- Лебедев Алексей Петрович
  - Часть первая ВВЕДЕНИЕ
  - Гонение Траяна
  - Гонение Марка Аврелия
  - Гонение Деция
  - Гонение Валериана
  - Гонение Диоклетиана, его соправителей и преемников (303—311 гг.)
  - ЧАСТЬ ВТОРАЯ
  - Торжество христианства над язычеством при Константине Великом
  - Приложения
    - I. Новейшая литература о мученической кончине св. Поликарпа Смирне кого
    - II. Марция
- Примечания
  - 1
  - 2
  - 3
  - 4
  - 5
  - 6
  - 7
  - 8
  - 9
  - 10
  - 11
  - 12
  - 13
  - 14
  - 15
  - 16
  - 17
  - 18
  - 19
  - 20
  - 21
  - 22
  - 23
  - 24
  - 25
  - 26
  - 27
  - 28
  - 29
  - 30
  - 31
  - 32
  - 33
  - 34

- 35
- 36
- 37
- 38
- 39
- 40
- 41
- 42
- 43
- 44
- 45
- 46
- 47
- 48
- 49
- 50
- 51
- 52
- 53
- 54
- 55
- 56
- 57
- 58
- 59
- 60
- 61
- 62
- 63
- 64
- 65
- 66
- 67
- 68
- 69
- 70
- 71
- 72
- 73
- 74
- 75
- 76
- 77
- 78
- 79
- 80
- 81

- 82
- 83
- 84
- 85
- 86
- 87
- 88
- 89
- 90
- 91
- 92
- 93
- 94
- 95
- 96
- 97
- 98
- 99
- 100
- 101
- 102
- 103
- 104
- 105
- 106
- 107
- 108
- 109
- 110
- 111
- 112
- 113
- 114
- 115
- 116
- 117
- 118
- 119
- 120
- 121
- 122
- 123
- 124
- 125
- 126
- 127
- 128

- 129
- 130
- 131
- 132
- 133
- 134
- 135
- 136
- 137
- 138
- 139
- 140
- 141
- 142
- 143
- 144
- 145
- 146
- 147
- 148
- 149
- 150
- 151
- 152
- 153
- 154
- 155
- 156
- 157
- 158
- 159
- 160
- 161
- 162
- 163
- 164
- 165
- 166
- 167
- 168
- 169
- 170
- 171
- 172
- 173
- 174
- 175

- 176
- 177
- 178
- 179
- 180
- 181
- 182
- 183
- 184
- 185
- 186
- 187
- 188
- 189
- 190
- 191
- 192
- 193
- 194
- 195
- 196
- 197
- 198
- 199
- 200
- 201
- 202
- 203
- 204
- 205
- 206
- 207
- 208
- 209
- 210
- 211
- 212
- 213
- 214
- 215
- 216
- 217
- 218
- 219
- 220
- 221
- 222

- 223
- 224
- 225
- 226
- 227
- 228
- 229
- 230
- 231
- 232
- 233
- 234
- 235
- 236
- 237
- 238
- 239
- 240
- 241
- 242
- 243
- 244
- 245
- 246
- 247
- 248
- 249
- 250
- 251
- 252
- 253
- 254
- 255
- 256
- 257
- 258
- 259
- 260
- 261
- 262
- 263
- 264
- 265
- 266
- 267
- 268
- 269

- 270
- 271
- 272
- 273
- 274
- 275
- 276
- 277
- 278
- 279
- 280
- 281
- 282
- 283
- 284
- 285
- 286
- 287
- 288
- 289
- 290
- 291
- 292
- 293
- 294
- 295
- 296
- 297
- 298
- 299
- 300
- 301
- 302
- 303
- 304
- 305
- 306
- 307
- 308
- 309
- 310
- 311
- 312
- 313
- 314
- 315
- 316

- 317
- 318
- 319
- 320
- 321
- 322
- 323
- 324
- 325
- 326
- 327
- 328
- 329
- 330
- 331
- 332
- 333
- 334
- 335
- 336
- 337
- 338
- 339
- 340
- 341
- 342
- 343
- 344
- 345
- 346
- 347
- 348
- 349
- 350
- 351
- 352
- 353
- 354
- 355
- 356
- 357
- 358
- 359
- 360
- 361
- 362
- 363

- 364
- 365
- 366
- 367
- 368
- 369
- 370
- 371
- 372
- 373
- 374
- 375
- 376
- 377
- 378
- 379
- 380
- 381
- 382
- 383
- 384
- 385
- 386
- 387
- 388
- 389
- 390
- 391
- 392
- 393
- 394
- 395
- 396
- 397
- 398
- 399
- 400
- 401
- 402
- 403
- 404
- 405
- 406
- 407
- 408
- 409
- 410

- 411
- 412
- 413
- 414
- 415
- 416
- 417
- 418
- 419
- 420
- 421
- 422
- 423
- 424
- 425
- 426
- 427
- 428
- 429
- 430
- 431
- 432
- 433
- 434
- 435
- 436
- 437
- 438
- 439
- 440
- 441
- 442
- 443
- 444
- 445
- 446
- 447
- 448
- 449
- 450
- 451
- 452
- 453
- 454
- 455
- 456
- 457

- 458
- 459
- 460
- 461
- 462
- 463
- 464
- 465
- 466
- 467
- 468
- 469
- 470
- 471
- 472
- 473
- 474
- 475
- 476
- 477
- 478
- 479
- 480
- 481
- 482
- 483
- 484
- 485
- 486
- 487
- 488
- 489
- 490
- 491
- 492
- 493
- 494
- 495
- 496
- 497
- 498
- 499
- 500
- 501
- 502
- 503
- 504

- 505
- 506
- 507
- 508
- 509
- 510
- 511
- 512
- 513
- 514
- 515
- 516
- 517
- 518
- 519
- 520
- 521
- 522
- 523
- 524
- 525
- 526
- 527
- 528
- 529
- 530
- 531
- 532
- 533
- 534
- 535
- 536
- 537
- 538
- 539
- 540
- 541
- 542
- 543
- 544
- 545
- 546
- 547
- 548
- 549
- 550
- 551

- 552
- 553
- 554
- 555
- 556
- 557
- 558
- 559
- 560
- 561
- 562
- 563
- 564
- 565
- 566
- 567
- 568
- 569
- 570
- 571
- 572
- 573
- 574
- 575
- 576
- 577
- 578
- 579
- 580
- 581
- 582
- 583
- 584
- 585
- 586
- 587
- 588
- 589
- 590
- 591
- 592
- 593
- 594
- 595
- 596
- 597
- 598

- 599
- 600
- 601
- 602
- 603
- 604
- 605
- 606
- 607
- 608
- 609
- 610
- 611
- 612
- 613
- 614
- 615
- 616
- 617
- 618
- 619
- 620
- 621
- 622
- 623
- 624
- 625
- 626

Введение

Часть первая
Часть вторая

Лебедев Алексей Петрович
Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом

Часть первая ВВЕДЕНИЕ
О причинах гонений на христиан во II, III и начале IV века

Причины эти троякого рода. 1) Государственные: языческие идеи государства; государство считало себя вправе полновластно распоряжаться всею совокупностью жизни граждан; и религия, и все ее касающееся было подчинено государственной власти; открытое стремление христиан выйти из-под государственного контроля в своей религиозной жизни и убеждениях; заявления в этом смысле христианских писателей (Тертуллиана, Оригена, Лактанция); столкновение указанного рода воззрений — языческих с христианскими, — и преследование христиан. 2) Религиозные, или религиозно-политические: препятствия для утверждения христианства среди собственно т. н. римских граждан, — ревностное охранение римским правительством исключительных прав отечественной религии, — невозможность для христианства утвердиться среди римских граждан на тех условиях, на каких проникали сюда чуждые религии; «Культ цезарей» и опаснейшие его последствия для христиан; почему христианство не могло воспользоваться той толерантностью, какою пользовались религии иностранных народов? 3) Общественные: недовольство (римского) императора как первого члена общества христианами; ненависть к ним языческих философов и ученых, и административных классов, вражда к ним же языческих народных масс; в чем выражалось вышеуказанное общественное нерасположение язычников к христианам? — Резюме: о причинах гонений христиан. — План и задачи исследования гонений на христиан

Отношение правительственной римской власти к распространявшемуся среди Империи обществу христианскому выразилось во II, III и начале IV века, как известно, в гонениях на христиан. Чтобы понять надлежащим образом свойства и характер этих преследований, нужно наперед строже изучить самые причины их.

Причины эти троякого рода: 1) *Государственные*. Правительством замечена была несовместимость христианства с идеями о государственной власти, какие лежали в основе римского государства. Христианство своими требованиями шло вразрез с тем, что составляло сущность представлений о государственной власти и ее отношениях ко всем сторонам жизни граждан. 2) Причины *религиозные*, хотя и не в чистом их виде. Именно несовместимость христианства с установившимися отношениями римского правительства к своей собственной религии и культам народов иноземных. Христианство не могло ожидать в отношении к себе терпимости со стороны римского правительства, потому что оно, христианство, явилось враждебным для интересов отечественной религии римской и по своему существу стояло вне круга миролюбивых фактических отношений, в какие поставляло себя правительство к другим религиям — не римским. 3) *Общественные*. Несовместимость христианства с общественными требованиями языческого Рима. Христиане не хотели признавать для себя обязательными иных из общественных требований правительства, а правительство не могло извинить подобного уклонения от общественных требований со стороны последователей новой религии.

I. Христианство со своими принципами являлось несовместимым с господствующими языческими идеями о государственной власти. Что это значит? Это значит, что установившемуся веками взгляду языческой государственной власти касательно безусловного господства ее во всех сферах человеческой деятельности противопоставлен был от христианства взгляд, в силу которого из-под эгиды этой власти отторгалась целая область деятельности человеческой — область религиозной жизни человека. Языческая древность чужда была идей о

свободе убеждений в деле религии и совести, о свободе сообразно со своими наклонностями избирать род и образ религиозного поклонения. Языческая идея государства заключала в себе право полновластного распоряжения всею совокупностью жизни граждан. Все, что тесно не связывало себя с этой идеей, все, что хотело жить и развиваться, не служа целям государственным, — все это было непонятно для древности, чуждо ее духу. Отсюда религия и все религиозное были подчинены государственному интересу. Самые великие умы древности ничего не знали о самостоятельности религиозной, о религии и религиозности, не подчиненных государству. Платон в своем «Идеальном государстве» с решительностью объявлял, что в государстве каждый получает возможность исполнить свое назначение и достигнуть полной меры своего счастия и благополучия, и вследствие этого Платон дает государству такую власть над человеком, при которой не остается никакого места ни для личной, ни для религиозной свободы. По мнению другого великого мыслителя древности — Аристотеля (в «Политике»), человек есть существо исключительно политическое, и жизнь государственная есть все для него. Замечательнейший римский мыслитель, Цицерон, говорит также: «Государство родило нас и воспитало для того, чтобы лучшие и высшие силы нашей души, разума и рассудка употреблять в свою собственную (государственную) пользу, а в нашу личную пользу оставлять столько, сколько будет оставаться за удовлетворением его собственных нужд» [1]. Римское государство было лишь осуществлением этих идей древности. Государство у римлян было тем средоточием, из которого выходили, около которого вращались и к которому снова неизбежно возвращались все мысли и чувства, верования и убеждения, идеалы и стремления народа. Оно было единственно высшим идеалом и путеводною звездою, которая в качестве высшего рока (Fata Romana, Dea Romana) давала направление всем силам народной жизни и сообщала определенный смысл и характер склонностям и действиям отдельного человека. Оно было как бы божеством, и все, что стояло вне отношения к государству, было бесполезно, незаконно. Поэтому и самая священнейшая вещь — религия — была одной из функций государственной власти. Власть ведала религию как мир и войну, как подати и повинности, как управление и полицию. В римском государстве ведение дел религии и надзор за религиозным положением народа сначала поручался сенату, а потом присоединился к атрибутам императорской власти. Все императоры Рима, начиная от Августа, были в то же время верховными первосвященниками; император в то же время именовался и Pontifex maximus. Словом, религия в римской империи не имела ни малейшей самостоятельности, она находилась под строгим контролем государственной власти. Отсюда религиозный строй составлял часть государственного строя, и религиозное право — sacrum jus — было лишь подразделением общего права — publicum jus. Поэтому-то Варрон различает theologia philosophica et vera, далее — theologia poetica et mythica и, наконец, theologia civilis[2]. Характеристично последнее выражение, определяющее положение религии в римском государстве, — theologia civilis. Оно должно быть переложено на наш язык выражением: *государственное богословие*.

Что же теперь христианство?.. Христиане открыто заявляли стремление выйти из-под государственного контроля в своих религиозных убеждениях, в своей религиозной жизни. Они заявляли, что человек, подчиненный государственной власти в других отношениях, свободен от подчинения этой власти в сфере религиозной. Эта мысль о существенном различии между гражданскою (языческою) и религиозною (христианскою) деятельностью, мысль о нетождестве их была принципом, которым руководилась юная церковь Христова. Вера христиан не отторгала их от обязанностей относительно государства, но это дотоле, пока законы государственные, авторитет государственный не решались вмешиваться в дела их веры и исповедания. Поэтому христиане и своею жизнью, и голосом апологетов требовали от государства свободы совести, свободы выражать независимо от предписаний государства свою

религиозность. Они хотели жить в этом отношении без контроля государственного, но этого не признавала государственная власть и признавать не хотела. Апологет II века Тертуллиан заявляет пред римским правительством, что каждый человек есть существо свободное, «всякий может располагать собою, так же точно волен поступать человек и в деле религии». Тертуллиан говорит: «Право естественное, право общечеловеческое требует, чтобы каждому было предоставлено поклоняться тому, кому он хочет. Религия одного не может быть ни вредна, ни полезна для другого». «Принуждать свободных людей приносить жертвы — значит оказывать вопиющую несправедливость, делать неслыханное насилие. Какое безрассудство — хотеть заставлять человека воздавать Божеству почести, которые и без того он должен был бы воздавать ради своей пользы! Не вправе ли он сказать: не хочу я, чтоб Юпитер мне благоприятствовал! Что вы тут мешаетесь? Пусть Янус сердится на меня, пусть обращает ко мне лицо, какое ему угодно!»[3] Тот же Тертуллиан говорит: «Какое зло моя религия приносит другому? Это противно религии принуждать к религии, которая добровольно принимается, а не посредством принуждения, потому что всякая жертва требует согласия сердца. И если вы принуждаете нас приносить жертвы, то этим однако же не достигается никакого чествования ваших богов, потому что в вынужденных жертвах они не могут находить никакого удовольствия, это значило бы, что они любят насилие»[4]. С этим вместе у Тертуллиана соединяется требование, чтобы римская власть отказалась от тех прав в деле религиозных убеждений, какие она присваивала себе доселе: «Итак, позвольте одним поклоняться истинному Богу, а другим Юпитеру, одним поднимать руки к небу, а другим к жертвеннику, одним приносить в жертву Богу самих себя, а другим козлов. Берегитесь, чтобы не показать некоторого рода нечестия, когда вы отнимаете свободу богопочитания и выбор божества, когда вы не позволяете мне поклоняться Богу, Которому я хочу, и станете принуждать меня поклоняться такому богу, которому я не хочу. Какой Бог потребует себе насильственных почестей? И человек их не пожелает»[5]. В этих словах Тертуллиан ясно высказывает мысль, что христианство решительно не признает за языческим государством права санкции в делах религии, — мысль, которая шла вопреки всем традициям Рима. Со всею силою непоколебимости в убеждениях развивает ту же мысль другой великий апологет древности, Ориген, в III веке. Он открыто заявляет себя ратоборцем нового высшего принципа христианского, в противоположность установившемуся принципу, которого держалось государство римское. «Мы имеем дело, — говорит он, — с двумя законами. Один закон природы, виновником которого есть Бог, другой закон писанный, которые дается от государства (городов). Если они согласны между собой, должно одинаково соблюдать их. Но если естественный, божественный закон повелевает нам то, что расходится с законодательством страны, то должно это последнее — законодательство страны — оставлять без внимания; и, пренебрегая волею человеческих законодателей, слушаться только воли божественной, какие бы ни соединялись с этим опасности и труды, даже если бы пришлось потерпеть смерть и посрамление. Мы, христиане, признавая естественный закон (или, что то же, закон совести) высшим божественным законом, — мы стремимся соблюдать его и отвергаем законы нечестивые»[6]. Христианский апологет начала IV века, как бы подводя итоги тех требований, с которыми выступили христиане в эпоху гонений, говорил: «Нет ничего свободнее религии, и она совершенно уничтожается, как скоро приносящий жертву бывает к этому принуждаем»[7].

Такой протест со стороны христианства против вековых прав языческого государства мог ли быть терпим и спокойно выслушиваем деспотическими владыками Рима? Мог ли Рим позволять свободное распространение таких идей, которые были отрицанием его коренных прав? Христианство со своею проповедью о Царстве Божием как высшем благе, заключающем в

себе все другие блага, должно было вконец низвергать идеалы древности, по которым, напротив, государство было высшим благом, условливавшим собою благосостояние и счастье людей. Тогда как в древности над всем царила государственная власть, ее авторитет высился над всеми другими авторитетами, в христианстве и христианах эта власть встречает врага, готового лишить ее собственных прав, возобладать и возвыситься над нею. Оставить без противодействия такое явление, как христианство, значило бы для Рима, при подобном положении дел, открыто отказаться от своих вековых прав. Но это было неестественно. Каждый шаг в развитии народного сознания достигается посредством продолжительной борьбы; поэтому римское правительство, если оно хорошо сознавало требования и стремления христианства, необходимо должно было преследовать христиан. Гонение должно было являться как противодействие консервативного начала новому началу, совершенно доселе чуждому для духа человеческого. Замечательный факт: систематическими гонителями христианства были именно те государи римские, которые отличались наибольшею рассудительностью, наибольшим пониманием положения дел государственных, которые лучше других императоров понимали нужды времени, каковы Траян, Марк Аврелий, Деций, Диоклетиан, между тем как злые и порочные государи, но мало входившие в сущность дел государственных, как Нерон, Каракалла, Коммод и многие другие, или вовсе не преследовали христиан, или если и преследовали, то вовсе не видели в этом какой-нибудь государственной задачи, стоящей в связи с верным охранением прав власти. Это зависело ни от чего другого, как именно от того, что более проницательные государи понимали ту великость требований, какие предъявлялись христианством правительству римскому, понимали, что христианство требовало ни много, ни мало как полного коренного изменения идей, легших в основу всемирной Империи[8]. Не забудем и того, что первый эдикт (Миланский) Константина Великого, которым узаконялось положение христианства в Римской империи, вполне отвечал тем требованиям и стремлениям, какие высказывали апологеты ввиду гонений на христиан, гонений, которыми государство хотело заставить христиан отказаться от их религиозного идеала и подчиниться языческому государственному идеалу. В этом случае государство делало уступку тем требованиям, какие выставлялись христианством, знак, что государство понимало, из-за чего была вековая борьба между христианством и римским правительством.

Итак, несоответствие воззрений, заявленных христианством, принципам, принадлежащим римскому государству, — это несоответствие должно было условливать со стороны Рима гонение на последователей христианства. И вот кровь мучеников льется, но недаром льется эта кровь: ею покупается дражайшее из всех прав человеческих — право свободного христианского убеждения.

II. Причины религиозные. Здесь мы рассмотрим, во-первых, почему языческое римское правительство не могло допускать свободного распространения христианства между собственными своими гражданами, т.н. римскими гражданами. Во-вторых, почему оно не могло дать христианству настолько своего покровительства, насколько оно давало его культам иноземным, которых было множество во всемирной Империи?

