осужденных.

Время воскресения связывается св. Григорием с тем очищением, которое должна претерпеть через благодетельную смерть плотская природа человека. Но наряду с этим этот эсхатологический срок находится в зависимости еще и от пределов размножения человеческого рода.

Мысль о благодетельном значении смерти св. Григорий освещает своеобразно и с присущей ему глубиной: он полагает, что смерть является этапом на пути усовершенствования человека и восстановления в нем образа Божия. Смерть полагает предел развитию в нас зла, с которым мы не в состоянии справиться собственными силами до тех пор, пока связаны узами плоти (5, ч. VIII, с. 401—402). Что касается тела, то вместе с его разложением, т. е. временным скрытием в недрах стихий,— разрушается и все то, что стало присуще ему в результате грехопадения: плотские страсти, потребности и нужды (5, ч. VII, с. 523). Такова подготовка, необходимая для воскресения, о времени наступления которого не следует любопытствовать, дабы не ослабить в душе надежду воскресения (5, ч. I, с. 170). Однако, по мысли св. Григория, великий эсхатологический акт имеет все же некоторый предопределенный ему срок: воскресение мертвых наступит тогда, когда «полнота человеческого естества в предуведанной мере достигнет конца, и уже не будет больше никакого приращения человеческих душ» (5, ч. I, с. 167).

В своем сочинении, специально посвященном воскресению,— «De anima et resurrectione» («О душе и воскресении») св. Григорий Нисский развивает эту мысль более подробно. Он ставит эсхатологическим пределом наступление равновесия между рождением и смертью, равновесия, ведущего к остановке размножения (5, ч. IV, с. 300).

То, что произойдет с живыми (1 Кор. 15, 51—52), св. Григорий представляет себе, как «внезапную остановку времени» (5, ч. I, с. 167) и как физическое исчезновение тяжести (массы) (1 Фес. 4, 16—17). Тогда и произойдет анастасическое воссоединение душ с рассеянными во вселенной первоэлементами тел — произойдет воскресение мертвых. Как бы к неким полюсам повлекутся невесомые частицы тел, слагаясь в новых людей, и оденутся новой, преображенной, но по существу той же самой плотью вечные индивидуальные типы. Явится новое, преображенное человечество, несущее в себе восстановленный, совершенный образ Божий и возвращенное подобие.

Из рассуждений св. Григория видно, что образ Божий будет восстановлен не в каждом отдельном индивидууме, а во всем человечестве, как совокупности людей: «В едином теле Адама объята Богом полнота человечества; а так как Писание говорит о создании первого человека по образу Божию, то поэтому, — заключает св. Григорий,— и всё естество, простирающееся от первых людей до последних, есть некий единый образ Божий» (5, ч. I, с. 144—145).

Следовательно, и по воскресении из мертвых весь род человеческий должен восстановить в себе образ и подобие Божие. А значит, все без исключения призваны спастись и соделаться праведниками, с той лишь разницей, что одни получат блаженство тотчас же после Суда, а другие — лишь впоследствии, после более или менее продолжительных искупительных мук, если только будут направлять силы своих душ к своему исправлению.

Будучи сторонником апокатастасиса, св. Григорий ожидает, что «по совершенном устранении зла из всех существ, во всех снова воссияет боговидная красота, по образу которой мы были созданы вначале. Красота же сия есть свет и чистота, добро, нетление и жизнь» (5, ч. VII, с. 530—531), т. е. все атрибуты утерянного подобия Божия.

Знаменательно, что лишь добро признается св. Григорием реально существующим, беспредельно простирающимся в вечность.

Теперь, когда мы заключены в пределы нашего тленного мира, путь блага есть путь христианской жизни, путь подвига и страданий. После воскресения мертвых это будет путь блаженства, достижения добра и познания божественных тайн. Отблеск этого блаженства мы видим и теперь в евхаристическом общении, в радости молитвы и творчества, в делании добра.

Таковы в кратком изложении анастасические взгляды св. Григория, епископа Нисского.