Скажем сначала, почему христианство не могло свободно распространяться и утверждаться между римскими гражданами. Из указанного нами выше взаимоотношения государственной власти и религии в Римской империи само собою выходило то фактическое следствие, что римское государство берет на себя религиозную опеку в жизни своих граждан. Оно поставляло своей задачей оберегать status quo своей отечественной религии. Оно видело в этом свою священнейшую обязанность. Это стремление можно обнаружить у всех римских императоров, как лучших, так и худших. Император Август очень заботился о поддержании римской религии. Он старался действовать на окружающих и увещаниями, и собственным примером[9]. Подобно

всем государственным мужам своей страны, он приписывал какое-то чудесное действие древней религии. Он перестраивал храмы, чествовал жрецов и наблюдал за строгим исполнением церемоний. Преемники его, говоря вообще, следовали его примеру. Тиберий, человек сам по себе очень индифферентный, чрезвычайно заботился о религиозных вещах. Он отлично знал древние обычаи и не позволял делать в них ни малейшей отмены. Император Клавдий был набожен. Во время одного своего триумфа он взобрался на коленях по ступеням Капитолия, поддерживаемый с обеих сторон своими зятьями. Кроме того, у него была мания древности; ему доставляло удовольствие восстанавливать жертвоприношения, восходившие к временам отдаленным. Даже при самых дурных государях, умышленно пренебрегавших преданиями Августа, римская религия никогда не оставалась в полном пренебрежении, например, при Нероне. А что касается лучших государей последующего времени, то они оказывали полное уважение национальной религии. Так поступал Веспасиан и императоры из фамилии Антонинов. Так же поступали и позднейшие римские государи[10]. После этого понятно, могли ли находить себе пощаду христиане у римского правительства, христиане, которые употребляли все меры к тому, чтобы отторгать римских граждан от их древней религии. Еще новым препятствием к утверждению христианства среди римских граждан служило то, что отпадение от отечественной религии рассматривалось как отпадение от самого государства, как стремление революционное, антигосударственное. В этом отношении замечательны слова Мецената, с которыми он обращается к Августу: «Почитай сам богов непременно по отечественным законам и принуждай других почитать таким же образом. Тех же, кто вводит что-либо чуждое, преследуй и наказывай не только за то, что они богов презирают, но и за то, что они, презирая их, презирают и все другое, за то, что, вводя новые божества, соблазняют к принятию новых законов. Отсюда происходят потом заговоры и тайные союзы, отнюдь не терпимые в монархии»[11]. Поэтому, если христианство появлялось между римскими гражданами, оно должно было рассматриваться со стороны властей не только как религиозное преступление, но и как преступление политическое.

Правда, по-видимому, римская власть уже не так-то строго блюла за чистотою и охранением своей религии, как мы указывали. Существуют факты, из которых можно делать заключение, что римский культ того времени потерпел значительное изменение под влиянием посторонних религиозных веяний, так что, по-видимому, допускать заботы правительства римского о сохранении и поддержании отечественного культа можно только с большими ограничениями. В самом деле, известно, что культ римский того времени нередко в свою сферу принимал божества из культов иноземных. Так, отдельные греческие и азиатские боги по определению сената вводимы были в культ римский. Мы видим, что Зевс Эллады становится рядом с Юпитером Рима, а Гера подле Юноны, что малоазийская богиня Кибела определением сената причтена к лику богов Капитолия[12]. Нельзя ли выводить отсюда заключения, что и христианство при своем распространении могло и не встречать сопротивления со стороны Рима, могло найти себе такой же доступ в среду римских граждан, как и вышепоименованные культы иноземные? Но такая возможность не имела места в отношении к христианскому Богу и культу христианскому. И это по многим причинам. Во-первых, такое допущение не римских божеств к почитанию их гражданами делалось не иначе как с позволения римского сената, как говорят об этом Цицерон и Тертуллиан[13]. А такого дозволения христиане тщетно ждали на первых порах. Во-вторых, данный культ данного божества если и допускался в среде граждан, то не иначе как с такими или другими видоизменениями его, чего, конечно, никак не могло терпеть христианство. Притом при подобном допущении необходимым условием поставлялось, чтобы вместе с обрядами, какие предписывались новым культом для его последователей, теми же последователями строго сохранялись и соблюдались и ceremoniae Romanae, т.е. обряды

римского культа. Почитателям какого-либо нового бога даже предписывалось иногда, чтобы это чествование нового бога происходило по тем образцам, какие давались римским культом [14]. Очевидно, такого рода отношением к иноземным культам, проникавшим в среду римских граждан, правительство не санкционировало свободного выбора и свободного чествования каких-либо богов. И потому христианство, благодаря этого рода толерантности римского правительства, не могло безнаказанно проникать в среду римских граждан. Замечательно, что в гонение императора Валериана правительство римское предлагало христианам, как это видно из допроса, сделанного язычником-проконсулом Дионисию Александрийскому, предлагало воспользоваться этим видом терпимости римской, т.е. оно хотело дозволить им почитание Христа, но под условием, чтобы вместе с этим были соблюдаемы и обычные религиозные обряды римские — ceremoniae Romanae[15]. Но само собой понятно, что христианство ни при этом и ни при каком другом случае не могло и не хотело допускать подобного компромисса, сделки с римской религией, зная, что невозможно служить двум господам. А потому рассматриваемый вид миролюбия римской власти в отношении к культам иноземным не мог подавать христианам ни малейшей надежды на благоприятное положение их в среде римского мира. В-третьих, такое проникновение чуждых культов в среду римских граждан более строгими из язычников считалось за порчу древних нравов. А потому когда это вторжение чуждых культов более или менее грозило опасностью римскому культу, то появлялись положительные законы против усиления культов чуждых [16]. Итак, ревностное стремление римского правительства охранять свой отечественный культ было условием неблагоприятным для успехов христианства в мире римском. И хотя это указанное стремление иногда и делает уступки и снисхождение в пользу каких-либо иных культов, но это не могло иметь приложения к христианскому культу, потому что христианство не могло согласиться на те уступки, какие требовались от культа, иногда дозволяемого для практикования его римскими гражданами [17]. И следовательно, с этой точки зрения христианство могло ожидать для себя только запретов и гонений.

В то время, когда появляется и распространяется христианство, римская религия получает весьма важное приращение в своем культе. Это приращение сделалось источником многих бед для христиан. Мы говорим о так называемом «культе цезарей». Быть может, ни из-за чего другого не было пролито так много христианской крови, как из-за этого рода религиозного почитания у римлян. Пантеон римский весьма быстро обогатился новым родом идолопоклонства — поклонением пред гением цезаря. Скажем несколько слов о происхождении этого культа. Римская религия с самого начала не была религией натуралистической: религиозное почитание римлян видело в своих богах олицетворение всех тех сил, от которых зависело счастье и благоденствие государства. Служение Юпитеру Капитолийскому здесь не было тем служением, какое воздавалось в Греции Зевсу, олицетворявшему собою светлое небо; Юпитер в Риме был олицетворением высшего государственного порядка, он представлялся невидимой главой именно государства. И вообще все государственные функции у римлян непременно олицетворялись в каком-нибудь божестве, и покровительство этих божеств в соответствующих им функциях и желалось римлянами, и признавалось. Теперь, с появлением в Риме власти монархической, последовательность религиозного развития римлян требовала, чтобы эта новая государственная функция была представлена в каком-нибудь божестве, покровителе этой власти; в этом полагали залог счастья и государственного благоденствия. Таким божеством и сделалось отвлеченное понятие: гений императора. По римскому представлению, каждый человек имел своего гения, поэтому и император должен иметь гения, который бы охранял его и руководил им. Сама по себе эта вера

в гения императора не вела к какому-нибудь суеверному поклонению императорам, но суетность и тщеславие римских цезарей и низкое угодничество подданных из простого почитания гения императора сделали личное обоготворение монархов. Начался этот культ цезарей с Августа и продолжал свое существование во все время языческой Римской империи. Стали обоготворять не только умерших цезарей, но даже и живых. Этот культ в некотором отношении стал во главе римской религии. Он был для всех принудительным. «Все жители обязаны были принимать в нем участие, так как все наслаждались римским миром и жили под покровительством Империи»[18]. Считалось обязательным иметь у себя в доме образ царствующего императора между своими пенатами. Так, в царствование Марка Аврелия римляне считали «безбожником всякого, кто не имел у себя в доме хоть какого-нибудь его изображения»[19]. За соблюдением культа цезарей в Римской империи смотрели строго, и кто по небрежности или неуважению не хотел выражать чествования императору, с таким поступали как с величайшим преступником. По смерти императора Августа, когда он был причтен к лику богов, уже ясно обнаружилось, как опасно с небрежностью относиться к новому богу. Несколько римских всадников обвинено было перед сенатом в том, что они оказывали непочтение Августу как богу, — и с наказанием не замедлили[20]. Всякое упущение и вольнодумство касательно культа цезарей подвергалось неминуемой каре. Любопытен в этом отношении рассказ о казни при Нероне знаменитого сенатора Тразеи Пета, считавшегося воплощенной добродетелью, пострадавшего за недостаток угодливости в отношении к императору. Льстецы говорили про Тразею следующее: «Тразея избегал торжественной присяги, не присутствовал на молебнах, никогда не приносил жертвы за здравие главы государства или за сохранение его небесного голоса. Он не присягал именем Августа, не признает божественности Поппеи. Он смеется над священнодействием, презирает законы. Я требую Тразею в сенат, — говорит официальный обвинитель его, — я призываю его к присяге, как гражданина. Я объявляю его предателем и врагом отечества»[21]. Мы сказали, что, быть может, больше всего пролилось христианской крови из-за этого культа цезарей. Так оно и было. Уже во II веке язычниками примечено было, что христиане ни во что ставят культ цезарей, и сильно негодовали за это на христиан. Известный Цельс говорит к христианам: «Разве есть что-либо худое в том, чтобы приобретать благоволение владыки людей; ведь не без божественного благоизволения получается власть над миром?» «Если от тебя требуют клятвы именем императора, тут нет ничего дурного; ибо все, что ты не имеешь в жизни, получаешь от императора»[22]. Но христиане думали иначе и при всяком случае открыто заявляли о своем решительном несогласии поклоняться императору. Тертуллиан, вооружаясь против этого поклонения, говорит христианину: «Отдай деньги твои кесарю, а себя самого Богу. Но если все будешь отдавать кесарю, что же останется для Бога? Я хочу, — замечает Тертуллиан, — называть императора владыкой, но только в обыкновенном смысле, если я не принуждаюсь поставлять его владыкой на место Бога»[23]. Сцены противления со стороны христиан требованиям обоготворять императора, сцены, подобные нижеследующей, были явлением обыкновенным. Проконсул одной провинции замечает христианину: «Ты должен любить императора как прилично человеку, живущему под покровительством римских законов». Выслушав ответ христианина, что он любит императора, проконсул говорит: «Чтоб засвидетельствовать свою покорность императору, принеси с нами жертву императору». Христианин решительно отказывается от исполнения этого требования. «Я молюсь Богу, — восклицает он, — за императора, но жертвы в честь его нельзя ни требовать, ни приносить, ибо можно ли воздавать божеские почести человеку?» Вследствие подобных заявлений со стороны христиан на них падало тягчайшее обвинение в оскорблении царского величества, возводилось

так называемое crimen majestatis.

Продолжаем раскрытие религиозных причин, побуждавших римское правительство преследовать христиан, но посмотрим на этот вопрос еще с новой стороны. Сейчас мы рассмотрели, насколько неблагоприятны были отношения римского правительства к христианству, когда мы брали во внимание строгую заботливость правительства о соблюдении как древних религиозных римских обычаев, так и нового и популярного культа цезарей, словом, о соблюдении и охранении их отечественной религии. В этом случае христианство не могло ждать себе пощады от правительства. Но этого еще мало. Христианское общество не разделяло и тех привилегий свободы и независимости, которыми пользовались во всемирном римском государстве приверженцы и поклонники различных религий, принадлежавших народам, входившим в состав Империи. Римляне были очень толерантны к религиям чуждым, они не тревожили религиозной совести иноземцев. Иноземец, не римский гражданин, мог поклоняться богу, какому хотел. Различные чужеземные культы — греческий, малоазийский, египетский и самый иудейский — свободно отправлялись повсюду на обширной римской территории. Каждый человек, принадлежавший к той или другой чужестранной религии, мог где угодно исполнять предписанные ему религией обряды. Это было позволено как в провинции, так и в самом Риме. Рим не представлял исключения. Сюда стекались лица, принадлежавшие ко всевозможным религиям, и могли здесь невозбранно практиковать свои обряды. Дионисий Галикарнасский говорит: «Люди, принадлежащие к тысяче народностей, приходят в Город, т.е. Рим, и воздают здесь поклонение отечественным богам, по своим иноземным законам». Эти чужеземцы только обязаны были держать себя уважительно по отношению к римскому государственному культу и отправлять свои обряды частным образом, скромно, не навязывая их другим, а особенно не показываясь с ними в публичных местах города; этим культам позволено было держаться на окраинах Рима. А что касается городов и стран, лишь подчиненных римской власти, то в них отправление каких бы то ни было культов вполне дозволялось. Римляне ничуть не вмешивались в это дело и выговаривали себе право чествования своих богов по своему обычаю[24]. Спрашивается, почему же христианство не могло пользоваться, хотя бы отчасти, тем покровительством законов со стороны римской власти, каким пользовались всевозможные культы — греческий, малоазийский, египетский и другие? Нам представится дело еще более удивительным, если возьмем во внимание, что толерантность Рима простиралась так далеко, что римляне не обходили своим покровительством даже культы самые странные и чудовищные, которые положительно претили серьезному и важному римлянину. Они терпеливо переносили и эти культы, не поднимали на них своей грозной руки. А между тем в среде этих культов чего только нельзя было встретить! Как ни мало римляне по своему характеру, серьезному и благоразумному, были расположены к странному и дикому культу египетской богини Изиды, однако же богиня эта приобрела себе прочное положение даже в Италии, проникла и в самый Рим[25]. Служение персидскому божеству Митре также было распространено в Римской империи, несмотря на то, что культ этот соединялся с обрядами самого эксцентрического свойства[26]. Наряду с указанными языческими культами и иудеями императорскими эдиктами разрешено было невозбранное исполнение их религиозных обрядов, невозбранное богопочитание во всех местах Римской империи. Это тем страннее представляется, что между римским язычеством и иудейством было менее точек соприкосновения, чем между римским и другими языческими культами; тем удивительнее, что иудеи вследствие гордого притязания на исключительную святость стали для римлян племенем ненавистным, когда и самый Моисеев закон в большинстве случаев казался для римлян нелепым и омерзительным. Римлянам крайне не нравилось в иудеях, что они даже в обыкновенных житейских отношениях старались держаться как можно дальше от прочих сограждан, не покупали у язычников хлеба, масла, вина

и других предметов житейского обихода, не говорили на их языке, не принимали их в свидетели и т.д.[27] При всем том иудеи, однако же, пользовались неотъемлемым правом служить своему Богу везде, не исключая самого Рима, по своему обряду. Все эти указанные нами эксцентрические культы, при всей несимпатичности их для римского правительства, тем не менее были признаны религиями, позволенными в границах Римской империи, почему и назывались religiones licitae. Эта позволительность всех культов языческих и иудейского имела, однако же, то ограничение, что не допущен был для подобных культов прозелитизм между римскими гражданами. Лишь исконные жители различных стран имели право совершать культы, принадлежащие этим странам[28].

Итак, общим правилом политики римского правительства было то, что позволено было существовать на территории Римской империи, — и языческим культам в разных их видах, и иудейству, даже наперекор римским симпатиям. Римское правительство пренебрежительно относилось, отвращалось египетского культа Изиды, и однако позволяло его; оно не могло симпатизировать чуждому ему по духу культу египетского божества Митры, и однако оно не преследовало его почитателей; он терпеть не могло иудейства, гордого и презрительно относившегося к язычникам-римлянам, и однако оно, римское правительство, охраняло его интересы. Почему же одни христиане, чуждые всяких эксцентричностей в своем культе, не разделявшие горделивого презрения к римлянам, каким отличались иудеи, христиане, не позволявшие себе никаких шумных и соблазнительных религиозных процессий, — почему одни христиане не пользовались религиозной толерантностью Рима? Не странно ли это? Не есть ли это какой-то печальный рок, тяготевший над христианами? Не было ли это со стороны Рима какой-то непоследовательностью своим принципам? Нисколько. Главное основание, на котором утверждалась веротерпимость римлян относительно чуждых для них культов, состояло в том, что это были культы установившиеся, культы определенных национальностей, отечественные культы известных народов. И голос оракулов, и требования философов, и авторитет законов предписывали уважать и терпеть культы национальные, освященные древностью. Все завоеванные Римом народы, а их было очень много, не принуждались ничуть к принятию господствующего римского культа и не принуждались отрекаться от своих национальных религий. Римляне объявляли неприкосновенным богопочитание каждого из завоеванных ими языческих народов, надеясь чрез то отчасти расположить к себе побежденные народы, отчасти снискать покровительство самих богов этих народов. Некоторые из римлян, именно люди религиозные, даже самое всемирное господство своего народа приписывали содружеству с богами всех народов. Римляне, как политеисты, не были фанатичны относительно чужих богов. По их понятию, всякое чествование богов, основанное на национальном обычае того или другого народа, имело право на существование и заслуживало уважения. Отдавая, естественно, предпочтение свои богам, римляне держали себя очень внимательно относительно чужеземных богов и их оригинального чествования, опасаясь как бы неуважением к богам, хотя бы и чужим, не причинить себе бедствий. Мало этого. Благодаря интенсивности политеизма и совершенному отсутствию твердых религиозных догматов, римляне склонны были думать, что чужеземцы в сущности поклоняются тем же богам, каким и они сами, римляне. Римлянин, вследствие этого, находясь, например, в Греции, со спокойной совестью приносил жертву Гермесу. Со своей стороны, почитатели иноземных культов не давали римлянам повода гневаться на них, не поставили себя во враждебное отношение к римскому культу. Чужеземные культы остерегаются принимать пред римской религией тон презрительный и гордый. Напротив того, они показывали величайшее уважении к римским богам, и это уважение было вообще искренно: ведь боги эти были очень могущественны, если могли дать народу, который поклонялся им, владычество над целым миром. Следовательно, о них нельзя было легкомысленно говорить,

полезнее даже было при случае обращаться к ним. Так уважительно относились к римскому культу прочие языческие народы. Не составляли особенно резкого отличия в этом случае и иудеи, хотя от них меньше всех можно было бы ожидать этого. Сами иудеи старались по возможности ладить с гордыми римлянами. Правда и иудеи твердо держались своей религии, но разными услугами своим владыкам-римлянам успевали приобрести себе сносное религиозное положение. Они хоть несколько, но все же старались приноравливаться к законам владычествующего народа; они выражали очень ясные желания жить в мире и согласии с римлянами, за это римляне снисходили к их нравам и обычаям. Когда на иудеев донесено было императору Калигуле, что они недостаточно выражают почитание к священной особе императора, то они отправили от себя депутацию к императору: «Мы приносим тебе жертвы, — говорили эти депутаты Калигуле, — за тебя, и не простые жертвы, а гекатомбы (т.е. сотенные). Мы делали это уже три раза — по случаю твоего вступления на престол, по случаю твоей болезни за твое выздоровление и за твою победу»[29]. Разумеется, такие заявления должны были мирить римское правительство с иудеями. Они ведь старались щадить религиозную щепетильность римлян. Итак, мы видим, по каким основаниям римляне оставались в миролюбивых, толерантных отношениях к чужеземным культам. Но могли ли они в такие же отношения становиться и к христианскому культу? Языческая римская власть не видела в христианстве того, что давало бы возможность уравнивать христианство с прочими культами. У христиан не было никакого древнего отечественного культа, как это было в других религиозных обществах. Скорее, христианство являлось революционным отпадением от религии дозволенной, терпимой, нарушением уставов древней религии — иудейской. Это именно ставит в упрек христианам Цельс, выражая господствующий образ мысли. «Иудеи, — говорит он, — определенный народ, и они сохраняют, как и быть должно, свой отечественный культ, в чем они поступают как и все другие люди. С полным правом в каждом народе соблюдаются древние законы, и есть преступление отступать от них», как делают христиане, разумеет Цельс[30]. Отсюда-то обыкновенный упрек язычников в отношении к христианам: поп licet esse vos, т.е. вы знаете, что не позволяется быть христианином. Христиане, на взгляд римского правительства, являлись чем-то странным, неестественным, выродками между людьми, они являлись для него ни иудеями, ни язычниками, ни тем, ни другим, представляли собою какой-то genus tertium[31]. Позволены были определенные культы иноземных языческих народов, позволен был культ иудейский, христианство же не принадлежало ни туда, ни сюда, и потому входило в круг религий запрещенных; religio illicita было оно. Христианство не поставляло себя в связи ни с одним из доселе известных культов и не хотело показывать никакого расположения культу римскому. «На что же это похоже!» — мог восклицать римлянин. Христианство со своею проповедью о богопочитании, не привязанном ни к какому месту, ни к какому государству, с партикуляристической религиозной точки зрения древности являлось как нечто противное природе вещей, как попрание всякого определенного порядка. Самый характер христианского культа, насколько он был известен, стоял в противоречии с обыкновенным привычным характером других религий, с какими представлял себе религию языческий мир, римское правительство. Христиане не имели ничего такого, что находили в каждом религиозном культе, ничего из всего того, что даже у культа иудейского было общего с язычеством. У них не находили — можно себе представить — ни алтарей, ни образов, ни храмов, ни жертв, что так изумляет язычников[32]. «Какая же это религия?» — могли задавать себе вопрос язычники. «Кто бы мог думать, — говорит Цельс, — что эллины и варвары в Азии, Европе и Ливии станут соглашаться на принятие такого закона, который совершенно непонятен»[33], т.е. такого, какой не привязан к определенной народности, не похож ни на культ иудейский, ни на языческий. И

однако же, что казалось совсем невозможным, все более и более грозило осуществиться. Видели, как христианство, находя себе немалочисленных представителей между всеми сословиями, не исключая самих римских граждан, грозило ниспровержением государственной религии, а с нею, казалось, и самому государству, поскольку оно тесно было связано с религией. При виде этого ничего не оставалось делать языческому Риму, как в чувстве самосохранения внутренней силе христианства противопоставить по крайней мере силу внешнюю — отсюда гонения, следствие естественное.

III. Причины общественные. Общество языческое римское было так настроено, что христиане не могли ожидать себе мира и покоя. Все, начиная с самого императора до последнего подданного, чем-нибудь да были недовольны христианами. Император, как первый член общества, считал их плохими верноподданными, классы интеллигентные и административные смотрели на них как на врагов цивилизации и негодных граждан, народ, масса считали христиан главной причиной общественных несчастий, полагая, что боги гневаются на распространение такого нечестия, как христианство.

Христианами оказывался *лично* недовольным прежде всего император, как первый член римского общества. Императоры никак не могли извинить христианам недостаток благоговения в них к персоне владыки вселенной. Чем больше делал успеха в обществе культ цезарей, о котором мы говорили выше, тем решительнее христиане отказывались принимать участие в тех суеверных знаках почести, какие изобрели языческое лицемерие и угодничество. Христиане уклонялись от воскурения фимиама и принесения жертв пред статуями императоров, не хотели клясться их гением. Разве не должно было это сильно затрагивать гордость и тщеславие императоров? Император римский не мог оставаться равнодушным зрителем такого вольномыслия и упрямства. И нужно сказать, что христиане в своем противлении суеверному почитанию императоров иногда заходили очень далеко. Нельзя отрицать того, что некоторые из христиан, не совсем благоразумно, устранялись от общих официальных празднеств в честь императоров во дни их восшествия на престол или во дни торжеств по случаю каких-нибудь побед. Именно они усматривали связь с языческой религией и языческими нравами даже в таких невинных вещах, как украшение домов лаврами или как иллюминация[34]. Случалось также, что императоры жертвовали известную сумму денег для раздач солдатам в знак своего благоволения. Чтобы получить свою долю, все являлись, как это было в обыкновении, с венками на головах, только христианин-солдат являлся со своим венком в руке, потому что увенчивать свою голову венком ему казалось чем-то языческим[35]. Конечно, такие и подобные действия могли принадлежать только отдельным личностям, а большинство было далеко от того, чтобы одобрить подобные поступки, но что позволяли себе отдельные личности, то легко могли поставлять в вину всем христианам. Отсюда естественно могло происходить обвинение в оскорблении христианами царского достоинства, в неуважении императора. Поэтому-то христиан называли irreligiosi in Caesares, hostes Caesarum.

Как императоры не могли быть довольны христианами и отсюда должны были принимать против них меры строгости, так точно и прочее общество, поскольку его представляли прежде всего классы интеллигентные — ученые и философы и классы административные — проконсулы и префекты, — также не могло оставаться благосклонным к христианам, поддерживая со своей стороны ненависть верховной власти к христианству. Разность между христианским и языческим обществом была слишком сильна, чтобы не выражаться во взаимных столкновениях, которые могли переходить в ожесточенную борьбу. Известно, как иные из христиан первых веков смотрели на древний мир и всю его культуру. Самый строгий приговор, самое жестокое осуждение нередко произносили христиане против всей цивилизации древнего мира, составлявшей славу и гордость греков и римлян. Наука, искусство, вся образованность

языческая подвергались решительному презрению. Желая довольствоваться одной верой, некоторые из первых христиан с ужасом смотрели на философию, считая ее опасною, вредною, матерью всех ересей. «Нет ереси, — говорит Тертуллиан, — которая бы не имела начала в учении философов: Василид был платоник, Маркион стоик, вечная материя идет от Зенона, отрицание бессмертия от Эпикура». Он, Тертуллиан, проклинает Аристотеля за его диалектику, служившую для сектантов могучим орудием в защите их мнений[36]. Тот же Тертуллиан, изображая зрелище Страшного суда, не без «восхищения» объявляет, что многие мудрые философы вместе со своими учениками будут гореть в пламенеющем огне, что многие знаменитые поэту будут трепетать не пред судом Миноса, но пред судилищем Христа, что многие трагики еще плачевнее будут вопить под бременем своих собственных страданий [37]. В том же роде отзывается о языческой философии, науке и литературе и христианский философ Татиан. «Ваше (языческое) красноречие, — восклицает он, — есть не иное что, как орудие неправды, ваша поэзия воспевает только ссоры и любовные проделки богов на пагубу людей, глупцы и льстецы были все ваши философы. Ни один из ваших философов не произвел ничего великого и достойного, ни Диоген, живший в бочке, чтобы явить себя чуждым потребностей, и умерший потому, что он ел грубые полипы, ни Платон, который любил лакомые обеды Дионисия (Сиракузского), ни Аристотель, который льстил Александру (Великому); все они не были свободны от суетности и притязательности. Или, что достойного и удивительного сделали ваши киники?»[38] Христианский философ Ермий в едкой сатире («Осмеяние философов») описывает в самых жестких выражениях почти всех философов древности. Вооружась против языческой науки и литературы, христианское сознание вооружалось и против таких проявлений эллинской цивилизации, какими были театры. «Театр, — по словам Тертуллиана, — есть собственно святилище Венеры, дом, посвященный Венере и Бахусу»[39]. Лактанций пишет о театрах так же[40]. По отношению к воззрениям древних христиан на театры мы должны в оправдание подобных взглядов сказать, что в эпоху, о которой мы говорим, театры испортились, они не были тем, чем они были в древней Греции и чем они стали в наше время, т.е. значительным фактором в развитии гуманных и нравственных идей. Ненависть к язычеству у многих христиан не останавливалась и на этом. Она простиралась до воспрещения учиться музыке, живописи и даже содержать школы, так как каждое из этих занятий могло иметь отношение к языческой религии, так как школьный учитель волей-неволей должен был объяснить имена, генеалогию, похождения языческих богов[41]. Как должны были относиться ко всем этим фактам язычники, стоявшие за свою науку, образованность и цивилизацию? Представители интеллигенции римского общества, понятно, не могли оставаться индифферентными к таким воззрениям христиан. Ненавистью отвечали они на это христианам.

Подобно классам интеллигентным, классы административные должны были относиться в этом же роде к обществу христианскому. Христиане, по крайней мере некоторые из них, отказывались нести общественные повинности, какие несли другие граждане. Войну, например, они считали за нечто несоответствующее достоинству христианской любви и уклонялись от несения военной службы. Подобных примеров можно бы привести немало. Тертуллиан даже рекомендовал воинам дезертировать из армии, уверяя, что военная служба неприлична христианину[42]. Ориген и Лактанций также не одобряли войны и в отвращении христиан от нее видели дело благое. Отсюда, из отказа, по крайней мере некоторых христиан, нести военную службу, возникали жалобы на всех христиан и на христианство вообще. Цельс говорит: «Разве не по праву наказывает вас император, ибо если бы все поступали, как вы, то император очутился бы один, и некому было бы защищать его; дикие народы возымели бы власть над всем. И от самой вашей религии, этой истинной мудрости (ирония над христианами. — А.Л.), не

осталось бы никакого следа между людьми. Не думаете ли вы, что ваш верховный Бог спустится с неба и будет сражаться за вас?»[43] В вину христианам общество римское не могло не поставлять и того, что некоторые христиане устраняли себя и от прочих гражданских обязанностей и должностей и от всяких сношений с гражданами языческого мира. До какой степени доходила иногда рознь между языческим обществом и христианами — это лучше всего показывают следующие слова Тертуллиана: «Язычники и христиане чужды друг друга во всем»[44], — провозглашал Тертуллиан. При таком отчуждении христиан от языческого общества, естественно, что поведение христиан могло казаться язычникам, дорожившими своей образованностью, государственным строем и учреждениями, отчуждением от самой цивилизации и возвращением к жизни народов диких и варварских. Поэтому-то христиан называли hostes populi Romani. Со своей стороны, христиане иногда доходили до того, что прямо и открыто говорили, что языческое римское государство и цивилизация основаны на «лжи» и «грабеже», что сила римлян в «неправде» и дерзости, и тем — казалось язычникам — лишали государство кредита доверия в глазах всего общества. В апологии Минуция Феликса говорится, например: «Все, что римляне содержат в своей власти, чем обладают, — все это добыча их дерзости; все храмы их воздвигнуты из награбленного имущества, они обирали для этого города и религиозные учреждения. Римляне сильны не потому, что религиозны, но потому, что безнаказанно совершали святотатство»[45]. Общество языческое, высоко ценя достояние своей образованности и учреждений, могло предлагать себе такой вопрос: что будет с государством, с цивилизацией, если все будут так же относиться к римским учреждениям, как относятся христиане? Близко принимая к сердцу интересы своего государства, языческое общество должно было требовать от правительства мер преследования против презрителей и попирателей эллино-римской цивилизации. И действительно, мы видим, что иногда христиан подвергают казни под предлогом недостатка в них гражданской доблести[46].

Как ненависть к христианам императоров и представителей языческой интеллигенции и администрации, так, наконец, и нерасположение к ним народной массы могло служить для правительства побуждением гнать и преследовать христиан. Народ видел в них врагов своих богов и даже считал их людьми без всякой религии. Поводов к накоплению нерасположения к христианам со стороны черни находилось много. Христианин, покидая язычество, отказывается от ремесла приготовления идолов, если он этим занимался до принятия христианства — чернь волнуется против христиан. Христианин отказывается от бесчисленных языческих празднеств — толпа негодует. Христианин при гостях-язычниках не призывает имени Геркулеса за обеденным столом, и ненависть язычников к христианам опять растет. Презрители богов, безбожники, безбожники, ἄθεοι — вот обыкновенное прозвание, которым народ обзывал христиан. Ненависть народной толпы против христиан в особенности возрастала во время каких-нибудь общественных бедствий. Если долго не было дождя, отчего происходила засуха, если в Риме Тибр производил наводнение, если Нил в Египте не орошал полей, если свирепствовала эпидемическая болезнь, если случалось землетрясение, то народная ярость легко возбуждалась против христиан. «Это нужно приписать, — говаривал в подобных случаях народ, — гневу богов на распространение христианства». В Северной Африке (по свидетельству Августина) сложилась даже поговорка: «Если нет дождя, вини христиан»[47]. Сама по себе весьма сильная ненависть масс языческих против христиан поддерживалась в них со стороны. Ее раздували жрецы, лично заинтересованные в поддержке язычества; ее поддерживали различные шарлатаны — волхвы, искусство которых теряло свой кредит чрез распространение христианства. Так, во время Марка Аврелия один волхв, Александр Аванатихос, замечая, что его ложное искусство не находит себе столько веры, сколько оно находило прежде в городах Понта,

кричал: «Понт полон атеистов и христиан» и побуждал чернь побивать их камнями. Названный волхв не хотел прежде показывать свое искусство народу, как провозгласив: «Прочь отсюда, атеист, эпикуреец, христианин». Наконец, сами философы не пропускали случая возбуждать чернь против христиан. Неоплатонический философ Порфирий, видя, что не прекращается одна губительная болезнь, уверял народ, что причина этого в том, что Эскулап не хочет более благодетельствовать миру за распространение христианства[48]. Другой философ, киник Кресцент, надев на себя личину демагога, по уверению Иустина, возбуждал толпу народную против христиан[49]. Таково было отношение народных масс к христианам, и оно не оставалось бесследным, оно тяжело отражалось на судьбах христиан. Народ в Римской империи положительно мог требовать от правительства гонения на христиан, если желал того, и правительство не в силах было отказывать народу в этом требовании. Демагогия, самая опасная, развилась во время императорского Рима. Толпа никогда, быть может, не обладала большей силой, как в это время, хотя она и лишена была свободы. Тираническая императорская власть, часто не находя себе поддержки в других слоях общества, искала и находила себе эту поддержку в черни. Деспот, говорит Прессансе, потому только держит власть в своих руках, что он служит не истинным интересам, а страстям народным; тирания всегда есть результат двоякого подчинения: властелина, который потворствует своему рабу, и раба, который льстит своему властелину. Поэтому-то владычество римских императоров было вместе с тем и владычеством народа. Недовольный уже одним хлебом, который даром давался ему в столице, и цирком, которым забавляли его, народ из ненависти к христианам еще требовал смерти христиан и к обыкновенному крику: panet et circenses прибавлял еще новый ужасный возглас: christianos ad leones. И императоры, а за ними и проконсулы провинций не могли отказывать толпе, на которую они опирались, — отказывать в ее требованиях[50]. Это тем естественнее, что сами императоры весьма часто усвояли предрассудки народа касательно христиан. Так, император Максимин (в начале IV века), разделяя народное мнение относительно того, что в общественных бедствиях виновато безбожие христиан, писал в эдикте: «Какой глупец не знает, что это дело благоволения богов, если земля не отказывает нам в жатве, если не открывается вдруг губительной войны, если вредоносный воздух не заражает наших тел, если море не бушует от силы ветра, если земля, мать и питательница всех тварей, не колеблется в своих основаниях. Если же случаются подобные несчастья, то причиной их служит вредное заблуждение и глупость некоторых людей, т.е. христиан, так как эта глупость возрастает между людьми и почти всю землю покрывает своим позором»[51]. Такие императоры, конечно, охотно должны были уступать народной ненависти касательно христиан, разрешая то, чего хотелось толпе. Отсюда мы примечаем то нередкое явление в истории гонений, что гонениям на христиан со стороны правительства предшествуют гонения на них со стороны народа. Правительство лишь утверждало своим авторитетом то, инициатива чего принадлежала народной толпе.

Резюмируем все, что мы сказали о причинах гонений. Итак, принимая во внимание несовместимость христианства с идеями государственными, с отношениями языческого Рима к своей собственной и иноземным религиям и, наконец, с требованиями общественными в Империи, — мы должны сказать, что гонения на христиан не только могли быть, но и должны быть; и нет ничего удивительного, если они действительно были, напротив, было бы несказанным дивом, когда бы гонений не было вовсе.

После обозрения общих причин, условливавших гонения на христиан, обратимся к рассмотрению самой истории гонений — в частности, в то или другое время. Сколько именно было гонений на христиан до времени Константина Великого, с цифровой точностью определить трудно. Некоторые древние историки (Сульпиций Север), а за ними иногда и новые,

любили придерживаться круглой цифры десять, насчитывая десять гонений до Константина[52]. Но такая цифра гонений не отличается строгой точностью. Число это, с одной стороны, мало; собственно говоря, гонения не прекращались во все время II и III века. Если они прекращались в одном месте, зато в это же время начинались в другом; даже в самые счастливые времена для христиан встречались мученики. Дело в том, что при распаде порядка и дисциплины в Римской империи в это время иногда достаточно было простой вспышки народной ненависти против христиан или нерасположения к ним проконсула, чтобы гонение на христиан возникло в том или другом городе, в той или другой провинции. С другой стороны, указанное число гонений слишком велико, если принять за масштаб при исчислении гонений не что иное, как самое важное: число таких языческих царствований, на которые падают юридико-административные меры, направленные к подавлению христианства, в которые появлялись прямые *указы* против христиан. Таких царствований было немного, а с этим немного и самых указов против христиан, как показывают исторические документы. Правда, есть известие очень древнее, принадлежащее писателю начала IV века, Лактанцию, известие, которым удостоверяется, что указов против христиан было издано до его времени «множество» и что эти указы были собраны в царствование Каракаллы (в начале III века) знаменитым римским юристом Домицием Ульпианом, для практического их употребления правителями, в книге De officio proconsulis[53]. Но сборник Ульпиана De officio, к сожалению, не дошел до нас, и мы не имеем возможности проверить правдивости показаний Лактанция о многих императорах, издававших множество указов против христиан. На основании твердых исторических данных, открытых гонений на христиан вследствие императорских указов можно насчитывать не более пяти: в I веке совсем не было такого рода гонений[54], во II веке два — при Траяне и Марке Аврелии, в III тоже два — при Деции и Валериане, и, наконец, в начале IV века — при Диоклетиане.

Не считаем делом научным следить за всеми гонениями, в особенности когда эти гонения были проявлением прихоти необузданного народа или личной жестокости проконсулов. Это значило бы низводить историю гонений на степень четьи-минейного исторического мировоззрения Евсевия, который говорит о всех гонениях без различия; да и притом в этом смысле гонения не прекратились еще и теперь (возьмем, например, во внимание недавние события в Болгарии). Нам кажется, что мы сделаем то, что должна сделать наука, если ограничимся историей гонений при таких римских императорах, при которых гонения входили в планы государственные, при которых издавались против христиан определенные указы и при которых потому гонения не были делом слепого случая, игры неразумной судьбы. Имена таких императоров мы уже назвали.

В частности, в историю гонений, как она будет излагаться нами, войдут: более или менее характеристическое изображение личности гонителя; объяснение частных причин, по которым поднималось гонение на христиан тем или другим императором; расследование о содержании указов, которыми предписывалось гонение; указание отличительных черт одного гонения в сравнении с другими предыдущими; изучение действий гонения на христиан (то есть было ли оно встречено мужественно христианами или наоборот и в какой мере); исследование об актах мученических или современных гонению записях, в которых описываются подвиги мучеников (если не обо всех актах будет речь, то, по крайней мере, о важнейших).

Гонение Траяна

Характеристика Траяна. — Описание личности Плиния Младшего. — Анализ Плиниева донесения Траяну. — Указ Траяна. — Опасные следствия указа для христиан. — Мученическая кончина Симеона, епископа Иерусалимского. — Мученические акты св. Игнатия Богоносца; две редакции их — Кольбертинская и Ватиканская, содержание и происхождение каждой из них; критическое рассмотрение обстоятельств — отправления Игнатия из Антиохии, путешествия до Рима и смерти в Риме; общий вывод из рассмотрения актов св. Игнатия. — Замечание о Клименте Римском...

Известный историк Гиббон говорит: «Если бы кому-нибудь из историков поручено было указать на такой период всеобщей истории, в продолжение которого человечество наслаждалось наибольшим спокойствием и благоденствием, то он без малейшего колебания мог бы указать на промежуток времени между смертью Домициана и возвышением Ком-мода (96—180 гг.). Беспредельная Римская империя процветала в это время под управлением монархов, руководимых мудростью, добротой и справедливостью»[55].

Так характеризует Гиббон указанную почти столетнюю эпоху. Если действительно эта эпоха была такой, какой выставляет ее Гиббон, то во всяком случае не без исключений, и весьма важных. К исключениям принадлежало положение христиан этого времени.

Имеем в виду положение их при таких гонителях христианства во И веке, какими были Траян и Марк Аврелий.

Гонение Траяна в начале II века (99—117 гг.) было первым систематическим гонением на христиан. Мы называем его систематическим потому, что оно вытекало из сознания, правда, еще более инстинктивного, — из сознания опасности, какою грозило христианство твердости языческой Римской империи, связанной в отношении ее прочности неразрывными узами с религией, из сознания, что новое религиозное общество, угрожая твердости языческой религии в Империи, угрожало в то же время незыблемости самой Империи[56]. Этим гонение Траяна существенно отличается от других гонений, бывших до этого времени и носивших характер случайности. Траян не был каким-нибудь слабоумным, но жестоким тираном, который по своему слабоумию вынужден бывает уступить страстям толпы или влиянию лиц, по своим расчетам возбуждающих гнев властелина, — Траян не был ни Нероном, ни Домицианом. Он был муж серьезного ума, поклонник филантропической философии своего времени, друг лучших людей века — Тацита и Плиния Младшего, был искусным политиком. Он руководился государственным благоразумием, но это-то благоразумие и побудило его санкционировать гонение против христиан. Поставив своей задачей снова поднять начинавшее дряхлеть римское государство, он был ревностным поборником язычества, и Плиний восхваляет его благочестие, хотя, быть может, это благочестие и не было искренне. Отсюда новая религия не могла ждать от него пощады...[57] Притом же он был очень подозрительным ко всяким вновь возникающим обществам и союзам; он видел в них опасность для государственного благосостояния. Опять условие, которое не могло обеспечить благополучия для христианского общества, носившего в себе корпоративный дух. Впрочем, мы сказали бы слишком много, если бы стали утверждать, что отвлеченное сознание Траяна о каком-либо вреде и опасности со стороны христианского общества для Империи само по себе вызывало гонение на христиан. Нет. Дело было проще. Не от идеи пришел он к факту гонения, напротив, от явлений, какие встречала государственная практика его времени, приходит он к идее гонения на христиан. Встретилось поразительное

явление, которое требовало, чтобы на него наложена была тяжелая рука, задерживающая его рост и распространение; иначе, оставляя дело в его настоящем положении, можно было подготовить большое затруднение, опасность для будущих времен Империи. Объясняемся.