Довольно близко примыкает к св. Григорию Нисскому и другой христианский писатель, живший приблизительно в то же время,— Немезий Емесский (нач. V века).

В своих рассуждениях он подходит к проблеме воскресения мертвых в той степени, в какой это требовалось развиваемой им общей антропологической системой.

Сходство его идей с таковыми же св. Григория Нисского, очевид-

но,— следствие размышлений над одним и тем же философским материалом, и, главным образом, над неоплатоническим учением о «качествах», присущих индивидуально каждому человеку.

В своем трактате «О природе человека» (2-я глава) Немезий излагает следующее: «Качества, сами по себе бестелесные, сострадают телам, когда страдают последние; при разрушении тела и рождении его, они изменяются сообразно с ним» (33, с. 46). Поскольку «качества» не исчезают при разрушении тела, а лишь соизменяются, то, по мысли Немезия, очевидно, остается неразрушимым некое субстанциональное начало человеческого существа. Поэтому и посмертное разложение тела можно представить себе, как известное характерное изменение составляющих его или, вернее, включенных в него «качеств». Воскресение же из мертвых будет при этом как бы обратным процессом: возвращением сохранившихся, но измененных «качеств» к их изначальному виду.

Немезий понимает и самую жизнь как особого рода процесс, возникающий в теле под непосредственным воздействием души, так как, по его словам, «душе прирождена жизнь, а телу она сообщается при посредстве того, что причастно жизни» (33, с. 55). Если же душа бессмертна, то она может присущую ей жизнь вновь сообщить телу, но, конечно, в условиях уже иной, эсхатологической действительности.

«Тело только одного человека из всех живых существ, — говорит Немезий,— после смерти восстанет и перейдет в бессмертие», причем это бессмертие он прямо обусловливает бессмертием души (ibid., с. 32). Таким образом, тесная связь между душой и телом ясна и лишь подкрепляется общеизвестным аргументом цельности человека как неразрывного комплекса тела и души.

Три великих современника св. Григория Нисского: брат его, св. Василий Великий, св. Григорий Богослов и св. Иоанн Златоуст оставили немало трудов, в которых рассматривали анастасические вопросы.

Св. Василием Великим было разработано развитое впоследствии христианскими подвижниками учение о сверхчувственном, духовном «свете», являющемся одним из существеннейших атрибутов будущего тела воскресших праведников.

Интересно отметить встречающееся у св. Василия Великого утверждение, что евангельские слова о «многих обителях» (Ин. 14, 2) означают не что иное, как разницу в «светлостях святых» (7, ч. II, с. 154). Предуказанием же этого служит светлость Божьего явления, т. е. именно то, что впоследствии поставляется в центре всех мистических созерцаний христианских аскетов-подвижников. Озарение и просвещение неприступным светом Божества, по мысли св. Василия, отождествляется с «разумением Сущего и созерцанием Его», так как «Сам Бог будет для праведников вечным светом, озаряя их сиянием Своей славы» (7, ч. I, с. 216, 249).

В противоположность этому грешникам предстоят вечная тьма и мучения при участии особого рода «темного огня», имеющего попаляющую силу, но лишенного светозарности (7, ч. I, с. 199).

Загробную жизнь св. Василий Великий считает существованием, сходным со сном: «Смерть праведников — сон» (7, ч. IV, с. 254). Тем не менее, это есть несомненная, духовно реальная жизнь: «Кто потрудился в этом веке, тот жив будет до конца» (7, ч. 1, с. 297). Это имен-

но так, ибо «душа праведника, отрешившись от тела, имеет жизнь, сокрытую со Христом в Боге» (Кол. 3, 3) (7, ч. I, с. 166). Грешники такой жизнью не обладают, но сразу воскреснут от сна смерти на позор и стыд непрестанного воспоминания своего нечестия, остающегося неизгладимо в памяти их душ «подобно невыводимой краске» (7, ч. I, с. 241). За гробом у грешников не будет жизни во Христе, но будет тяжелое, кошмарное существование, полное мучительного созерцания того блаженства, которое ими не достигнуто: «Грешник не будет жив, но издали будет взирать на жизнь...» (7, ч. I, с. 297).