Траяном в начале его царствования издан был указ против тайных обществ[58]. Этот указ показывал большую политическую подозрительность Траяна и имел отношение по преимуществу к области Вифинской в Малой Азии. Этот указ не имел в виду христианского общества, а другие общества и притом самого невинного характера. В Вифинии сильно процветала общественная жизнь; там любили торжественно проводить важнейшие семейные празднества, любили ежегодно праздновать день принятия начальником его новой должности, любили шумно проводить дни освящения публичных монументов. На каждое такое событие созывалось множество гостей, которым иногда раздавались деньги. В торжествах принимала участие подчас целая тысяча народа. Такие собрания Траян считал опасными; ему казалось, что они могли служить зерном для заговоров политических. К ним-то и имел отношение его закон о тайных обществах. С другой стороны, Вифиния часто страдала от пожаров. Чтобы сколько-нибудь помочь беде, общество завело артели из людей простого звания, на обязанности которых было спешить с тушением пожара, попросту сказать, учреждены были пожарные команды. Но Траян и к этим невинным артелям относился с подозрением; ему казалось, что такие артели могли рождать беспорядки и возмущение в городах. Указ о тайных обществах простирался и на них[59]. Итак, закон о тайных обществах ничуть не имел в виду христиан, однако же на деле он был приложен и к христианам. Этим христиане обязаны усердию проконсула Вифинского, Плиния Младшего. Дело было в 103—105 годах[60]. Чтобы понять, почему именно Плинию показалось нужным приложить сказанный указ к христианам, для этого не мешает вглядеться в личность и убеждения этого проконсула. Плиний Младший принадлежал к лучшим людям своего времени, был хорошо образован, любил литературу и науку, но это не мешало ему или, лучше сказать, пособляло ему сделаться врагом христиан. Языческий ученый не мог оставаться равнодушным к христианам, которые слишком низко ценили научное достояние языческой образованности. Замечательная еще следующая черта в характере Плиния: «Он имел тот недостаток или ту добродетель, что ему все нравилось в тех, кого он любил, и все не нравилось в тех, кого он ненавидел»[61]. А так как христиан любить ему было не за что, с его точки зрения, то он должен был от души их ненавидеть. Но этого мало. Плиний принадлежал к коллегии авгуров, на обязанности которых лежало заботиться об интересах языческого жречества и языческой религии. Да и по душе Плиний был усердным почитателем богов римских; там и здесь он строит на свой счет храмы, и освящение их сопровождается пышными праздниками. Поместья его украшались храмами, на которые он не щадит издержек. В болезни он обращался к богам; любил в часы досуга побеседовать о явлениях богов и других чудесах языческой фантазии; был суеверен и верил в приметы худые и хорошие. Как чиновник, он был очень ревностен и желал быть на хорошем счету у императора, это желание доходило у него до положительной суетности[62]. Нет ничего удивительного, если такой человек, как Плиний, усердствует применить закон о тайных обществах и к христианам. Нужно при этом взять во внимание, что Плиний назначен был в Вифинию главным образом затем, чтобы устранить многие беспорядки, накопившиеся здесь в правление прежних проконсулов[63]. Это само собой вызывало его к особенной бдительности, к проявлению его чиновничьего усердия. Как бы то ни было, Плиний, тотчас по вступлении в должность вифинского проконсула, обратил внимание и на христиан, начал суд и расправу с ними. Кто такие были, по его мнению, христиане, и как поступал он с ними — все это обстоятельный чиновник подробно описал в своем донесении Траяну. Анализом этого донесения и займемся, ибо это донесение — один из замечательнейших

исторических документов первохристианской древности[64]. Содержание документа следующее: великое множество христиан, обвиненных в нарушении указа о тайных обществах, представлено было пред трибуну Плиния. Плиний был в затруднении, как поступить в подобном случае; с одной стороны, потому, что он никогда не присутствовал при делах этого рода[65], а законодательства давало лишь общие правила относительно новых религий, с другой стороны, он изумлен громадным числом христиан, ибо, по его словам, «таковых было множество всякого возраста и состояния, и обоего пола», и притом, по сознанию Плиния, зараза этого суеверия росла все более и более: «Она проникала не только в города, но и села, и деревни; храмы были покинуты, богослужение языческое забыто, жертвы почти никем не приносились». Первым делом Плиния при столкновении с христианами было с наиболее возможной точностью и полнотою разведать: что такое в самом деле были христиане? С этою целью он прежде всего допрашивает тех, кто прежде были христианами, но уже давно отпали от христианской Церкви, и однако же эти отступники ничего, кроме хорошего, не могли сказать о христианах. Плиний старается разведать истину другим путем, при помощи мер жестокости, освященных римской юстицией; он подвергает пыткам двух служительниц из христианского общества, которые звались диакониссами. Вероятно, он много рассчитывал на слабость женского пола. И однако же и от них он не узнал ничего такого, что могло бы выставлять христиан в невыгодном свете. Вся вина христиан заключается в следующем: «В определенный день — день солнца (воскресенье) пред рассветом они собирались вместе, пели гимны Христу как Богу, обязывались друг перед другом, но не на преступление какое-либо, а чтобы не воровать, не любодействовать, не обманывать, и что вечером в день солнца они снова собирались для вкушения пищи простой и обыкновенной (агапы), но и эти вечерние собрания оставлены были после указа императорского о тайных обществах». Все это было прекрасно и успокоительно для римского чиновника; одно было из рук вон плохо: это — непоколебимая привязанность христиан к их религии. И Плиний, верный государственным идеям своего времени, находил: «Что бы такое ни было, что христиане исповедуют — одно упрямство и непоколебимая непреклонность заслуживают казни». Это значит, что римский чиновник, смотря на религию как на подведомственное государству дело, требовал со стороны христиан подчинения государственному авторитету в делах самой веры. И это тем более, «что проконсулы не привыкли встречать сопротивления со стороны подчиненных, римляне — со стороны провинциалов»[66]. Поэтому Плиний принимает строгие меры против христиан: он решительно требует от них отречения от своей веры, требует, чтобы курили ладаном пред бюстами богов и императора, совершали возлияние в честь их. В случае отказа поступать так: после троекратного, но тщетного приглашения последовать требованию Плиний допускал смертную казнь относительно христиан[67] как упорных приверженцев религии запрещенной. Много было отступников от христианства, по уверению Плиния, при данных условиях: запертые было храмы языческие отворились, жертвы снова запылали. По мнению некоторых историков, это было и естественно, если взять во внимание необыкновенно быстрое распространение христианства, причем не всегда могло иметь место серьезное утверждение в вере новообращенных (Неандер). Нам же кажется, что, читая известие об этом факте у Плиния, нужно помнить, кто пишет. Пишет римский чиновник, который хотел выставить пред императором особенную ревность в исполнении своих обязанностей. А об этой ревности Плиний однажды сам заявил в речи к Траяну в сенате. Он говорил: «Мы всегда были покорны императору; он гнул нас в какую хотел сторону, мы всячески желали угодить ему, заслужить его одобрение»[68]. Конечно, отступники могли быть, но едва ли их было много: ведь это была первая пора христианства, когда ревность по вере была изумительно сильна[69].

Так доносил проконсул вифинский Плиний императору Траяну о том, что повстречалось в его административной практике. Изложив ход дела и свое отношение к нему, Плиний, однако, не совсем уверен: так ли он поступал, как должно, а потому предлагает на разрешение императора следующие вопросы: надобно ли обращать внимание на различные возраста, или судить и юных наравне с людьми зрелых лет? Давать ли прощение вследствие раскаяния, или же казнить, кто только оказывается христианами, не принимая раскаяния? Казнить ли христиан, как христиан, или за другие преступления, как скоро они соединяются с этим именем? Плиний описанием своего отношения к христианам давал уже знать императору, как решает сам он большую часть этих вопросов, и император со своей стороны, стоя на той же государственной точке зрения, одобряет распоряжения Плиния. Потому ответ императора был краток: он воспрещает отыскивать христиан наравне с другими преступниками путем полицейским; за ними не должно быть поисков; но если они будут представлены на суд и уличены, они должны быть наказаны, но *как?* На это Траян отказывается дать ответ, находя, что случай случаю рознь[70]. Впрочем, смертная казнь была обыкновенным наказанием в подобных случаях[71]. Ответ императора Плинию дан в форме указа, и он составил первый закон против христиан, какой дан был в Римской империи; вот его характер и обстоятельства, при которых он дан.

Кроме Плиния об обстоятельствах издания указа Траянова передает нам известие и Евсевий, но Евсевий (III, 33) черпает свои сведения из источника ненадежного, из апологии Тертуллиана, который, в свою очередь, писал по Плинию, но искажал известия последнего. Поэтому сведения Евсевиевы имеют мало исторического значения.

Закон Траяна с первого взгляда, кажется, будто мироволит к христианам, в сущности же он был чрезвычайно жесток. Закон дает прямой ответ на вопрос: есть ли христианство само по себе преступление? И ответ дается утвердительный. «Доказанный христианин подлежит казни» по этому указу. После этого уже не могло быть приговора над новой религией более определенно сформулированного. Указ по смыслу своему объявлял христианство религией запрещенной — religio illicita, и тем давал легальную санкцию гонениям[72]. «Вечное подозрение, глухое преследование, постоянно угрожающее — вот положение, в которое эдикт этот окончательно ставит христиан»[73]. Ничего не было легче, как, имея под руками этот указ, преследовать христиан, и это для каждого лица, сколько-нибудь имеющего власть. Притом указом давалась возможность каждому язычнику в праве и не в праве досаждать христианину через донос, лишь бы он был не анонимный. Жизнь христианина оставалась в постоянной опасности. На него мог донести нищий, которому он отказал в подаче, кредитор, которому он не заплатил в срок, беспорядочный юноша, которому он отказал в руке своей дочери, дурной сосед и т.д. Христианин косвенно лишился возможности прибегнуть с жалобой в суд на какого-либо обидчика, потому что обидчик всегда мог в отмщение указать на христианство обвиняющего. И это тем естественнее, что сами язычники нередко, чтобы замарать честь своих обвинителей, язычников же, выставляли их безбожниками и тем избавляли себя от юридических последствий, какими угрожал им обвинитель. Так, известен следующий пример, относящийся к середине II века. Обвинитель Апулея Сициний Эмилиан сделался притчей во языцех, когда Апулей постарался выставить его безбожником. Апулей доносил об Эмилиане: «Он никогда не молится богу, не посещает храмов; если же иногда и заходит в храм, то лицемерно; богам своей страны, которые его питают и одевают, он не приносит части жатвы и первенцев из стада; в его имении нет святилища, посвященного богу; бывшие в его поместьях говорят, что там не устроено ни одного камня для куренья, нет и увенчанной колонны» (Baumast)[74]. В подобном же роде мог доносить и язычник на христианина, если бы последний осмелился жаловаться в суде на язычника, хотя бы и в правом деле. После этого весьма справедливо замечание Евсевия (III, 33) по поводу указа Траянова: «Людям, которые желали делать зло христианам, открывалось после

этого указа много к тому поводов. В одних странах чернь, в других правители могли устроять против христиан гонения».

Скажем об актах мученических, сохранившихся до нас от времени гонений Траянова. Таких актов немного, да и они, к сожалению, не стоят ни в какой связи с указом Траяна, узаконившим гонение на христиан. Во времена Траяна потерпел мученическую кончину Симеон, второй епископ Иерусалимский, вероятно, брат апостола Иакова, так называемого брата Господня;[75] полагают, что Симеону было уже 120 лет. Пострадал он без всякого отношения к распоряжениям Траяна. Он обвинен был какими-то еретиками в том, что он был христианин и потомок Давида, следовательно, был презрителем римской религии и мог быть подозрительным для римского правительства, как потомок когда-то царствовавшей династии, был обвинен и представлен на суд палестинского проконсула Аттика; [76] в продолжение многих дней он мужественно вынес различные мучения и, наконец, пригвожден был ко кресту. Акты мученичества Симеона заимствуются из «Церковной истории» Евсевия (III, 32), а этот берет их у писателя II века Егисиппа (180 г.). Сведения эти поэтому, в главном, выше всякого сомнения. Тем не менее некоторые ученые стараются отвергнуть достоверность сказания о смерти Симеона. Так делают Обэ и Фолькмар. Обэ[77] хочет опровергнуть это сказание одним взмахом пера: он говорит: «Все, касающееся личности Симеона, его осуждения и смерти, сбивчиво, темно и носит характер легенды. Возможно ли думать серьезно, чтобы Траян приказал отыскивать потомков царя Давида или чтобы правитель Палестины озаботился таким делом? Ради какого интереса, с какой целью?» Но нужно сказать против Обэ, что в сказании о кончине Симеона и нет никакого указания на то, что Траян приказал отыскивать родственников Давида или что правитель Палестины сам по своему желанию принялся за это дело. У Евсевия (Егисиппа) просто говорится, что какие-то еретики поставляли Симеону в вину, что он был христианин и происходил от Давида. Фолькмар[78] делает со своей стороны два следующих замечания: возраст Симеона — ему было 120 лет — есть нечто легендарное; невероятно, чтобы какие-то еретики выступили в качестве доносчиков. Первое замечание Фолькмара еще может быть принято во внимание; но второе ни в каком случае. В самом деле, что невероятного в доносе еретиков? Разве не являются доносчики на христиан в Вифинии при Плинии? И такое дело предательства прилично еретикам как отступникам от Церкви и врагам ее вождей[79].

Вообще сказание о кончине Симеона возбуждает возражения лишь со стороны лиц, слишком требовательных и привязчивых. Не таковы акты другого мученика того же времени, Игнатия Богоносца, епископа Антиохийского. Эти акты возбуждают против себя немало серьезных недоумений в современной науке.

До нас сохранилось несколько древних редакций или, как принято называть у западных ученых, рецензий актов св. Игнатия Богоносца. Эти редакции очень древни и потому весьма драгоценны для исследователя мученической кончины Игнатия Богоносца. Между этими редакциями особенным авторитетом пользуются в науке две: Кольбертинская и Ватиканская как наиболее древние. Кольбертинская так названа по имени владельца одной западной библиотеки Кольберта, где впервые найдена она, а Ватиканская так называется по имени знаменитой Ватиканской библиотеки в Риме, где открыта эта редакция. Передадим вкратце содержание той и другой редакции, говорим вкратце, потому что с подробностями будем иметь дело потом. Содержание Кольбертинской редакции[80] есть то самое, которое наиболее известно в нашей русской науке, так как именно оно передается в русских сочинениях, когда рассказывается о мученической кончине Игнатия. Вот оно: в Кольбертинской редакции сначала кратко говорится о доблестном управлении Игнатия церковью Антиохийской в царствование Домициана и Траяна; затем говорится о прибытии Траяна в Антиохию, где он приходит к мысли

об истреблении христиан, причем Игнатий добровольно предстает пред лицом императора, исповедует себя христианином, происходит известный разговор между императором и христианским епископом, в котором Игнатий называет себя Богоносцем, а император позволяет себе назвать его бесом. Затем Игнатий по приказанию императорскому должен отправиться в Рим для того, чтобы потерпеть кончину от зверей в амфитеатре. Описывается довольно подробно путешествие Игнатия в Рим, во время которого к нему высылается много депутаций от различных Церквей малоазийских. Игнатий не только беседует со многими епископами в течении пути, но и пишет несколько посланий (они известны); между ними замечательно послание в Рим к тамошним христианам, в котором он увещевает их не препятствовать его мученической кончине. Послание это целиком внесено в эти акты. В заключение упоминается мученическая кончина его в Риме и передается рассказ о явлении мученика по смерти некоторым, сопровождавшим его до Рима лицам. Ватиканская же редакция[81] имеет много нового в содержании по сравнению с Кольбертинской, и в этом ее главное достоинство[82]. Начало Ватиканской редакции замечательно. Здесь ничего не говорится о пребывании Траяна в Антиохии, не упоминается о беседе Игнатия с Траяном в этом городе. Рассказ прямо начинается с того, что Игнатий в таком-то году (5-й Траяна) был отослан в Рим для мученичества за имя Христа. Путешествие описывается весьма кратко, в нескольких словах, но зато очень подробно говорится о пребывании Игнатия в Риме. В актах сообщается, что как скоро Игнатий прибыл в Рим, его потребовал к себе Траян и ведет с ним длинный разговор, причем присутствует римский сенат и принимает участие в беседе императора с епископом. Император сначала хочет склонить Игнатия к отречению от Христа обещанием великих, необычайных милостей, затем, когда Игнатий остается непреклонным, грозит ему различными пытками и действительно подвергает им исповедника. Когда же это не привело к цели, император приказывает бросить его в темницу на три дня и ночи, в продолжение которых ему не давалось никакой пищи. После всего этого он отведен был в амфитеатре, где и скончался мученически. Траян настолько был удивлен мужеством исповедника, что издал указ с целью облегчить положение христиан; это известный указ, данный на имя Плиния. В заключение приводятся свидетельства об исповеднике Иринея Лионского и Поликарпа Смирнского. Определим время происхождения той или другой редакции — Кольбертинской и Ватиканской.

Писатели (составитель говорит о себе во множественном числе) Кольбертинской редакции выдают себя за очевидцев последних дней жизни Игнатия и представляют себя лицами, описавшими событие по собственным впечатлениям. Они выражаются: «Мы, бывшие свидетелями сего, возвратились домой» или: «Мы заметили для себя день и час его кончины». Но исследование актов показывает, что составители (а такими некоторые почитают двух лиц: диакона Филона и Агафопода, которые по посланиям Игнатия[83] (К Филаделийцам, гл. 11) представляются сопутствующими ему из Сирии и Киликии), в действительности не были очевидцами фактов, передаваемых в актах. 1) Составители не весь рассказ актов ведут от своего лица; сначала рассказ ведется безлично, а потом от лица составителей; в течение рассказа встречаем замечание: «Мы, подчиняясь попутному ветру» и пр., но это «мы» встречается вовсе не кстати. Оно впервые встречается при рассказе о таком пункте в путешествии Игнатия, где никто не мог присоединиться к путешествующему исповеднику. Это «мы» встречается при рассказе о путешествии Игнатия по морю; выходит, как будто бы очевидцы появились внезапно[84]. Если бы они присоединились к узнику с самого начала его путешествия или где-либо при высадке его на твердую землю, что случалось с Игнатием, то очевидцы и должны были бы начать свой личный рассказ с описания этого случая. 2) Как появляются составители внезапно в рассказе, точно так же они как будто бы совсем исчезают там, где их присутствие было бы всего уместнее. Мнимые очевидцы не видели смерти Игнатия. О ней они говорят в

общих фразах. Спрашивается: какие же это очевидцы, когда они не видели главного — мученической кончины Игнатия? Составители, кажется, ничего не знали и ничего себе не представляли о том, как происходят зрелища в амфитеатре, в чем состоит борьба здесь со зверями, и, чтобы не выдать своего неведения, говорят о смерти Игнатия обще, как нельзя более. Составители хотя и называют себя очевидцами, однако ясно дают знать, что в сущности они не были таковыми: после смерти Игнатия, говорят они сами, молили они ночью Господа, чтобы он утвердил их, людей немощных, удостоверил их в том, что произошло с Игнатием в прошедший день[85]. Странное незнание со стороны очевидцев! 3) Совершенно непонятно, для какой цели могло служить описание смерти Игнатия, составленное в том виде, как оно существует в Кольбертинской редакции. Оно не могло быть написано сопровождавшими Игнатия лицами для антиохийских христиан, потому что с какой бы стати они стали к антиохийцам писать о беседе Игнатия с Траяном в Антиохии? Об этом местные христиане могли знать лучше самих писателей. Нельзя думать, что это было какое-нибудь окружное послание, написанное уже в Антиохии, на основании сведений, полученных от очевидцев; этому предположению мешает то обстоятельство, что в таком случае было бы совершенно неуместно личное местоимение «мы», которое начинают употреблять сочинители предполагаемого окружного послания лишь в середине рассказа. Кроме этого, от составителей актов, если они очевидцы и свидетели, мы вправе требовать, чтобы рассказ отличался точностью в частностях и подробностях, в описании церковных дел того времени и пр., но этого нет в актах. Именно, писатели представляют себе гонение Траяна всеобщим, но это решительно противоречит всем историческим документам; далее, составители заставляют при одном случае путешествовать Игнатия по морю, тогда как из его посланий известно, что в этом случае он переправляем был по суше — из Селевкии в Смирну. Далее, по актам, Игнатий, будучи уже в Риме, молит Бога о прекращении гонения на Церковь, между тем как из его писем видно, что когда он проходил еще по Малой Азии, все здешние Церкви исполнялись радостью о прекращении гонения, и даже известие о прекращении гонения в самой Антиохии застало его там же, в Малой Азии (Филад. 10, Смирн. 11, Полик. 7). Наконец, хронология актов обличает в составителях не свидетелей-очевидцев. По актам Игнатий пострадал в 107 г., в консульство Суры и Сенеция, в этом же году он имел известный разговор с Траяном в Антиохии, но Траян был в Антиохии в свое царствование позже, именно в 114 году, а не раньше[86]. Если Кольбертинская редакция не написана очевидцами, за каких хотят выдать себя составители, то рождается вопрос: когда возникла в Церкви эта редакция? Лучшие и компетентные ученые доказывают, что она возникла незадолго до конца IV века. Она была неизвестна в начале IV века и ранее, потому что Евсевий, известный собиратель мученических актов, не знал этих актов, как и вообще он не знал никаких мученических актов св. Игнатия. На основании сходства с этими актами некоторых известий об Игнатии в Хронике Иеронима и в беседе Златоуста «В похвалу Игнатия» находят, что Иероним и Златоуст послужили материалом для редакции Кольбертинской, и явилась она, следовательно, никак не ранее конца IV века. Самые верные следы существования этой редакции находят, однако же, еще позднее, именно в VI веке[87].

Обращаемся к вопросу о времени происхождения другой древнейшей редакции — Ватиканской. Писатель этих актов не выдает себя за очевидца и ничего не говорит о времени их появления. Вопрос остается открытым. Редакция Ватиканская никак не могла произойти ранее начала IV века. Это видно из того, что в заключительной своей части она стоит под сильнейшим влиянием церковной истории Евсевия (III, 33, 36), появившейся около 325 года. Именно, рассказ об указе Траяна Плинию касательно христиан и перечисление писателей, говоривших об Игнатии, — Поликарпа и Иринея, как для всякого очевидно, заимствованы из указанной истории Евсевия, следовательно, Ватиканская редакция не могла явиться ранее начала IV века.

Какой же может быть указан крайний предел, дальше которого не должно отодвигать появление изучаемых актов? Беседа Златоуста в похвалу Игнатия помогает решить этот вопрос. Беседа эта дает понять; что Златоусту была известна эта редакция, если не в теперешнем ее виде, то в виде более простом и первоначальном. Златоуст, подобно Ватиканской редакции, ничего не знает об известном разговоре Траяна с Игнатием в Антиохии и осуждении здесь Игнатия императором на смерть через растерзание зверями в Риме; у Златоуста, как и в этой редакции, прямо говорится о том, что Игнатий уведен из Антиохии в чужую страну, без точнейшего объяснения причины и повода к такому отправлению[88]. У него, далее, делается упоминание о том, что в Риме мученик был различно прельщаем от тирана, т.е. Траяна, — опять так, как в разбираемой редакции, хотя у Златоуста нет подробностей сцены[89].

У Златоуста, наконец, как и в этой редакции, проводится до известной степени параллель между узником ап. Павлом, ведомым в Рим, и таким же узником Игнатием; и о смерти Игнатия у Златоуста и в Ватиканской редакции замечается одинаково, что он пострадал в Риме, где пострадали апостолы Петр и Павел[90]. Отсюда, из этих фактов, ученые выводят заключение, что Златоуст уже знал в основных и существенных чертах рассматриваемую редакцию актов. И у других писателей того же времени находят черты сходства с этой же редакцией. Вообще, полагают, что Ватиканская редакция сложилась немного позднее конца IV века. Апологетический характер объяснений Игнатия с Траяном в Риме, объяснений очень подробных и направленных к посрамлению язычества, весьма соответствует тем свойствам христианской апологетики против язычества, тому одушевлению и приемам, какие появились в ней после катастрофы с императором Юлианом и какие находим особенно ярко выраженными в труде Кирилла Александрийского против Юлиана и в произведении Августина «О граде Божием». В объяснениях Игнатия с Траяном не только указывается политическая безопасность христианства, что встречается и у более ранних апологетов, но и указывается великое нравственное значение христианства для Римской империи и для успехов культуры в человечестве. Эту мысль именно развивали Кирилл и Августин, она же ясно высказывается и в актах Ватиканской редакции. А так как эти писатели создали свои апологетические сочинения в начале V века, то утверждают, что в это же время окончательно сложилась и разбираемая редакция актов[91].

После этих, быть может, несколько утомительных для внимания читателя предварительных замечаний о двух древнейших редакциях актов Игнатия, станем говорить о степени достоверности известий, сообщаемых ими, займемся критикой их содержания.

При рассмотрении наших актов мы обратим внимание на следующие вопросы: 1) об обстоятельствах, при которых случилось отправление Игнатия из Антиохии в Рим для мученической смерти; 2) разберем указания, какие находим в актах относительно длинного путешествия Игнатия от Антиохии до Рима; 3) об окончательной судьбе Игнатия в Риме.

Обстоятельства, при которых отправляется Игнатий из Антиохии, изображаются не одинаково в актах редакции Кольбертинской и Ватиканской. По Кольбертинской редакции, как мы уже знаем, Игнатий сам предстал в Антиохии пред лицом здесь находившегося Траяна, желая получить мученический венец, вступает в известную беседу с императором, в которой Игнатий объявляет себя Богоносцем, а император обзывает его хульным именем беса; заключением беседы было то, что епископ Анти-охийский по приговору Траяна отправляется в Рим как будущая жертва столичного амфитеатра. Рассказ же Ватиканской редакции много проще. В этой редакции просто говорится, что Игнатий отправлен из Антиохии в Рим для мученичества за имя Христово. Что касается рассказа, встречаемого в Кольбертинской редакции, то он невероятен; кроме того, что историческими данными нельзя доказать, что Траян был в Антиохии в то время, в какое заставляют его быть здесь акты, т.е. в 107 году, —

совершенно непонятным представляется: к чему, с какою бы целью император Траян послал осуждаемого им на смерть епископа в Рим, для казни в амфитеатре? Если бы сам император осудил его в Антиохии, то и казнь произошла бы здесь же. Не для того же, как остроумно замечает один критик, Траян.отослал бы Игнатия из Сирии в Рим, чтобы его пожрали там сирийские же львы?[92] Амфитеатр был не в одном Риме, он был также и в Антиохии. Проще и вероятнее рассказ Ватиканской редакции. Игнатий по этой редакции отправлен был в Рим, но не императором: имя Траяна при отправлении Игнатия из Антиохии совсем не упоминается. Этот рассказ или, правильнее, это представление дела потому заслуживает внимания, что совершенно соответствует тем известиям, какие встречаются в посланиях самого Игнатия. Игнатий в этих посланиях, писанных по дороге в Рим, ни словом не упоминает об императоре Траяне, как виновнике его отправления в Рим. Послания об этом молчат, без сомнения, потому, что этого совсем и не было. Ватиканская редакция и послания Игнатия вполне гармонируют между собою. Правда, Ватиканская редакция имеет в данном случае тот недостаток, что не объясняет повода, по какому произошло отправление Игнатия в Рим, не указывает правительственного лица, которому принадлежало это распоряжение, но мы должны принять во внимание то, что и послания Игнатия ни одним словом не упоминают обо всем этом. Знак, что арест и отправление Игнатия произошли при условиях, слишком простых и не представляющих ничего необыкновенного, исключительного. Вероятно, он арестован был по распоряжению местного проконсула по обвинению в приверженности к христианству, как глава тайного общества, а, как известно, тайные общества были запрещены Траяном. Можно думать, что Игнатий арестован проконсулом при подобных же обстоятельствах, при которых обнаружено было множество христиан в Вифинии и представлено было проконсулу Плинию Младшему, о чем мы уже говорили. Различие только в том, что в Вифинии христиане подвергаются казням на месте их пребывания, но из Антиохии глава христианского общества пересылается в Рим.

Вопрос об отослании Игнатия в Рим очень важен и очень сложен, поэтому мы полагаем, что тогда придем к его решению, когда исследуем его с возможной полнотой. А) Отправлен ли был в Рим Игнатий как уже осужденный или суд над ним должен был произойти в Риме? Б) Зачем и почему он был отправлен в Рим, почему не произошло его мученической кончины в Антиохии, что было бы всего естественнее?

А) Ватиканская редакция представляет дело так, что будто бы Игнатий должен был ожидать себе суда в Риме, где, по рассказу Ватиканской редакции, и произошел суд над Игнатием при величественной обстановке, в присутствии императора и сената, среди пыток различных и утонченных. Кольбертинская редакция, напротив, представляет Игнатия уже осужденным в Антиохии и в качестве осужденного посланным в Рим. Последняя, Кольбертинская, редакция представляет дело правдивее и достовернее. Послания Игнатия, к которым мы часто будем обращаться для проверки сведений, заключающихся в актах, дают ясно понять, что Игнатию нечего было рассчитывать на какой-либо суд в Риме, он ехал как уже осужденный, как присужденный на растерзание зверями. Эта мысль нередко встречается в посланиях; и конечно, невозможно думать, что Игнатий только предполагал, что он будет жертвой амфитеатра, не будучи утвержденным в этой мысли вследствие приговора еще в Антиохии. Ведь могла быть назначена Игнатию и другая какая-либо казнь, помимо зверей: если же он говорит с уверенностью именно об этом роде казни, значит, он имел достаточные основания для своего утверждения. Так, Игнатий говорит в послании к римлянам (гл. 5): «В пути, на суше и на море, днем и ночью, я борюсь со зверями, будучи связан с десятью леопардами (т.е. с отрядом воинов), которые от благодеяний, им оказываемых, делаются только злее». Здесь Игнатий говорит о жестокости солдат, его сопровождавших, которые, несмотря на подкуп со стороны христиан с целью сделать их обращение с исповедником мягче, не делались

от того лучше, но были и оставались как бы леопардами. Очевидно, исповедник представляет себя еще на пути терзаемым зверями, подобно тому, как будут терзать его звери, какие ожидали его в Риме. Уверенность в ожидавшей его казни высказывается в этих словах весьма ясно, а эта уверенность, конечно, возникла из совершившегося факта осуждения его в Антиохии. Игнатий иногда и прямо называет себя в посланиях (Рим. **4**; Эф. 12; Трал. 3) уже осужденным (κατάκριτος). Если бы Игнатий еще не был осужден на казнь в Антиохии, он мог бы еще ожидать себе помилования, освобождения на суде в Риме, но этой мысли мы не встречаем в его посланиях. Он уже наверное знает, чем кончится его путешествие в Рим. «Я пшеница Божия, — говорит он в одном послании, — и измелют меня зубы зверей, чтобы я сделался чистым хлебом Христовым» (Рим. **4**).

Б) Итак, Игнатий отправляется из Антиохии уже осужденным, и осужденным, всего вероятнее, местным проконсулом. Но если он осужден в Антиохии, то почему он не подвергается здесь же и казни, почему, с какой стати, он пересылается в отдаленный Рим? Можно предполагать, как и действительно делают, что Игнатий потому был отправлен в Рим, что он, будучи, вероятно, римским гражданином, апеллировал в Рим к императору на приговор местного правителя, а потому и должен был отправиться в столицу, на суд к самому Траяну. Действительно, из истории христианской можно привести примеры, подтверждающие возможность такой переправы данных лиц из какой-либо местности в Рим. Так было прежде всего с апостолом Павлом. Павел на суде перед иудейским правителем Фестом в качестве римского гражданина потребовал, чтобы его дело (по поводу обвинений на него иудеев) было передано на рассмотрение Августа, и Фест сказал: «Ты потребовал суда Кесарева, к Кесарю и отправишься» (Деян. **25**:12—25). Так в самом деле и было. Плиний Младший в письме к императору Траяну о христианах говорит, что он хочет послать некоторых из них, как римских граждан, на суд самого императора в Риме, очень вероятно, потому, что они подали апелляцию Плинию о пересмотре своего дела императором. Но приложимо ли это к Игнатию? Игнатий мог апеллировать не иначе как в качестве римского гражданина, но был ли он таким — не из чего не видно. Напротив, с положительностью можно утверждать, что Игнатий не был римским гражданином, как это можно заключать из того, что он был присужден на съедение зверями в амфитеатре, а такому позорному наказанию по закону не подвергались лица, носившие звание римского гражданина[93]. Игнатий, значит, не мог апеллировать к императору, а следовательно, и не мог быть с этою целью отправлен в Рим. Но допустив, что Игнатий был римским гражданином, с этим мы еще не избегнем всех затруднений. Кто бы мог предъявить апелляцию в пользу Игнатия? Конечно, этого естественнее всего ожидать от самого осужденного, но Игнатий сам ничего подобного не желал. Он преисполнен был жажды мученичества и ничего так не опасался, как того, чтобы что-нибудь не воспрепятствовало исполниться его желанию соединиться с Христом. Этой жаждой дышат все его послания, написанные на пути в Рим. Мог ли Игнатий сам заботиться об апелляции? Нет. Некоторые ученые, признавая силу сейчас приведенного замечания о том, что сам Игнатий не мог апеллировать, утверждают, что за Игнатия мог подать апелляцию кто-либо другой, ему сочувствующий, ссылаясь в этом случае на Дигесты, сборник римских законов, по которым позволительно было вместо лица осужденного подавать апелляцию от лица какого-либо другого[94]. Но спрашивается: кто мог в Антиохии апеллировать вместо Игнатия? Не мог никто из христиан, потому что это было бы противно вышеуказанному желанию Игнатия увенчаться мученическим венцом; и если бы что-либо подобное действительно имело место в истории Игнатия, он, без сомнения, упомянул бы об этом в своем, можно сказать, предсмертном послании к римлянам, где он высказывает такой священный страх, чтоб кто-либо как-либо не воспрепятствовал его мученической смерти. Еще меньше можно было бы ожидать апелляции в пользу Игнатия со стороны его врагов (язычников)

в Антиохии: для такого поступка нельзя найти никакого основания. Итак, быть пересланным из Антиохии в Рим в качестве римского гражданина и в качестве лица, апеллирующего к императору, Игнатий не мог.

Не мог ли Игнатий после судебного над ним приговора на месте его жительства быть отосланным Рим для гладиаторских зрелищ, т.е. для растерзания его зверями? Этот случай возможнее всего. В римском законодательном сборнике «Дигесты» в главе (31) De poenis говорится: «Присужденных на съедение зверями начальник не должен освобождать из благорасположения к народу (просящему о том), но если они сильны и искусны и могут достойно быть представлены народу римскому, он должен просить позволения (об освобождении их) у императора. Это предписали божественный Север и Антонин» (т.е. Каракалла). Указ издан в начале III века, но едва ли может быть сомнение в том, что закон санкционирует практику, уже существовавшую и раньше. Он прямо дает понять, что переправление осужденных на съедение зверями из провинций в Рим для услаждения римлян было делом обыкновенным. Исключение составляло не переправление жертв в Рим, а напротив, освобождение приговоренных к казни от такого переправления. Игнатий был осужден в Антиохии на съедение зверями, это уже нами доказано; нет ничего удивительного, если он отослан был в Рим, чтобы сделаться жертвой кровавого зрелища. Правда, здесь в узаконении говорится о силе и искусстве (artificium) осужденных как об условии переправления таких несчастных, но, без сомнения, это требование не всегда строго соблюдалось, да притом нет ничего невероятного в том, что Игнатий, по крайней мере, отличался крепостью сил. И стоит еще взять во внимание, что тогдашние императоры былиохотники до кровавых зрелищ. Таковы были Нерон, три императора из фамилии Флавиев — Веспасиан, Тит и Домициан; не представлял исключения и Траян. О Траяне известно, что при нем гладиаторские игры и травля зверей в Риме приняли колоссальный размер. По завоевании Дакии, в 107 году[95], праздник в честь победы продолжался 123 дня и состоял из зрелищ кровавого свойства[96]. Что после этого удивительного, если Игнатий в числе других жертв отправлен был в Рим из Антиохии как человек, осужденный на съедение зверями в амфитеатре? И это могло случиться по требованию того римского закона, текст которого мы привели выше[97].

Обращаемся к самому путешествию Игнатия от Антиохии до Рима. Ватиканская редакция передает обстоятельства этого путешествия кратко, в нескольких словах. Не так в актах Кольбертинской редакции, на которых и остановим свое внимание. По Кольбертинской редакции, частью на корабле, частью сушей Игнатий едет чрез Селевкию, Смирну и Троаду побережьем малоазийским, затем сушей переправляется через Македонию и Эпир до гавани Адриатического моря — Диррахиума. Отсюда, огибая Аппенинский полуостров, переплывает моря Адриатическое и Тирренское и достигает наконец Рима. Путь этот очень длинен и очень извилист, вовсе не прямой. Но может ли это возбуждать сомнение в достоверности показаний актов? Едва ли. Арестантов, по крайней мере неважных, а таким, конечно, и был Игнатий, переправляли по Империи не с нарочитым конвоем, назначенным для этой цели и снабженным всеми средствами для быстрой переправы. А пользовались для переправы их различными случайными обстоятельствами, вследствие чего, естественно, происходил крюк в путешествии[98]. По актам Кольбертинской редакции путешествие это, несмотря на некоторые стеснения, было очень свободно. Игнатий, например, долго оставался в Смирне, где свободно виделся с епископом Смирнским Поликарпом; принимал многие депутации от других христианских общин, которые являлись подкреплять исповедника и насладиться его беседой, эти депутации состояли из епископов, пресвитеров и диаконов; здесь, в Смирне, он писал свои послания к различным Церквам. Вообще Игнатий представляется живущим как бы на свободе. Такая свобода кажется с первого раза невероятной. Но признать справедливость факта требуют

как послания Игнатия, так и некоторые соображения. В письмах Игнатия находим указания на все это, что мы привели о льготности его путешествия на основании актов, находим указания, пожалуй, даже более яркие, чем какие в актах. В Послании к Ефесянам (гл. 1) Игнатий говорит: «Я принял, т.е. в Смирне, многочисленное общество ваше в лице Онисима» и пр. В том же роде он пишет в послании к магнезианам (гл. 2). Игнатий, как это видно из одного его послания, перезнакомился с очень многими лицами в Смирне, о которых и вспоминал с благодарностью (К Смирн. 13, писано из Троады). Вообще, послания его подтверждают известие актов касательно свободы, какою пользовался Игнатий во время путешествия. Соображения, которые также подтверждают сообщения актов о льготности путешествия Игнатия, заключаются в том, что сравнительно свободное положение Игнатия в узах — вещь не беспримерная в истории мученичества. В таком же положении находились и другие мученики первохристианской эпохи. Стража при арестантах всегда бывает падка на деньги, так было и со стражей при мучениках. При помощи золотого ключа отворялись двери для диаконов, которые приходили к мученице Перпетуе (в начале III века) и совершали с нею вечерю любви[99] (агапы); тем же способом мученики получали возможность вести переписку из темнического заключения, как это видно из актов мучеников лионских (во II в.; Евсев. V, 2—4). Игнатий, нет сомнения, получил свою свободу тем же путем, как и вышеуказанные мученики. Он прямо говорит в послании к римлянам (гл. 5), что солдаты, бывшие в конвое при нем, получали подарки от сострадательных к мученику христиан, и если тот же Игнатий замечает, что стража от подарков делалась еще злее, то это значит только, что воины были слишком корыстолюбивы и что, как скоро у них чувствовался недостаток в деньгах, они притесняли мученика, чтобы возбудить сострадание в христианах и выманить от них себе еще денег. Но это, разумеется, не исключало возможности получать от тех же солдат известную долю свободы для мученика, какою он и пользовался. При чтении мученических актов Игнатия, по Кольбертинской редакции, больше всего возбуждает сомнений последняя часть путешествия его от Диррахиума[100] до Рима. Акты говорят, что Игнатий после сухопутного путешествия по Македонии и Эпиру сел в Диррахиуме на корабль (Диррахиум — это приморский город Адриатического моря против Аппенинского полуострова), отсюда он переправляется не прямо в Рим через Адриатическое море, а плывет на юг по Адриатическому морю, огибает Аппенинский полуостров, обтекает города и острова и с противоположной стороны того же полуострова Тирренским морем доплывает до (гавани) Порта, а оттуда идет в Рим. Путь в высшей степени невероятный, если даже примем во внимание, что арестанты в Империи пересылались не нарочито, а пользуясь случайными обстоятельствами. В особенности невероятно известие актов о том, что когда Игнатий подплывал к городу Путеолы, не так далеко от Рима, и ему припомнилось, что здесь, в этом городе, был апостол Павел, он, Игнатий, решился было приблизиться к берегу и пройти по стопам апостола. Акты замечают, что это желание Игнатия не сбылось единственно потому, что сильный противный ветер помешал намерению исповедника. Как ни довольно было свободы у Игнатия во время его невольного путешествия в Рим, однако же никак нельзя допустить, чтобы указателем пути было ничто другое, как его желания, намерения, воспоминания. Перед нами, по актам, предстает не узник, влекомый на казнь, а какой-то богатый турист, располагающий свободно и своим временем, и своей особой, и своим экипажем. Рассказ актов о Путеолах, говорим, совершенно невероятен. Ибо из посланий Игнатия мы видим, что он уже не до такой степени ехал свободно, как выходит по актам и именно из их рассказа о Путеолах. Так, Игнатий говорит, что он из Троады по воле начальства уехал внезапно и не успел сделать всех необходимых распоряжений (К Поликарпу, гл. 8).