По мысли св. Василия Великого, воскресение мертвых не только предуказывается Священным Писанием и символикой христианских обрядов (7, ч. II, с. 261), но также и явлениями природы, среди которых им впервые обращается внимание на метаморфозу шелковичного червя (7, ч. I, с. 128).

Говоря о таинстве крещения, св. Василий Великий полагает, что и в нем можно видеть как бы изображение Воскресения Христова: «Поэтому-то оно и необходимо каждому христианину, делающемуся таким образом причастником воскресения в прямом смысле слов апостола Павла» (Рим. 6, 4—5). Но, кроме того, крещение есть «воскрешающая сила, проявляемая присутствующим в воде крещения Духом Святым» (7, ч. IV, с. 208 и 210).

Св. Василий учит о действии Духа Святаго не только в виде благодатного влияния на просвещаемую Им душу, но и в смысле сугубого воскрешающего воздействия. Воскресение будет особого рода творчеством Духа Святаго: «В Писании находим три рода творений: одно, первое — приведение из небытия в бытие; второе — изменение из худшего в лучшее, и третье — воскресение из мертвых», или, другими словами, творение, крещение и воскресение. Указание на то, что последнее произойдет под действием Духа Святаго, св. Василий видит в словах 103-го псалма: «Пошлешь Духа Своего — созидаются, и Ты обновляешь лице земли», где псалмопевец называет «обновлением» именно то, что апостол Павел именует воскресением (7, ч. VI, с. 38—39). Св. Василий Великий, несомненно, пользовался с целью нравоучений установленным в его время пасхальным догматом. Например, в его 67-м правиле говорится: «имеющим несомненную веру в воскресение из мертвых, не свойственно скорбеть об усопших» (7, ч. III, с. 362). Утешая скорбящих, св. Василий исходит из догмата воскресения, как твердо установленного, эсхатологического факта (7, ч. IV, с. 58; 7, ч. VII, с. 290).

В анастасическом учении св. Григория Богослова содержится ярко выраженная мысль о мистическом просветлении человеческой природы Духом Святым и одновременно с этим — идея «обожения», которой уделяется много внимания и которая рассматривается как таинственное воссоединение человеческой природы с Самим существом Божиим. В соответствии с этой идеей уже самая смерть благодетельна, потому что дает возможность праведнику соединиться с Богом (6, ч. IV, с. 105). Через смерть душа праведника, этот «свет», заключенный как бы в пещеру тела, преисполняется «чистейшим и совершеннейшим осиянием Творца» (6, ч. I, с. 288; ср.: ч. IV, с. 298); обожение человеческой природы предполагается даже исключительною целью воплощения Христа, целью Его пришествия в мир: «Сын Бо-

жий столько же соделался для нас человеком, сколько мы ради Него делаемся богами». При этом относительно воскресения мертвых лаконично добавляется: «Сверх сего (т. е. «обожения») признавай воскресение, Суд и воздаяние» (6, ч. III, с. 320).

«Обожение» есть залог будущего блаженства не только после смерти, но и в жизни будущего века, когда «Бог станет посреди спасенных, чтобы рассудить и определить, кто какой славы достоин и обители» (6, ч. III, с. 81—82). Признаком достигнутого «обожения» считается преисполнение божественным светом, преображающим человеческую природу по образу Христа Спасителя на Фаворе (6, ч. III, с. 81—82). «Обоженный» получает «озарение», малое — в этом веке, но яснейшее — в будущем (6, ч. III, с. 154—155). Блажен тот, кто расторгнув «плотское облако или покрывало», успел приблизиться к Богу и «соединиться с чистейшим светом», он блажен вдвойне — «по восхождению от этой жизни и по ждущему его «обожению» в иной» (6, ч. II, с. 177). Но горе грешникам, «ибо Бог есть огонь для злых и свет для добрых» (Твор. 4, с. 222). Человек, благодатно соединившийся с Господом Иисусом Христом (в таинстве Евхаристии), получает непрерываемую смертью жизнь. «Перед Богом живы все, жившие по Богу» (7, ч. II, с. 176). «Дух созидает с Сыном в творении и воскресении» (7, ч. IV, с. 19). Крещение (как второе рождение) облекает человека нетлением, а воскресение есть «третье рождение», более быстрое по времени, чем рождение во плоти (6, ч. III, с. 273).