Акты довели нас до Рима. Посмотрим теперь, что произошло далее со св. Игнатием. Ватиканская редакция с большими подробностями передает известия о личном суде,

произведенном Траяном над Игнатием в Риме, но мы уже заметили выше, что эти известия не имеют значения, потому что Игнатий ехал в Рим уже осужденным на казнь посредством зверей. Разговор Игнатия с Траяном, по этой редакции, носит черты позднейшие, черты того времени, когда христианство восторжествовало над язычеством при Константине Великом. Но в подробности пускаться было бы слишком долго. Лучше, правдивее рассказ актов Кольбертинских о последних днях мученика. Эти акты рассказывают: когда Игнатий высадился в гавани, называвшейся Порт, он отправился в Рим; по дороге и в самом Риме его встретили римские христиане с радостью и печалью[101], с радостью потому, что удостоились видеть Богоносца, с печалью потому, что знали, какой жребий ожидает его в столице. Некоторые из христиан не оставляли, однако же, надежды на освобождение исповедника, о чем и ранее знал Игнатий, они хотели достигнуть того, чтобы исповедник был пощажен. Но Игнатий со слезами умолял их, чтобы они никак не препятствовали ему совершить свое течение и соединиться с Богом. После того христиане преклонили колена, а Игнатий произнес молитву к Богу. По окончании молитвы он отведен был в амфитеатр и предан зверям, которые тотчас же и растерзали его. Остались только твердые части его тела, которые потом и были перенесены в Антиохию. При чтении этого сказания возникают два главных вопроса: достоверно ли то, что Игнатий ожидал и потому боялся какой-то помощи себе от римских христиан? Достоверно ли, что он предан был на съедение зверям, — казни, о которой ничего не знает церковная история этого времени, т. е. начала II века, так как примеров такой казни не встречается в церковной истории такого раннего периода? Что Игнатий действительно боялся со стороны римских христиан чего-то такого, что воспрепятствовало бы ему восхитить мученический венец, — это несомненно. В послании Игнатия к римлянам (гл. 1. 4), написанном во время пути в Рим, встречаем следующие опасения исповедника: «Боюсь вашей любви, чтобы она не повредила мне, потому что вам легко то, что хотите сделать, а мне трудно достигнуть Бога, если вы пожалеете меня»; и в другом месте того же послания: «Сказываю, что добровольно умираю за Христа, если только вы не воспрепятствуете мне. Умоляю вас: не оказывайте мне неблаговременной любви». Чего же именно мог бояться Игнатий? Какие препятствия могли римские христиане противопоставить его мученичеству? Существуют разные объяснения. Некоторые полагают, что Игнатий страшился бунта со стороны римских христиан против предержащих властей. Объяснение странное: неужели Игнатий, хоть на минуту, мог верить, что горсть римских христиан в могущественном Риме могла отнять его у воинов, у начальства, на глазах самого императора? Без сомнения, ничего подобного Игнатий не представлял. Другие думают, что Игнатий опасался молитв римских христиан, опасался, что Бог по молитвам их умедлит концом жизни, которого так вожделенно желал исповедник. Объяснение неудовлетворительное. Спрашивается, почему Игнатий опасался с этой стороны только римских христиан? Ведь христиане всех мест — Антиохии, Смирны, Ефеса и пр., могли также молить Бога о том же, и, однако, Игнатий не страшится этих молитв, а только молитв римских христиан! Не мог же он думать, что молитвы римских христиан угоднее Богу, чем молитвы смирнских, ефесских, антиохийских? Да и едва ли дело здесь идет о молитве, ибо Игнатий предполагаемое ходатайство за него римских христиан представляет делом плотской любви, мирским и суетным (Рим. **4**), делом помощи князя века сего (Рим. 7). Уж, разумеется, это не молитва! Еще другие полагают, что он, Игнатий, боялся, чтобы римские христиане не представили за него апелляции императору. Объяснение это находит свое опровержение в том, что мы сказали раньше по поводу апелляции антиохийцев в пользу Игнатия. Именно никак нельзя доказать, что Игнатий был римский гражданин, а без этого никакая апелляция немыслима была в то время. Вообще, нам кажется, Игнатий боялся какого бы то ни было вмешательства римских христиан в дело его мученичества: боялся прежде всего, чтобы они не

стали как-либо хлопотать пред кем-нибудь из властей о смягчении его наказания, о помиловании. Но едва ли он ясно представлял себе, в чем может заключаться вмешательство христиан в его судьбу. Из Кольбертинских актов видно, что будто римские христиане собирались уговорить народ, чтобы этот народ не требовал смерти мужа праведного, но трудно себе представить: как римские христиане могли сделать это, и можно ли было ожидать успеха от такого предприятия? Во всяком случае, по этому вопросу акты и послания Игнатия в общем согласуются.

Остается решить вопрос: достоверно ли то, что Игнатий подвергся такой казни, как казнь от зверей, о чем говорят акты? То правда, что в христианской истории до этого времени мы не встречаем примеров подобной казни, но это не представляет препятствия признать истинность факта, утверждаемого актами. В древнехристианском сочинении с именем «Пастырь» Ерма есть очень важное упоминание, что христиан ради имени Христова «предавали бичеванию, отдавали на крестную смерть и на растерзание дикими зверями»[102]. Да и усомнимся ли мы в достоверности факта, когда известно из римских историков Тацита и Светония, что при Нероне сжигали христиан, употребляя их вместо факелов для освещения сада ночью. Разве эта казнь менее ужасна, чем предание зверям? Послания Игнатия, этот лучший источник для проверки показаний актов, по весьма понятной причине не могут сообщить нам сведений о кончине Игнатия. Но тем не менее предание о мученической кончине Игнатия от зверей восходит к отдаленной древности. Самое раннее свидетельство об Игнатии находим у Поликарпа Смирнского (в начале II в.), который восхваляет терпение Игнатия (К Филипп, гл. 9), но здесь еще определенно не говорится о мученической кончине его в Риме[103]. Определеннее свидетельство Иринея Лионского, который спустя 70 лет после события смерти Игнатия писал: «Некто из наших, за исповедание Бога осужденный на съедение зверям, сказал: «Я пшеница"" и пр[104]. Так как известно, что слова эти принадлежат Игнатию, то ясно, что ни о ком другом, как именно о нем, говорит этот древний писатель и указывает на его кончину в амфитеатре. Еще определеннее свидетельство Оригена о том же предмете. Он говорит, что Игнатий, второй епископ Антиохийский, во время гонения боролся (μαχησάμευος) со зверями в Риме[105]. Наконец, Евсевий (III, 36) называет Игнатия таким лицом, которого весьма многие восхваляют за его мученическую кончину от зверей в Риме, и, значит, в его время это предание было широко распространено в Церкви. Со времен Евсевия это предание сделалось церковно-исторической истиной. Впрочем, о Евсевий нужно сказать, что кроме того, что говорят об Игнатии его послания, он знал очень немного. Но зато все его показания запечатлены с замечательной научной точностью. Вообще, что Игнатий скончался в Риме, сделавшись жертвою зверей, это принадлежит к числу несомненнейших истин древнейшей христианской истории.

Итак, после полной критики актов Игнатия Богоносца по двум редакциям, Ватиканской и Кольбертинской, открывается, что более достоверными в этих актах нужно признать следующие факты: Игнатий осужден в Антиохии, вероятно проконсулом; в качестве осужденного на смертную казнь ехал длинным кружным путем в Рим; путешествие это частью несомненно совершено, частью весьма вероятно, невероятной представляется только последняя часть пути от Диррахиума до Рима; в Риме Игнатий скончался мученически в амфитеатре, будучи растерзан зверями — явление бесспорное.

К числу мучеников Траянова времени некоторые историки присоединяют еще Климента, еп. Римского. Но Евсевий ничего не знает о мученической кончине Климента Римского. В своей истории (III, 34) он просто замечает: «На третьем году царствования Траяна еп. Римский Климент, правивший Церковью девять лет, передав служение Еварес-ту, умер». Руфин, писатель V века, первый упоминает о мучинической кончине Климента. Мученические же акты его появились лишь в X веке в «Житиях Святых» Симеона Метафраста, а потому эти акты не имеют

научного значения[106]. Хотя нет оснований сомневаться в том, что Климент скончался мученически и именно при Траяне, но ничего нельзя сказать достоверного об обстоятельствах, при каких это произошло.

Гонение Марка Аврелия

Личность Марка Аврелия — можно ли было ожидать от него гонения? — Причины гонения: приверженность Марка Аврелия к языческой религии, стоическая философия Марка Аврелия и ее противоречия христианским воззрениям, политический идеал Марка Аврелия. — Замечания об указах императора против христиан. — Черты гонения Марка Аврелия. — Мученические акты св. Поликарпа Смирнского; вопросы науки касательно этих актов, содержание их, апологетико-полемическая цель их составления. — Мученические акты Лионских и Вьеннских мучеников, их содержание, цель, с какой они составлены. — Мученическая кончина св. Иустина Философа. — Справедливо ли древнее известие, что гонение было прекращено самим же императором, открывшим преследование христиан?

После царствования Траяна проходит целое полустолетие, в которое мы не встречаем новых законодательных мер против христиан и христианства. Лишь царствование знаменитого философа-императора Марка Аврелия (161 — 180 гг.) повторило собою в этом отношении царствование Траяна. Это было во второй половине II века. Марк Аврелий — философ-стоик, и гонение на христиан с первого раза представляется каким-то странным сочетанием. Ужели гуманного Марка Аврелия нужно было страшиться христианам? Разве в лице его не взошла на трон цезарей филантропическая и чистейшая философия древнего мира? Марка Аврелия описывают как образцового императора, царствование-которого одарило счастьем мир подданных. Историк Капитолии говорит: «Не было никакого различия между его царствованием и правлением самого свободного государства. Во всем он показывал великую умеренность, удерживая людей от зла и возбуждая к добру. Он ставил своею задачей злых делать добрыми, а добрых превосходными. Он старался за каждое преступление налагать меньшее наказание, чем какое положено по закону»[107]. Подданные любили Марка Аврелия, и из них юноши называли его «отцом», взрослые «братом», а старики «сыном»[108]. Гуманность его была всем известна. Он избегал всякого проявления жестокости: однажды он воскликнул: «Ничего на свете я так не желаю, как оживления многих мертвых, а не присуждения к смерти живых»[109]. Милосердие Марка казалось делом непонятным для современных римлян, и его за мягкосердие некоторые называли в насмешку «старой бабой-философессой»[110]. Спрашивается: почему же одни христиане составляли исключение для столь добродетельного и кроткого императора, почему только в отношении к ним он отказывался от своей обыкновенной снисходительности? Удивление наше удваивается, если мы знакомимся с его сочинением: «саморазмышления», или монологи (πρὸς ἑαυτόν), где встречаются возвышенные мысли, исполненные духа Сенеки, но Сенеки более последовательного, потому что Марк в самом императорском пурпуре строго следовал своим высоким правилам. Его «саморазмышления» показывают, что из культуры своего времени Марк усвоил все возвышеннейшее и чистейшее, он вдохнул в себя прекрасную гуманность Сенеки, которая должна была смягчать у Марка непримиримую римскую жестокость[111]. И тем более спрашивается: чем объяснить, что Марк был гонителем христиан и гонителем жестоким? Сами христиане, например апологет Мелитон, сначала, когда открылось гонение на христиан, не могли верить своим ушам и глазам, слыша и видя, как преследуются христиане, не могли понять: каким образом Марк Аврелий, кротчайший и любвеобильный, поступился на такое дело? Мелитон готов был заподозрить подлинность распоряжений относительно христиан, какие отдавались от лица Марка Аврелия, считая Марка человеком, «проникнутым высшею любовью к человечеству» (Евсев. IV, 26). Однако же факт был налицо;

Марк решился гнать и гнал христиан.

Почему же Марк был гонителем христиан? Марк Аврелий по своему религиозно-умственному строю представлял странное смешение идей более чистых, философских, с грубым суеверием. Он принадлежал к числу тех нередких лиц в то время, которые хотели примирить в себе эти две крайности, как делали то эклектики-платоники, предшественники неоплатоников. Но, не достигая примирения таких двух непримиримых вещей, Марк Аврелий был в одно и то же время и жалким суевером, и возвышенным философом; и он не мог быть чем-нибудь одним, оставляя другое, потому что язычество и философия равно для него были дороги. Но такое равное сочувствие и язычеству, как религиозному культу, и философии в той форме гордого стоицизма, в какой он усвоил ее, — служило одинаково препятствием благодушно относиться к христианству.

Как строгий ревнитель языческой религии, он не мог охотно допускать религии, прямо ниспровергавшей языческие культы, какова была религия христианская. Он имел такую младенческую привязанность к язычеству, какую редко можно было встретить в то время, время упадка языческого богопочитания. Он питал самую живую веру в языческих богов. Так, например, на вопрос: «Где ты видел богов или откуда знаешь об их бытии, что ты столь почитаешь их?» он решительно отвечал: «Они позволяют видеть себя очами»[112]. Так отвечая, государь имел в виду или обоготворяемые стоиками звезды, или, что еще вероятнее, явления богов во сне и в видениях. Он верил в самое близкое, тесное общение языческих богов с людьми. «О сколь много вспомоществований и внушений даруется богами, — писал Марк, — сколь много в подобном роде излито от них даже на меня, так что я мог бы достигнуть жизни, сообразной с природою, и если я доселе еще не пришел к этой цели — это уже моя вина, и заключается она в том, что я не старательно следовал напоминаниям и, могу сказать, наставлениям богов». Он прямо верил в реальность языческих богов и их явлений, он верил, что они, являясь во сне, открывают лекарства против болезней[113]. Его многочисленные жертвы по случаю чумы и военных походов смешили самих язычников. В одной эпиграмме белые быки говорят императору: «Если ты победишь, мы погибли», т.е. все они будут заколоты в жертвах[114]. Когда началась война с маркоманнами (германское племя) (Маркоманнские войны шли на протяжении 166—180 гг. — Прим. Издателя), Марк со всех сторон собрал в Риме жрецов, приказал совершать даже чуждые (не римские) религиозные обряды, наложил на жителей семидневное покаяние, — и только тогда он двинулся в поход[115].

Если так доверял Марк языческой религии, если так высоко ценил ее действия на дух человека[116], то понятно, он не мог равнодушно смотреть на новую религию без всякого блестящего прошлого, без всякого авторитета, без «патента» на существование. При всем том, впрочем, языческое религиозное настроение Марка было лишь второстепенной причиной к гонению на христиан. В Марке философ брал верх над язычником. Но его философия при богатстве прекрасных мыслей должна была быть враждебной христианству. Стоическая философия, в той форме как усвоил в себе ее Марк, и христианство легко могли очутиться в борьбе одно с другим. Они были, по-видимому, родственны между собою, но в сущности их несходство было тоже велико[117]. Стоическая философия в лице Марка образовала такую школу, которая, слишком много думая о себе, потому что она была безмерно горда, имела притязание снова воскресить древний мир. На этом пути эта школа встретила презираемую ею секту христиан[118], которая, без всякой претензии сообщая свои правила кому угодно, делала, однако же, такие успехи, каких не могла ожидать для себя сама школа стоическая; секта парализовала влияние школы! Сочинение Марка Аврелия «Саморазмышления» знакомит нас с тайными мотивами, которыми руководился он в своих отношениях к христианству. Марк был враг всякой

метафизики, он не признавал законным стремления человека решать такие проблемы, какие не имели прямого приложения к жизни. Между тем такими-то метафизическими вопросами занят был каждый христианин, даже самый простой, ибо каждый христианин искал разрешения вечных проблем о Боге, мире, человеке. Уже с этой точки зрения Марк не мог понимать христианства, смотрел враждебно на него. Частности христианского учения также были неудобоприемлемы для его стоического миросозерцания. Центральная истина христианства — искупление — была совершенно чужда мысли Марка Аврелия. Марк учил, что человек должен искать помощи во всех случаях только в самом себе, в своих силах. Мудрец, по его учению, должен искать средства спасения против зла в глубине собственного сердца[119]. Это было прямым отрицанием христианского учения об искуплении человечества внешней Божественной силой. Марк не признавал никакой необходимости в прощении грехов человеку со стороны Божества, в чем состояла практическая сторона искупления; потому что Марк не признавал грехов против Бога: «Кто грешит, — говорит он, — грешит против самого себя» (Ο άμαρτάνει). Еще раз, Марк не понимал христианства. Наконец, Марк презирал христиан за их живое стремление к мученичеству. Для него мудрец — это человек без стремлений, без порывов, без восторгов, без воодушевления, человек, вполне преданный судьбе. «Тот блажен, кто любит, что происходит от Рока», — говорит Марк. «Будь подобен скале, о которую разбиваются волны»[120], — еще замечает Марк. Между тем христиане его времени сильно стремятся к мученичеству, с одушевлением и восторгом встречают его и идут на смерть. Для Марка это не более как суетное хвастовство. Марк говорил: «Душа должна быть готова покинуть тело, если пришла минута к тому... Но эта готовность должна быть следствием рассудительности, а не простого упорства, как у христиан. И надобно встречать смерть с достоинством и рефлексией, а не с хвастовством и ложным блеском»[121]. Так враждебно сталкивалась философия Марка с христианством[122].

Но это еще не все, что нужно сказать в объяснение происхождения гонения Марка Аврелия. Марк должен был гнать христиан как государственный муж, верный государственным идеям своей Империи. Быть может, ни один государь II и III века не был более исполнен языческой идеей о государстве и его правах в отношении к подданным, ни один не презирал более его права индивидуальной свободы совести, чем как это было у Марка Аврелия. В этом он был утвержден своим стоическим пантеизмом, который ценил целое и презирал частное, поглощаемое целым. «Цель разумного существа, — говорит Марк, — это подчиняться законам государства и древнейшему государственному устройству»[123]. Пантеистический закон универсума, по которому часть всегда жертвовалась целому, как, например, индивидуальная душа, по воззрению пантеизма, по смерти человека поглощалась бездной универсума[124], этот закон в царствование Марка должен был найти себе применение и в государстве. «Так как ты служишь пополнением общества, — говорит многознаменательно Марк, — то и каждое из твоих действий служит пополнением социальной жизни. Если же какое из твоих действий так или иначе относится к общей цели — оно нарушает порядок твоей жизни, отнимает у ней ее единство. Ты становишься возмутителем, как если бы ты нарушил в нации гражданское единство. Что не приносит пользы, — говорит Марк метафорически, — пчелиному рою, не приносит пользы и пчеле»[125]. Другими словами: Марк твердо стоял за status quo государственного положения. Никакой сепаратизм, никакое отделение себя от общегосподствующих интересов не должно быть терпимо — хотел сказать он. Всякое стремление к индивидуальной свободе — будь то в общественной жизни, будь то в религии — есть государственное преступление. Это идея чисто римская. Но эта идея, как скоро она хорошо осознана, должна была сделаться опасной для христианства. Христиане во всем и всегда давали знать, что они граждане нового религиозного общества, не имевшего ничего общего с

религиозным устройством и направлением государства римского, и за это должны были расплачиваться своей кровью, своей жизнью. Марк гнал христиан.