Третий из великих святителей — св. Иоанн Златоуст, касаясь догмата о воскресении в своих проповедях, неизменно заканчивает анастасические темы выводами морально-назидательного характера.

Говоря о смерти, св. Иоанн Златоуст особенно ярко развивает мысль о том, что со времени совершённого Господом Иисусом Христом искупительного подвига самое существо смерти изменилось, и она претворилась как бы в некий сон, за которым последует пробуждение. «Прежде пришествия Христова, — говорит он,— смерть называлась смертью; но когда пришел Христос и умер за жизнь мира, то смерть уже не называется смертью, но сном и успением» (8, т. VIII, с. 346). Спящий, конечно, проснется, а «смерть есть не что иное, как продолжительный сон». Отличие от обычного сна в том, что: «Если можно сказать нечто странное, то душа спящего как бы спит, а у умершего — бодрствует» (8, т. I, с. 1018—1019). Посмертное исчезновение тела — это лишь необходимый путь к его анастасической метаморфозе: «Бог разрушает наше тело, намереваясь его воссоздать, и сперва изводит живую в нем душу как бы из разрушенного дома для того, чтобы потом, воздвигнув его в лучшем виде, опять ввести в него душу с большею славой» (8, т. I, с. 1019).

Вследствие чего же происходит превращение смерти последователей Иисуса Христа в подобие сна? В чем разница между умершими до Христа и после Него? По мысли св. Иоанна Златоуста, разница заключается в восприятии христианами благодати Крещения, изменяющего самую сущность человека.

Первое воскресение — воскресение души — есть крещение; второе — воскресение тела. «Одно воскресение — отпущение грехов, а другое — воскресение мертвых». Таким путем, сначала крещение, снимая с человека первородный грех, воскрешает его душу, вследствие чего

телесная смерть и превращается в своеобразный вид сна, предвкушающего пробуждение. Затем уже последует и телесное воскресение. Лишь один Христос, не имевший в Себе наследственного, первородного греха, умер и воскрес плотски. Поэтому св. Иоанн Златоуст говорит: «Христос умер телом, и телом же воскрес, а они [крещенные] были мертвы грехом — и восстали, освободившись от него» (8, т. II, с. 438). Но есть еще причина, почему верующие во Христа после смерти суть уже не умершие, а «усопшие»: они умерли во Христе... (8, т. XI, с. 435). Благодаря восприятию Тела и Крови Христа Спасителя, «наше тело будет сообразно телу Христову потому, что одного с Ним вещества...» (8, т. III, с. 352).

В вопросе о том, когда наступит конец мира и всеобщее воскресение, св. Иоанн Златоуст следует указанию Господа о запрещении любознательности (Деян. 1, 7; 8, т. I, с. 586).

К тому времени, когда в истории христианства выступила новая духовная сила — мистическое и аскетическое мировоззрение монашества, учение о воскресении мертвых было не только твердо установлено, но всесторонне обсуждено и разъяснено.

Христианские подвижники, возносясь в своем аскетическом делании на недосягаемые высоты молитвы и непосредственного благодатного богообщения, смотрели на бренное и немощное тело, несущее на себе все последствия первородного греха, как на временное местопребывание души. Вместе с тем они верили, что путем подвига и очищения тело призвано войти в жизнь будущего века, унаследовать вместе с душой обители блаженства,— в противном случае его ждет ужас вечной муки и нескончаемой «второй смерти».