Гонение Марка Аврелия производилось по именному императорскому приказанию, утвердившему гонение на христиан. Что это было действительно так, в этом убеждает нас апологет Мелитон Сардийский, который в апологии своей, частью сохранившейся у Евсевия, свидетельствует об издании при Марке Аврелии новых указов против христиан. Он говорит: «Вышли новые указы, которыми преследуется род людей богобоязненных»; по характеру своему эти указы он называет столь жестокими, что их «не заслуживали бы и неприязненные варвары» (Евсев. IV, 26). К сожалению, наши изыскания о точном тексте указов императора Марка Аврелия, касающихся христиан, должны остаться тщетными. Ни в древних сборниках римских законов, ни у христианских писателей не сохранилось подлинника этих законов. Правда, один древнеримский юридический сборник (Дигесты) приводит какой-то закон Марка, по-видимому, имеющий отношение к нашему дело, но этот закон не поименовывает прямо христиан, хотя, быть может, по преимуществу был направлен против них. Указ этот показывает твердое намерение императора поддержать государственную религию. «Божественный Марк, — говорится в сборнике, — приказал ссылать на острова всякого, кто чрез суеверные обычаи будет приводить в смятение слабые души людей»[126]. Правда, в царствование Марка много было различных бродяг — волхвов и чародеев, и к ним, собственно, мог относиться указ, но едва ли можно сомневаться, чтобы гордый Марк не причислял и христиан к разряду пустых суеверов того же рода, как смотрел на христианство Цельс, писавший при Марке. Если вышеприведенный закон имел отношение и к христианам, то, однако же, нельзя думать, что Марк Аврелий в своем гонении на христиан ограничился этим одним законом. На основании некоторых данных можно утверждать, что Марком Аврелием изданы были и другие указы против христиан, но о них остается делать более или менее вероятные догадки[127].

Чтобы составить себе более ясное представление об указах Марка Аврелия и самом гонении, нужно собрать характеристические черты гонения, как они указаны у христианских писателей, и это даст нам возможность хоть сколько-нибудь приблизиться к представлению, какие меры употреблял Марк в целях искоренения христианства. Черты гонения Марка новы в сравнении с гонением Траяна, если о гонении Траяна судить только по его указу, так что недаром Мелитон называл указы Марка новыми указами. Вот эти черты:

1) Правительство не только приказало хватать христиан, заявивших себя таковыми, и подвергать тому или другому наказанию, но приказывало отыскивать христиан, если они скрывались. Ничего подобного не разрешал император Траян. Теперь «сыщики, — по свидетельству Евсевия, — употребляли все старание к отысканию христиан». Эти сыщики иногда слишком далеко простирали свое усердие; так, когда они отыскивали Поликарпа Смирнского и когда, однако же, не нашли его там, где предполагали найти, то схватили двух его рабов, желая от них добиться, где находится Поликарп, и для большей внушительности своих допросов одного из них даже подвергли экзекуции (Евсев. IV, 15).

2) Правительство не хотело наказывать христиан как каких-нибудь преступников, а желало именно обращать их во что бы то ни стало снова к язычеству. Поэтому разрешены были самые различные пытки. Описывая, какие пытки применяли к христианам с этим намерением, Евсевий говорит: «Изумлялись зрители, видя, как мученики рассекаемы были бичами до самых глубоких жил и артерий, так что открывались взору даже внутренности; под них подстилали морские раковины и острые осколки и вообще проводили чрез всякие роды пыток». Христиан устрашали зверями и другими родами казни (Евсев. IV, 15). С той же целью, чтобы вынудить христиан к отречению, их сажали в мрачные и убийственные тюрьмы, растягивали ноги на деревянных колодах (Евсев. V, 1), нечто вроде наших древнерусских дыб. Только после всех этих истязаний

исповедников предавали смерти. Опять эта черта отличительная для гонения Марка Аврелия, ибо Траян в своем известном указе ничего не говорит о пытках против христиан.

3) В правление Марка поощрялись доносы на христиан: т.е. не те только из христиан привлекаемы были к суду, кто объявляли себя христианами, но и те, кто скрытно были христианами. Доносчиков на христиан явилось многое множество. Ибо правдивым доносчикам обещано было, по Мелитону, хорошее вознаграждение, состоящее в получении имения обвиняемого[128]. И видно, что доносчики очень усердно пользовались этим средством обогащения. В этом смысле Мелитон замечает: «Бесстыдные доносчики и искатели чужого, находя в указах повод, явно разбойничают днем и ночью, разграбляя жителей ни в чем неповинных» (Евсев. IV, 26). Эта черта опять новая в гонении Марка. Ибо хотя Траян ранее и не запретил доносов на христиан, но и ничем не поощрял их, как это делается при Марке.

4) Замечательную особенность гонения Марка составляло то, что даже отрекшихся от христианства и тех продолжали морить в темницах. У Евсевия говорится: «Взятые под стражу при начале гонения и отрекшиеся от Христа были также заключаемы в тюрьму и претерпевали мучения; отречение не приносило им никакой пользы. Исповедавшие себя тем, чем они были, — христианами, заключаемы были как христиане, не обвиняясь ни в чем более, напротив, отрекшиеся содержались как человекоубийцы и беззаконники» (Евсев. V, 1). Чтобы понять, почему даже и отрекшихся от Христа держали в темнице, для этого нужно принять во внимание, что христиан, кроме христианства, обвиняли еще в разных самых страшных преступлениях, какие взводила на них народная толпа. А что христиан действительно обвиняли в это время в различных преступлениях, это видно из заявлений, которые делали исповедники среди мучений. Так, исповедница Вивлиа говорит: «Могут ли христиане есть детей, когда им не позволено употреблять в пищу даже кровь бессловесных животных?» (Евсев. Ibid.). Исповедник Аттал, когда его сажали на железную раскаленную скамью, говорил: «Вот это-то называется людоедством, между тем как мы и людей не едим, и не совершаем ничего подобного» (Евсев. Ibid.). Желая увериться, что христиане действительно такие тяжкие преступники, языческие власти позволяли себе прибегать к средствам незаконным и во всяком случае исключительным. Так, они заставляли слуг давать показания против христиан-господ; но это было запрещено законами Империи и дозволялось лишь в крайних случаях[129]. Эти слуги (язычники), боясь мучений, возводили на христиан «много такого, — по словам Евсевия (V, 1), — чего нельзя ни выразить, ни помыслить, и что невозможно между какими бы то ни было людьми». Обвинение и преследование христиан как тягчайших преступников на основании молвы народной составляет последнюю типическую черту этого гонения[130]. Обращаемся к мученическим актам, сохранившимся до нас от времени гонения Марка Аврелия. Таких актов немного, но тем драгоценнее они. Первое место между ними занимают мученические акты св. Поликарпа, епископа Смирнского. Кончина Поликарпа более основательными и точными учеными относится к 166 году[131]. Акты Поликарпа сохранились у Евсевия в «Церковной инстории» (IV, 15), но дошли до нас и в более подробной редакции, чем у Евсевия. Акты эти драгоценны как по своей древности, так и по правдивости[132]. По всем признакам они относятся ко времени смерти Поликарпа. Эти акты — не что иное, как собственно послание церкви Смирнской, извещающее прочие Церкви о мученической кончине епископа Смирнского и других христиан вместе с ним, т.е. одновременно с ним. Такими мучениками вместе с Поликарпом были 11 филадельфийцев, из которых по имени упоминается в актах только один — Германик. Повод к написанию этого послания в актах определяется так: смирнские христиане по смерти своего епископа в кратких чертах извещали об этом Церковь филомелийскую (Филомелия — город во Фригии), но эта Церковь не удовлетворилась кратким описанием и просила смирнян описать событие в

подробности. Почему смирняне и составили впоследствии те самые акты Поликарпа, о которых мы говорим. Писателем их акты называют смирнянина Евареста[133]. В конце актов указана дата мученической кончины Поликарпа, находится приветствие филомелийцам и еще приложено нечто вроде истории их: так, упоминается, что кодекс актов имел Ириней, ученик Поликарпа, с этого кодекса списал некто Кай, а у Кая списал их некто Сократ Коринфский, а у этого последнего — Пионий[134].

Мы сказали, что акты Поликарпа сохранились у Евсевия и еще дошли до нас в более полном виде, независимо от Евсевия. Акты, сохраненные у Евсевия, несмотря на их неполноту, считаются лучшими и более подлинными, неповрежденными в сравнении с актами, известными науке в более полной редакции. Но прежде чем указать на эту сторону дела, кратко рассмотрим, в каких отношениях акты, сохранившиеся у Евсевия, короче актов, дошедших до нас независимо от Евсевия. Евсевий в своей «Истории» опустил начало актов, именно опустил слова послания, заключающие взгляд смирнян на мученичество Поликарпа и других с ним, а также передал очень сжато общее описание страданий филадельфийских мучеников. Собственно, история очень мало бы потеряла от этих опущений, сделанных Евсевием умышленно и сознательно, как мы заметим об этом ниже, но для суждения о цели актов эти, опущенные Евсевием, параграфы очень важны. В середине актов есть также разница между обеими редакциями, но разница незначительная. Конец актов Евсевию совсем был не известен: здесь указывается историческая дата события, которая, впрочем, до настоящего времени служит предметом разногласия в науке по части понимания ее, и передается история актов так, как мы заметили об этом выше, но лишь несколько подробнее. Причина, по которой редакция Евсевия почитается лучшей, подлиннейшей, заключается в том, что в актах более полных есть такие сведения, которые основательно признаются позднейшей вставкой в этих последних актах. Так, эти полные акты, описывая Поликарпа возложенным на горящий костер, замечают о нем, что он представлял собою как бы «хлеб испекаемый» (ως ὀπτωμενος). Этого выражения, как «хлеб испекаемый», нет у Евсевия. И редакция Евсевия должны быть признаваема в этом случае лучшей, потому что вульгарное выражение «как хлеб испекаемый» дисгармонирует со стоящим подле него торжественным выражением «и как золото и серебро в горниле»[135]. Это выражение, «как хлеб испекаемый», к тому же находится не во всех рукописях полной редакции актов. Его нет в греческой рукописи, хранящейся в Московской Синодальной библиотеке [136]. Еще, у Евсевия нет замечания, какое находим в полной редакции актов, именно, что будто из костра, на котором находился в огне Поликарп, после того как он пронзен был мечом служителя казни, «вылетел голубь». Известия, что «вылетел голубь», повторим, у Евсевия нет. Выражение это нужно считать позднейшей вставкой в полной редакции актов. Потому что оно не встречается ни у Руфина, который в свое время перевел «Церковную историю» Евсевия на латинский язык, ни у Никифора Каллиста, который в XIV веке пользовался «Историей» Евсевия[137]. У Евсевия в его редакции есть, однако же, одна значительная ошибка, которую исправляют на основании полной редакции актов, ошибка, которая повторяется во всех рукописях Евсевиевой истории. О послании смирнян, в форме которого, как мы сказали, написаны акты, Евсевий говорит, что оно отправлено было к Церквам понтийским. В актах же говорится, что оно адресовано было к Церкви филомелийской и всем повсюду Церквам. Полагают, что почему-то Евсевий читал вместо κατά τόπον — ко всем, повсюду, т.е. церквам, Πόντον — к понтийским Церквам.

Обращаемся к изложению содержания актов св. Поликарпа. Акты эти довольно подробны, мы же изложим их кратко. В них ничего не говорится о причине гонений на христиан, не указывается, имело ли это преследование какую-либо связь с указами Марка Аврелия против христиан, или возникло вследствие каких-нибудь местных причин, — акты ничего не говорят об

этом[138]. После приветствия Церковью смирнской Церкви филомелииской и всех Церквей вселенной акты в немногих чертах описывают жестокость мучений, которым подвергнуты были мученики в Смирне, разумеются 11 филадельфийцев. Восхваляется их терпение и мужество. Затем передается эпизод с неким Квинтом-отступником. И только после всего этого начинается рассказ об обстоятельствах последних дней Поликарпа. Когда наступило гонение, рассказывают акты, Поликарп хотел было оставаться в городе Смирне, но христиане убедили его, чтобы он скрылся в деревню, из этой деревни он потом перебрался в другое место. Здесь, наконец, и нашли его сыщики. Для открытия места нахождения Поликарпа они употребили особое средство: они схватили двух рабов[139] Поликарпа, подвергли одного из них пытке и таким образом выведали о месте, где находился исповедник. Когда сыщики отыскали епископа Смирнского, он не устрашился, а приказал накрыть стол и угостить их, сам же предался молитве. Затем на осле он отправлен был в город Смирну. На дороге ему встретился главный начальник полиции, посадил его к себе в экипаж и начал уговаривать его отречься от христианства. Когда же христианский епископ не внимал его убеждениям, полицейский начальник вытолкнул его из экипажа, так что исповедник повредил себе ногу, но бодро дошел до города. Затем он приведен был в стадию, т.е. в амфитеатр, для допроса [140] проконсулом[141]. Проконсул всячески старался побудить его к отречению от Христа — указывал на его седину, грозил зверями, призывал одуматься. На все это Поликарп отвечал: «Мы не меняем лучшего на худшее: хорошо менять только зло на добро». «Вот уже 86 лет я служу Господу» [142]. Тогда глашатаи троекратно провозгласили вслух всем: «Поликарп объявил себя христианином». После этого народная толпа обратилась к распорядителю общественными зрелищами[143] с требованием, чтобы Поликарп был отдан зверям на съедение в амфитеатре. Но он отказал в этом толпе, так как бой со зверями уже кончился. Очевидно, что в это время совершался какой-то языческий праздник в Смирне, в продолжение которого происходили кровавые игры амфитеатра. Тогда народ потребовал, чтобы Поликарп живой был сожжен. Это требование не встретило противодействия в начальстве. Сложен был костер, на нем распростерт мученик; Поликарпа хотели было пригвоздить к дереву, но так как он объявил, что он и без гвоздей останется неподвижен, то его только связали на костре. Костер наконец был зажжен, но тело мученика сопротивлялось разрушительному действию огня. Ввиду этого один из служителей казни подошел к мученику и пронзил его мечом. Кровь затушила пламя огня. Самого тела мученика, по словам актов, язычники не хотели отдавать христианам, чтобы они не начали поклоняться ему, оставив распятого. Но составители актов, опровергая такую нелепую мысль, ясно высказывали, в чем выражалось почитание мучеников в древней Церкви. «Они не понимают, что мы никогда не можем ни оставить Христа, Который пострадал за нас, ни поклоняться кому-нибудь другому, потому что Христу мы поклоняемся как Сыну Божию, а мучеников достойно любим как учеников и подражателей Господа, любим за их неизменную приверженность к своему Учителю, да сподобимся и мы быть их общниками». Акты прибавляют, что язычники сожгли тело Поликарпа, и христианам оставалось только собрать кости и пепел от него, что они и сделали, а также смирняне постановили вспоминать день его мученической кончины. Событие смерти Поликарпа случилось в Великую Субботу. Акты делают краткие замечания о даре пророчества Поликарпа, о видениях ему, о чудесах, сопровождавших его кончину, но об этом скажем чуть позже.

Окончив изложение содержания актов, мы хотим высказать наше мнение о цели, с какой они составлены. Мы считаем рассказ этот не чисто историческим, т.е. написанным не с тем, чтобы просто оповестить прочих христиан о том, что и как происходило с Поликарпом и другими мучениками в Смирне, а считаем повествование апологетико-полемическим, т.е. что

составители хотели путем фактов нечто защитить и против кое-чего восстать, как против заблуждения. Акты хотят защитить честь и память Поликарпа против действительных или возможных нареканий и опровергнуть мечтательные взгляды на мученичество — взгляды некоторых современников. В Малой Азии в это время начал уже распространяться мечтательный монтанизм с его странностями[144]. Монтанисты поставляли себе за правило, прежде всего, стремиться к исповедничеству и мученичеству. Тех, кто сам не напрашивался на страдания во время гонений, они считали изменниками и глумились над теми, кто спокойно умирал в постели естественной смертью[145]. С этой точки зрения смерть Поликарпа между мечтательными христианами могла возбудить недоразумения, нарекания, порицания. Поликарп, по их воззрению, не осуществлял идеала истинного христианина. Им могло представляться зазорным, достойным сожаления, что Поликарп сначала позволил себе укрываться от гонения, переходил от одного места к другому, не сам предстал пред лицом гонителя, а был насильственно схвачен и представлен на суд. Толки мечтателей могли далеко в несветлом виде представлять событие смерти епископа Смирнского. Полагаем, что составители актов раскрытием своих воззрений на мученичество и рассказом о мученической кончине епископа Смирнского хотели опровергнуть мечтателей и утвердить светлую память о Поликарпе. Это намерение просвечивает в актах от начала до конца. Взгляды составителей актов на мученичество отличаются истинно христианской мудростью и благоразумием, предостерегают против мечтательного искания мученичества, внушают руководиться примером Поликарпа, ожидавшего, когда его возьмут и предадут казни. В начале актов составители прямо называют мученичество Поликарпа «сообразным с Евангелием» (Dress. P. 393, cap. 1). «Он, Поликарп, — говорят акты, — *ожидал*, когда предан будет, как поступил Господь, и мы должны быть подражателями Господа» (Dress. Ibid). В конце актов повторяется та же мысль не без ударения: «Поликарп, — говорят акты, — и учитель был превосходный, и мученик преславный; его мученичество было сообразно с Христовым Евангелием; все желаем подражать ему» (Dress. P. 405, cap. 19). Вообще, эта мысль повторяется в актах не менее четырех раз, очевидно, не без особенного намерения[146]. С очевидным намерением опровергнуть неистинные взгляды на мученичество писатели вставляют акты в рассказ об отступнике по имени Квинт, родом фригиец (припомним, кстати, что монтанизм — порождение Фригии). Квинт, который сам вызвался на мучения, но потом потерял твердость и мужество и отрекся от Христа. Акты при рассказе об этом событии замечают: «Поэтому братия, мы не одобряем тех, которые добровольно ищут мученической смерти; не так учит Евангелие» (Dress. P. 395, cap. 4). Акты этим рассказом о Квинте хотят вразумить мечтательных христиан, находившихся под влиянием монтанизма. Они хотят дать понять, как опасно напрашиваться на мучения; как легко, вместо того чтобы принять венец мученический, сделаться отступником от Христа. Нужно ожидать своего часа, который назначен Богом; так поступил Поликарп. С точки зрения монтанизирующих, конечно, самые предатели, т.е. лица, выдавшие и донесшие, что такой-то или такой-то человек есть христианин, суть добрые орудия и пособники мученичества; не так судят акты. Они решительно осуждают слуг Поликарпа, предавших своего господина. «Предатели его, — замечают акты, — достойны жребия Иуды» (Dress. P. 395, cap. 6). Составители актов с большим вниманием останавливаются на описании чудес, сопровождавших смерть Поликарпа. Они говорят о том, что пламень не коснулся плоти Поликарпа, образуя как бы свод вокруг его тела: далее, когда он был усечен мечом, кровь его затушила пламень; вокруг костра распространилось благоухание, подобно ладану. Сказанием об этих чудесах составители хотели внушить такую мысль: хотя, по мнению людей мечтательных, Поликарп поступил не так, как должно, когда скрывался от мучителей, но сам Бог, прославив мученика великими чудесами, тем самым засвидетельствовал, что никакие порицания касательно его не имеют

основания. Наконец, монтанисты, считая себя людьми исключительной святости, утверждали, что их учитель есть сам Бог, открывающий Свою волю в видениях, пророчествах. Они приписывали себе и дар пророчества, и дар видений и отрицали возможность всего этого в кафолической Церкви, которую они считали плотской, обуреваемой духом мира сего. Составители актов, рассказывая о видении, бывшем Поликарпу, о пророческом даре его, тем самым хотели доказать, что лгут монтанисты, что в Церкви иссяк дар видений, дар пророчества. «Однажды, — говорят акты, — Поликарп во время молитвы в видении узрел, что изголовье его постели объято пламенем и сгорело. Он тогда же предсказал будущее, возвестив окружающим, что он скончается от огня» (Dress. P. 395, cap. 5). Передавая далее обстоятельства его смерти на костре, акты замечают, «что это так случилось потому, чтобы исполнилось его видение о горящем изголовье» (Ibid., 401, cap. 12). А о пророчествах его составители актов писали: «Всякое слово, сказанное устами Поликарпа, или сбылось, или сбудется» (Ibid., 403, cap. 14). Акты еще отмечают, что при вступлении в стадию, где его судили, Поликарп слышал глас с неба: «Крепись, Поликарп, и мужайся!» (Ibid., 307, cap. 9). В этих случаях акты имеют своим намерением доказать величие кафолической Церкви, суетность и ложь монтанистических притязаний, поскольку монтанисты хотели поставить себя выше кафолической Церкви.