Основатель восточного монашества св. Антоний Великий († 355) говорил о безусловной ценности тела следующее: «Дух Божий возбуждает подвижников к тому, чтобы утруждать тело свое и душу, дабы они, равно освятившись, равно соделались достойными наследия жизни вечной» (16, т. I, с. 24). Св. Макарий Египетский указывал на цель аскетического подвига: «Душа и тело христианина да соделаются домом Божиим». По его мнению, тело не есть что-либо презренное, но есть «как бы хитон души» (12, с. 23).

Тесная связь души и тела понималась св. Симеоном Новым Богословом с необычайной реальностью: «Душа, сподобившаяся стать причастницей Божественной благодати, будучи сама освящена, по естественному последствию освящает и все тело свое, потому что, связывая и содержа тело, она находится во всех членах его; поэтому и благодать Св. Духа усвояет себе как душу, так и тело» (9, т. I, с. 54). Отсюда следует логический вывод: «Во время же всеобщего воскресения и тело примет нетление, которое Бог даровал освященной душе» (ibid., с. 55).

По мысли подвижников, анастасический процесс для избранников начинается еще здесь, на земле; и непременным условием спасения и получения будущей жизни души и тела является еще прижизненное восприятие даров Духа Святаго. Без этого не живет душа, а следовательно, и тело, т. е. не живет истинною жизнью, так как Дух Святый — это «душа души» (ibid., с. 139).

Воскресшие позабудут о своей прежней жизни: «Воспоминание о первой сей жизни не войдет никому на сердце, и будет уже иной образ жизни, иные помышления, иные попечения» (Св. Исаак Сирин. 10,

с. 102). Праведники упокоятся от всякого делания, предаваясь вечному «созерцанию» (ibid., с. 129, 217). Они будут даже дышать особым «воздухом воскресения», доступным и в этом веке некоторым избранным, воссоединившимся со Христом еще при жизни. Они будут видеть свет, но уже не чувственным образом, соделавшись и сами «светосиянными и препрославленными» (Св. *Симеон Новый Богослов,* 9, т. I, с. 380).

Вместе с людьми преобразится и вся тварь, не исключая и ангелов. Св. Исаак Сирин пишет: «Сего не только мы, человеки, надеемся, но и сами святые ангелы... ожидают нашего восстания из тления... и они ждут открытия входа в новый век» (10, с. 101). В будущем веке и земля обновится, соделавшись духовной и невещественной, а воскресшие на ней наследуют достойное их славы жилище, восприяв тела свои бессмертными, высшими всякого чувства (Св. *Симеон Новый Богослов,* 9, т. I, с. 382). «Вся тварь, после того как обновится и соделается духовной, станет обиталищем невещественным, нетленным и вечным. Небо будет несравненно более блестящим и светлым, совсем новым; земля воспримет новую неизреченную красоту, одевшись в многообразные, неувядаемые цвета, светлые и духовные. Солнце будет сиять в семь раз сильнее, чем теперь, и весь мир сделается совершеннейшим паче всякого слова» (16, т. I, с. 630).

Самый процесс воскресения представляется в следующем виде: это есть воскрешение мертвых Христом Спасителем через вспомогающее действие их евхаристического общения с Господом: «Без святого Крещения и приобщения Божественных Таин ни один христианин не может сподобиться жизни вечной»,— говорит св. Симеон (9, т. I, с. 112). Евхаристическое общение со Христом понимается вполне реально: Святые Тайны соединяются с душой и телом причащающегося и «сочетавают» его с Богом по телу, «содружая» с Ним его душу (ibid., с. 162). При таком единении Сам Христос обновляет и воссоздает причащающегося, проницая его Собою и «делая Богом по благодати» (ibid., с. 312). Эта высота благодатного достижения делает затем уже неизбежным воскресение, логически вытекающее из «обожения» всех воссоединенных с Богом, так как вследствие этого преображается их человеческая природа. Господь Иисус Христос еще при жизни праведника вводит его вместе с Собою на Небеса, но пока еще «без тела» (Св. *Симеон Новый Богослов,* 9, т. I, с. 490), а в жизни будущего века воскресит и его, соделав его «вседуховным» (ibid., с. 490—491). В этом и будет состоять истинное воскресение, или, вернее, воссоздание цельного человека, неразрывно состоящего из души и тела (Св. *Исаак Сирин,* 10, т. I, с. 395). Их субстанции, нераздельно соединясь между собой, образуют воссоздаваемую субстанцию человека (ibid., с. 394). Блаженство праведников предвкушается уже здесь, на земле, и именно на вершинах мистического экстаза. Предвкушение это происходит при помощи того, что св. Исаак Сирин называет «вещественным созерцанием», разумея под этим ощущения, испытываемые душой через одевающее ее тело. После смерти, расставшись с телом, душа испытывает следующую ступень созерцания — «созерцание духовное», ей исключительно присущее, и, наконец, лишь в жизни будущего века оба эти созерцания сольются в одно гармоничное целое, сообразно соединению души с воскресшим телом (ibid., с. 394).

Таков, в общих чертах, мистико-аскетический взгляд христианских подвижников на воскресение мертвых.

Взгляды различных христианских писателей относительно учения о воскресении мертвых, высказанные в течение первых трех веков жизни христианской Церкви, нашли свое отражение и систематизацию в трудах Блаженного Августина, епископа Иппонского (354—430).

Несмотря на то, что, казалось бы, к этому времени догмат о воскресении мертвых должен был установиться вполне определенно, Блаженному Августину пришлось уделить много времени на разъяснение самых разнообразных недоумений. По его собственному признанию, тогда как бессмертие души находило немало защитников даже в языческой среде, — воскресение мертвых возбуждало сомнения и неверие более, чем что-либо другое из христианского вероучения.

Возражения против самой возможности воскресения мертвых, касавшиеся чисто физической стороны догмата, уже издавна выдвигались и сводились к двум главнейшим группам: о самой сущности воскресших тел (вопрос о поле, возрасте, органах, потребностях и пр.) и о невозможности обратного соединения частиц разложившегося тела.

Разъяснения св. Августина, соответственно, распадаются на две группы: на первый ряд недоумений он отвечает не новым по существу учением о воскресении индивидуального человеческого начала или типа, который закладывается в организм не в готовом виде, но развивается, достигая своего совершенства в возрасте, называемом им «юношеским», — около 30-ти лет. Это позволяет буквально понять слова Апостола о том, что нам надлежит прийти «в меру полноты возраста Христова» (Еф. 4, 13), хотя св. Августин справедливо полагает, что слова эти следует толковать в смысле достижения духовного и нравственного совершенства [«De civitate Dei» («О граде Божьем»), 22, 15—16]. С этой точки зрения понятно, что умершие воскреснут в расцвете совершенного возраста. Причиной получения старцами (а равно и всеми обладателями различных недостатков) повоскресного цветущего возраста и духовно-телесного совершенства послужит исчезновение тленности, а также связанных с нею болезни, старости и различного рода несовершенств и уродства. Ничто не будет нарушать блаженства святых, а красота и совершенство воскресших тел вознаградят тех, кто терпел горе и унижение от своих недостатков в земной жизни. Праведники воистину «воссияют яко солнце» (Мф. 13, 43). Что же касается внешних прижизненных повреждений тела, то св. Августин полагает, что даже Христос показывал ученикам по Воскресении Свои крестные раны для удостоверения истинности сего, хотя «мог бы этого и не делать» (13, ч. VII, с. 19).

Различие полов воскресших Блаж. Августином предполагается необходимым, так как, по его мнению, «женский пол есть не недостаток, а природа» («De civitate Dei», 22, 17).

Процесс воскресения он приписывает исключительно воле и всемогуществу Божию: «Бог воскресит сотворенное Им» («De civitate Dei», 1, 12) через Иисуса Христа, Который «принял на Себя немощь плоти, но не остался смертным, а воскресил ее из мертвых» (ibid., 9, 15).

Воскресшим уже более не будет свойственен грех, а, следовательно, и связанная с ним смерть, естество их будет сходно с ангельским (13, ч. IV, с. 335). Праведники не будут испытывать неудовлетворенности... вплоть до перемещения в пространстве единым мановением («De civitate Dei», 19, 17).

На Востоке догматическое учение о воскресении нашло систематическое изложение у преподобного Иоанна Дамаскина (VIII в.) в его весьма авторитетном труде «Точное изложение православной веры».

Главным мотивом учения св. Иоанна Дамаскина о воскресении мертвых является связь его с догматом единосущия Христа Богу и человеку, т. е. именно то, что так долго и так сильно волновало христианский Восток до VIII века.

Исходным моментом полагается идея о целокупности человека, состоящего из души и тела: так сотворил его Бог одновременно из видимого и невидимого (15, кн. II, гл. 2). Сообразно с этим Христос воссоединился с человеческою плотию и природой ипостасно, но неслиянно (15, кн. I, гл. 13), чем и отличается от обычного человеческого индивида, состоящего из души и тела, слившихся в единую сущность. Св. Иоанн Дамаскин считает твердое установление этого различия настолько важным, что посвящает ему специальную главу (15, кн. III, гл. 11).

Залогом нашего спасения, в частности воскресения из мертвых, служит общение со Христом, особенно общение евхаристическое: «Тело и Кровь Христа переходят в состав как нашей души, так и тела, претворяясь в нашу сущность» (15, кн. IV, гл. 13). Умерших со Христом «мы не называем мертвыми» (ibid., гл. 15), вследствие чего почитаем тела и останки (мощи) святых. Плоть наша настолько освящена Христом, что Сам Он снизойдет в последний День телесным образом и телесно же воссядет на Престоле славы (15, кн. I, гл. 13).

В качестве характерного примера св. Иоанн Дамаскин приводит воскрешение Лазаря, причем указывается, что оживление тела, уже предавшегося тлению, служит доказательством того, что мы воскреснем в сущем теле, и этому не сможет помешать никакое его физико-химическое состояние, так как разница между Лазарем четверодневным и совершенно превратившимся в прах — лишь в видимой форме. Но воскресение Лазаря было далеко не совершенным: он и после воскрешения остался смертным и тленным, так как чудесно воскресшей была его тленная плоть. Истинным первенцем воскресения является Сам воскресший Иисус Христос: лишь у Него душа воссоединилась с телом, получившим нетление.

Тело после воскресения будет сходно с телом воскресшего Христа Спасителя; телу этому будет присуще то, что вообще свойственно человеку: душа и тело неразумное, способные жить и действовать. Воскресшие воссияют с ангелами и Христом в жизни вечной, их озарит невечерний день, незаходимым светом которого будет единое Солнце Правды (15, кн. II, гл. 7).

Таким образом, учение о воскресении мертвых, став весьма важным догматом христианской веры, выразилось в следующем ряде положений.

Воскресение мертвых будет актом всемогущества и воли Божией, осуществившись действием Святаго Духа. При этом совершится некая космическая метаморфоза, предваряемая очищением человеческой плоти от последствий греха в недрах воспринимающих ее стихий. Телесное и духовное общение со Христом в таинстве Евхаристии сообщит плоти способность к восприятию воскрешающего действия Духа Святаго.

Живые в последний День изменятся мгновенно, получив тело воскресения ввиду субстанционального изменения их плоти.

Тело воскресения будет вполне тождественно умершему, но изменится в своих существенных свойствах вследствие того, что сложится из утонченной, просветленной и преображенной материи. Оно будет по воскресении навсегда бессмертным и нетленным, т. е. лишенным старости, болезней, физических недостатков. Оно будет одето сиянием славы и будет испытывать радость непрестанного созерцания Бога. Оно будет подобно телу воскресшего Христа Спасителя.

Грешники также получат нетленное и бессмертное тело, но оно будет лишено блаженства и славы Божией.

Вместе с воскресением мертвых обновится и вся тварь, вся природа, весь мир; стихии мира будут очищены, примут состав преображенный и просветленный. Все изменится на новой земле и под новыми небесами.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Лактанций.* Творения, ч. I—II. СПб., 1848.
2. Св. *Афанасий Великий, архиепископ Александрийский.* Творения, ч. I—IV. Сергиев Посад, 1903.
3. Св. *Кирилл, архиепископ Александрийский.* Творения, ч. I—XV. Сергиев Посад, 1901.
4. Св. *Кирилл, архиепископ Иерусалимский.* Творения. Сергиев Посад, 1893.
5. Св. *Григорий, епископ Нисский.* Творения, ч. I—VIII. М., 1861.
6. Св. *Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский.* Творения, ч. I—VI. М., 1889.
7. Св. *Василий Великий, архиепископ Кесарийский.* Творения, ч. I—VII. Сергиев Посад, 1900—1902.
8. Св. *Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский.* Полное собрание творений в 12 томах. СПб., 1895—1906.
9. Преподобный *Симеон Новый Богослов.* Слова, т. I—II. М., 1892.
10. Св. *Исаак Сирин.* Творения. Сергиев Посад, 1911.
11. Св. *Антоний Великий.* Несколько слов о жизни и писаниях. М., 1905.
12. Св. *Макарий Египетский.* Духовные беседы, послания, слова. Сергиев Посад, 1904.
13. *Блаженный Августин, епископ Иппонский.* Творения. Киев, 1895—1908.
14. Св. *Иоанн Дамаскин.* Творения. СПб., 1913.
15. Св. *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. СПб., 1894.
16. Добротолюбие, т. I—V. М., 1905—1913.
17. *Зарин С. М.* Аскетизм по православн. христианскому учению, кн. 1—2. СПб., 1907.
18. *М. Оксиюк.* Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914.
19. *Попов И. В.* Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. Сергиев Посад, 1914.
20. *Попов И. В.* Идея обожения в древне-восточной Церкви. М., 1909.
21. *Несмелов В.* Догматическая система св. Григория Нисского. Киев, 1887.
22. *Дроздов И.* Древне-христианский писатель Арнобий. Киев, 1917.
23. *Темномеров А.* Учение Св. Писания о смерти, загробной жизни и воскресении мертвых. М., 1899.
24. *Глубоковский Н.* Воскресение из мертвых.— Правосл. энциклоп., т. III. М., 1902.
25. *Глубоковский Н.* Учение св. ап. Павла о загробной жизни и воскресении мертвых.— «Христианское чтение». СПб., 1899, т. I—II.
26. *Богдашевский Д.* Действительность воскресения мертвых по учению св. ап. Павла.— «Труды Киевской Духовной Академии», 1902, № 1.
27. *Булгаков Серафим.* Догмат о воскресении человеческого тела. Курск, 1904.
28. *А. В.* Воскресение в теле.— «Душеполезное чтение». М., 1904, № 5.
29. *Певницкий В.* О воскресении мертвых.— «Труды Киевской Дух. Акад.», 1905, № 1.
30. *Воронцов Е.* К вопросу о «первом воскресении» в Откровении св. Иоанна Богослова.— «Вера и разум», 1905, № 18.
31. *Бердяев Н.* Религия воскрешения.— «Русская мысль», 1915, № 7.
32. *Адамов И.* Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915.
33. *Немезий, епископ Емесский.* О природе человека. Пер. с греч. Ф. Владимирского. Почаев, 1905.

ОПЕЧАТКА

На странице 201 пропущена последняя строка.
Следует читать:

вершин; только огонь в преисподней не губит сжигаемого, но, уничтожая, восстанавливает. 15. Огнедышащие горы стоят; пораженный молнией не превратится ни в