Другим замечательным церковно-историческим документом, относящимся ко временам гонения Марка Аврелия, служат мученические акты Лионских и Вьеннских христиан в Галлии. Акты рассказывают о событиях гонения в Галлии, относящихся к 177 году. Они написаны в форме письма церквей Лионской и Вьеннской к Малоазийским; акты вполне сохранились у Евсевия (V, 1). Достоверность известий, передаваемых ими, не подлежит сомнению[147]. Акты упоминаются по именам 10 мучеников, но древность насчитывала их до 48[148]. Писателем их обыкновенно почитают Иринея[149]. Передаем содержание актов. Их можно разделить на две части. В первой рассказывается о допросе и пытках мучеников, во второй — об обстоятельствах самой мученической кончины исповедников. Акты открываются тем, что в самых ужасных чертах описывают народную ненависть к христианам. В них говорится: «Мало того, что для нас закрыт был вход в дома, бани, народные площади, нам нельзя было показываться в каком бы то ни было месте». Народ неистовствовал при появлении христиан, прибегал к побоям, бросал камнями, грабил, хватал и влачил христиан по улицам. Как замечательный случай на допросе христиан у проконсула, акты рассказывают следующее: один из христиан, Веттий Эпагаф, человек знаменитого рода, находя несправедливым, что христиане на суде остаются без адвоката, чего обыкновенно в римских судах не допускалось, взял на себя ходатайство за христиан и держал речь в их пользу, в которой доказывал, что у них нет ничего ни безбожного, ни нечестивого. Но его речь еще более раздражила проконсула. Далее замечается, что первомученики не скрывались, а готовы были перенести все за веру, но акты не обходят молчанием и того, что были и отступники от христианства, таких было до 10 человек. Затем документ с подробностью передает сказание о мужестве и терпении исповедников среди допроса и пыток. С особенным одушевлением акты говорят о рабыне Бландине, за которую все боялись, как бы она, по своей немощи, не отреклась от Христа, но которая, однако же, показала себя даже мужественнее мужей. «Бландина, — говорят акты, — исполнилась такой силы, что самые мучители ее, сменявшие друг друга и всячески мучившие ее с утра до вечера, наконец утомились, изнемогли и признали себя побежденными, потому что не знали уже, что более делать с нею». Как дело, достойное памяти потомства, акты обозначают поведение при допросе Санкта, диакона Вьеннского. «Между тем как язычники, — говорят акты, — удручали исповедника продолжительностью и тяжестью пыток, он с твердостью противостоял им, так что даже не объявил ни своего имени, ни народа, ни города, откуда он, ни того, раб ли он или свободный, но на все эти вопросы отвечал только: «Я христианин"". Это ожесточило мучителей,

и они так тиранствовали над мучеником, что «все тело его сделалось раной и язвой, все стянулось и потеряло человеческий образ». Акты далее рассказывают о страданиях епископа Лионского Пофина. Он был стар, едва переводил дыхание, но он оставался твердым и мужественным. Его били, ругали, бросали в него что попадалось под руки, наконец ввергли в темницу, где он и умер.

Таково содержание первой части актов; во второй рассказывается о мученической кончине исповедников. Продержав известное время в темнице, исповедников снова подвергли пыткам и наконец предали смерти. Так как подоспела ярмарка в Лионе[150], во время которой здесь открывался амфитеатр и проводился бой зверей, то большая часть мучеников была отдана на растерзание зверям в амфитеатре. Не составляли исключения и так называемые римские граждане, которые хотя по прямому приказу императора и обречены были на почетную казнь от меча, но из угождения толпе сделались жертвой амфитеатра, т.е. отданы зверям. В принятии мученической кончины между другими особенно прославились мужеством Санкт и Бландина. Бландина предстает пред глазами читателя с мальчиком Понтиком, лет пятнадцати, братом своим. Понтик, несмотря на свои отроческие лета, перенес с воодушевлением все муки, среди которых и испустил дух. Сама Бландина, по словам актов, пострадав под ударами бичей, под челюстями зверей, на разожженной сковороде, наконец была опутана сетью и брошена волу. Животное долго бросало ее вверх, и среди таких мучений она скончалась. Акты замечают, что язычники не ограничились истязаниями мучеников заживо, они издевались и над самими трупами их. «Тех, которые умерли в темнице, — говорится здесь, — язычники бросали собакам и стерегли останки днем и ночью, чтобы мы не погребли их; потом выставляли напоказ части мучеников, оставшиеся от зверей и от огня — то истерзанные, то обуглившиеся. Затем тела мучеников, различным образом поруганные и остававшиеся на открытом воздухе в продолжение шести дней, безбожниками были сожжены, превращены в пепел, который и высыпан в реку Рону. И это делали язычники для того, чтобы мученики не имели надежды на воскресение. Теперь посмотрим, говорили они, воскреснут ли они и возможет ли Бог помочь им». Акты в заключение указывают на глубокое смирение мучеников: «Несмотря на то, что они претерпели всевозможные мучения, и сами они не назывались мучениками, и нам не позволяли себя называть этим именем; напротив, негодовали, если кто в письме или разговоре называл их мучениками. «Мы только слабые и смиренные исповедники"", — говорили они о себе и просили братии молиться за них.

Какая была цель составления актов о Лионских и Вьеннских мучениках? Акты, как мы сказали выше, в существе дела есть послание церкви Галльской к церквам Малоазийским. Такое сношение этих Церквей объясняется тем, что Галльская церковь своим происхождением обязана церкви Малоазийской. Она создана была выходцами из Малой Азии. Например, Ириней был учеником Поликарпа[151]. Поэтому на послание Галльской церкви к Малоазийской нужно смотреть как на отчет, который Галльская церковь, в качестве почтительной дочери, давала церкви Малоазийской, высокочтимой своей матери. Это тем необходимее было сделать, что в Галлии пострадали многие из выходцев малоазийских; в актах, например, упоминается мученик Аттал, родом из Пергама, мученик Александр, по профессии врач, родом из Фригии. Таким образом, Галльская церковь своим посланием давала весть родным и знакомым мучеников на их родине о том, что некоторые близкие им люди удостоились доблестной кончины. Но кроме этой общей цели послание имело в виду и особую, специальную цель — полемическую.

Послание своим повествованием направляется против монтанизма, который в это время уже довольно распространяется в Малой Азии (Евсев. V, 3)[152]. Такую цель послания довольно ясно указывает Евсевий, когда замечает, что в послании галльских христиан заключается суд, праведный суд о монтанистах (Ibid). Цель эту и действительно нетрудно доказать из послания.

Известно, что монтанисты не признавали своими братьями падших во время гонений, т.е. поколебавшихся в вере; чуждаясь таких, напротив, послание с особенным ударением говорит о галльских мучениках, что они «не превозносились над падшими» (Ibid. V, 2), — этим давался урок гордому монтанизму. Далее, монтанисты учили, что нужно всячески домогаться мученической кончины; напротив, галльские мученики, по сказанию послания, только тогда являются на суд, когда их требует толпа или проконсул, или когда к тому побуждает польза братии (Евсев. V, 1). Затем, монтанисты, если им удавалось потерпеть истязания за имя Христово, любили величаться прозвищем мучеников; напротив, галльские мученики, по изображению послания, чуждались подобного наименования как неприличного человеку и принадлежащего единственно Христу (Ibid. V, 2). Наконец, известно, что монтанисты были большими постниками, любили сажать себя на хлеб и воду; напротив, послание не одобряет подобного образа поведения. Оно рассказывает такой случай: один исповедник, Алкивиад, прежде вел жизнь строгую, не употреблял в пищу ничего, кроме хлеба и воды; когда же и в темнице он стал проводить подобную жизнь, то через другого исповедника ему было открыто, что он не хорошо делает, не употребляя в пищу творений Божиих (т.е. мяса). По этому случаю послание замечает: «Алкивиад повиновался откровению, стал вкушать без разбора всякую пищу и благодарить Бога» (Ibid. V, 3). Итак, полагаем, цель послания теперь ясна для нас.

Сохранились еще мученические акты св. Иустина Философа и его учеников;[153] мученическая кончина их относится к 167 году[154]. Судьба этих актов примечательна. Их то совсем отвергали, как недостоверные, то относили появление их к временам, позднейшим гонения Марка Аврелия, — к временам Деция, Диоклетиана и даже ко временам после Константина Великого. Но после всех этих превратностей судьбы акты Иустина наконец в настоящее время достигли уважения и значения в науке, как достоверные и древние, относящиеся по своему происхождению ко II веку. Одним из главных побуждений, по которым акты Иустина не пользовались значением в науке, было то, что они не подтверждались свидетельством Евсевия, который сообщал совсем другое о мученической смерти Иустина, чем акты Иустина, вследствие чего, отдавая предпочтение свидетельству Евсевия, ученые низко ставили известия актов. Но в последнее время, в особенности благодаря критическим работам немецкого ученого Адольфа Гарнака, оказалось, что известия Евсевия по данному вопросу не заслуживают внимания, а известия актов весьма ценны. По суждению Гарнака[155], «Евсевий об обстоятельствах мученической кончины Иустина ничего не знал и хотел скрыть свое незнание под покровом искусственных соображений». В сущности, вот все, что знал Евсевий (IV, 16) о кончине Иустина. Он знал, что Иустин был в оппозиции с некоторым кинический философом Кресцентом, знал, что этот философ, по словам Иустина, строил козни против него, так что Иустин ожидал себе всяких неприятностей от Кресцента (это Евсевий знал из Второй Апологии Иустина, гл. 3). Но чем кончились враждебные отношения Кресцента к Иустину, Евсевий совсем не знал. Принимая во внимание дошедшее до него из церковных писателей[156] известие, что Иустин скончался мученически, он *заключал*, что, наверное, циник Кресцент был виновником смерти Иустина. Требовались исторические доказательства, но доказательств налицо у него не было. Ввиду этого Евсевий, провозгласив свою догадку о смерти Иустина по проискам Кресцента как действительный факт, в доказательство своего утверждения приводит такое свидетельство, которое ничего не подтверждает. Именно, в несколько искаженном (умышленно) виде он приводит свидетельство Татиана, ученика Иустинова, что «Кресцент, боясь сам смерти, старался подвергнуть ей, как великому злу, Иустина»[157]. Но удалось ли это Кресценту, Татиан не говорит, а между тем Евсевий, опираясь на слова Тациана, смело говорит: «Иустин окончил жизнь вследствие козней Кресцента, об этом свидетельствует Татиан...» Что

касается мученических актов Иустина, то, по свидетельству того же ученого Гарнака, они «действительно принадлежат по своему происхождению II веку»[158]. Содержание актов очень просто. Иустин и несколько его учеников представлены на суд римского префекта Рустика (действительное историческое лицо); происходит допрос: Иустин объявляет о своем христианском исповедании, то же делают и его ученики; затем по приговору Рустика все они подвергаются бичеванию и казни. По суждению Гарнака, акты Иустина носят черты глубокой древности;[159] в них нет никаких анахронизмов, которые бы доказывали их позднейшее происхождение: христианское «исповедание» Иустина так просто, что несомненно могло быть произнесено Иустином во II веке. Ответ Иустина на вопрос префекта «Где христиане собираются?», что они собираются «где случится», указывает на первохристианскую простоту церковных собраний; в словах учеников Иустина все носит печать полной достоверности; мягкое и гуманное отношение префекта к подсудимым во время судебного процесса не может давать оснований подозревать истинность актов[160]. Вместе с Иустином взяты были и представлены к префекту, а затем подверглись мученичеству следующие лица: Харитон и Харитина, Эвелпист, Гиеракс, Пеон и Либериан. Принимал ли какое-либо участие вышеназванный Кресцент в обстоятельствах последний дней жизни Иустина — остается неизвестным[161].

По уверению Евсевия, гонение Марка Аврелия продолжалось не до конца его царствования. На 14-м году своего царствования будто бы он прекратил гонение. В объяснение этого события Евсевий рассказывает о чудесном событии, бывшем с так называемым громоносным легионом. Рассказ Евсевия заключается в следующем: Марк Аврелий вел войну с маркоманнами и квадами; во время этой войны войско Марка погибало от жажды. При этом случае воины мелитинского легиона, состоявшего из христиан, преклонили колена, помолились Богу, и совершилось чудо: вдруг пошел обильный дождь, утоливший жажду войска, и заблистала молния, поразившая врагов. Об этом свидетельствуют, говорит Евсевий, как христианские, так и языческие писатели. После этого, по Евсевию, Марк издал указ, прекращавший гонение на христиан и запрещавший даже доносить на них под угрозой смертной казни (Евсев. V, 5). Что действительно в названной войне Марка с маркоманнами и квадами произошло событие необычайного характера — спасение войска от жажды благодаря дождю, — это несомненно. Об этом согласно говорят и языческие, и христианские писатели. Но чтобы император Марк приписывал это спасение молитве христианских воинов — это доказано быть не может. Язычники спасение войска приписывали действию своих богов. Сам Марк подобное убеждение высказал в том, что приказал вычеканить монеты, на которых Юпитер изображен поражающим молниями врагов; тот же император в своих «саморазмышлениях» приписывает свою победу над квадами именно богам и Фортуне. Другие язычники приписывали происшествие их богам, их Юпитеру, молитвам императора или языческого войска. Существовали, наконец, изображения, на которых император представлен молящимся, а войско собирающим дождь в свои каски[162]. Значит, император отнюдь сказанного события не мог приписывать христианам. Если же сами христиане, как, например, апологеты Аполлинарий и Тертуллиан, приписывали событие действию молитвы христианских воинов, находившихся в войске, то это имеет мало значения в разбираемом вопросе. Да притом христианские писатели не имеют достаточных оснований для своего утверждения. Аполлинарий Иерапольский, по Евсевию, основывает свое мнение на том, что один легион — мелитинский, носил название громоносного (Евсев. V, 5) — fulminatrix, но такое название легиону дано не при Марке, оно встречается еще во времена Августа, да и произошло оно не от fulmen — молния, а от города Fulminea Melitena, так как вообще в древности название легионам давалось от местностей, где вербовались солдаты[163].

Тертуллиан же в своей"Апологии» (гл. 5) основывает свое мнение на том, что с именем Марка ходило послание, в котором будто бы данное чудесное событие приписывалось молитвам христианских солдат, но это невозможно, чтобы Марк приписывал событие действию молитв христианских солдат, когда из других источников несомненно известно, что он приписывал событие действию языческих богов и своих молитв. По всей вероятности, Тертуллиан в самом деле имел под руками послание Марково, но в нем говорилось вообще, что солдаты спаслись от гибели молитвами, а Тертуллиан в своих целях, именно как апологет и ходатай за христиан, в солдатах, о коих упоминал Марк, увидел христиан-солдат[164]. Итак, нет никаких действительных оснований предполагать, чтобы событие, случившееся в войне с названными выше народами, повлияло благодетельно на положение христиан во времена императора Марка Аврелия. Да этого и в самом деле не было. Вот очень твердое доказательство. Война с маркоманнами и квадами была на 14-м году царствования Марка Аврелия, а сильнейшее гонение его в Галлии падает на 17-й год его царствования — значит, чудесное событие с войсками нимало не изменило политики Марка Аврелия к христианам. Правда, для доказательства своей мысли, что гонение на христиан прекратилось после сказанного события, Евсевий (V, 5) ссылается на указ, изданный будто бы Марком и заключающий в себе запрещение делать доносы на христиан под угрозой смертной казни; но этот указ подложный — это ошибка Евсевия[165]. В заключение нужно сказать, что и сам Евсевий не совсем уверен в том, о чем мы выше рассказали с его слов; он замечает: «Впрочем, об этом пусть думает, кто как хочет». Итак, было бы неосновательно утверждать, что будто гонение Марка во вторую половину его царствования прекратилось или ослабело: этого вовсе не было.

Гонение Деция

Тяжесть гонения. — Личность Деция и мотивы гонения. — Сведения об эдикте, объявлявшем преследование христиан. — Черты гонения: повсеместность его, назначение срока для отречения от веры, организация сыскной полиции (фрументарии), репрессивные меры против христиан, сравнительно мягкое отношение народа к гонимым. — Удаление пастырей из среды паствы на время гонения, протест и защита этого поступка, деятельность удалявшихся пастырей на пользу гонимых. — Множество падших в это гонение, изображение падших св. Дионисием Александрийским и св. Киприаном, причины явления. — Исповедники и мученики. — Замечания об актах мучеников времен Деция

Законодательными мерами императоров Траяна и Марка Аврелия и ограничиваются прямые враждебные отношения римской правительственной власти II века к христианам. Только уже в середине III века мы встречаемся снова с такими же законодательными мерами, направленными к стеснению христианства. Это было прежде всего при императоре Деции (249—251 гг.). Лактанций, писатель начала IV века, говорит: «После многих лет спокойствия Церкви богоненавистный Деций вооружился против христианства. Он как будто бы для того и достиг императорской власти, чтобы сделаться гонителем христиан, и как скоро воцарился, ярость его против христиан воспламенилась»[166]. В самом деле, гонение Деция по своей силе и напряженности принадлежит к числу немногих. Гонение Деция вытекало из его представлений о пользе и нуждах государственных. Подобно другим более замечательным императорам того времени, он стремился к восстановлению и укреплению царства римского, уже начавшего, несмотря на свое кажущееся могущество, расшатываться и колебаться в своих основах. Он усвоил себе политику Траяна и Марка Аврелия, а потому гонение на христиан представлялось его уму необходимым условием выполнения начертанной им программы деятельности. «Деций был одним из лучших императоров римских: дух древнего римлянина, готового на все для защиты всего римского, еще раз воспламенел в лице Деция. Путем восстановления древнеримской государственной религии и древних нравов и обычаев он стремился предотвратить распад государственного организма. Поэтому он возненавидел новую религию, делавшую такие великие успехи, готовую, казалось, восторжествовать надо всем национально-римским. В христианстве усматривал он главное препятствие к осуществлению своих предначертаний. Для него скрыта была божественная сила христианства, в которой заключалось единственное средство к возрождению народной жизни. Со всей энергией своего твердого характера схватился Деций за мысль искоренить христианство»[167]. Весьма выразительно св. Киприан характеризует ненависть Деция к христианам, когда говорит, что Деций с большим спокойствием духа мог перенести появление соперника по императорской короне, чем поставление на кафедру нового епископа в Риме[168]. К сожалению, до нас не сохранился подлинный текст указа Деция, направленного против христиан. Современники гонения, св. Киприан, св. Дионисий Александрийский, а за ними впоследствии и Евсевий (Церк. ист. VI, 41), хотя и упоминают об издании императорского указа против христиан, но не сообщают, в чем именно он состоял. Некоторые ученые думают составить себе понятие об этом указе на основании одного позднейшего свидетельства о гонении Деция; именно у Григория Нисского, писателя IV века, в похвальном слове Григорию Чудотворцу говорится: «Император, т.е. Деций, повелел наместникам во всех провинциях, под страшными для них угрозами в случае неисполнения повеления — обратить против христиан все роды наказаний, чтобы чрез

устрашения и всякие муки возвратить их к отечественному служению демонам»[169], но, очевидно, здесь передается не содержание указа, а лишь его дух и направление.

Черты гонения Дециева представляют немного особенного. Это гонение отличалось от других гонений в особенности тем, что простиралось на всех христиан Империи, так что каждому из них предстояло неизбежное испытание в вере. Надобно было поступать так или иначе — либо засвидетельствовать свою веру, либо отречься от нее пред правителями, середины ни для кого не было. Например, в Африке, вероятно, то же и в других местах, назначен был даже срок[170], в который каждый из христиан должен был дать решительный ответ: остается ли он при своей вере или отрекается от нее; и кто не давал никакого отзыва, тот почитался наравне с явными исповедниками, подлежащим осуждению. В Карфагене исполнение императорского указа возложено было на членов городского магистрата, к ним на помощь присоединено было пять важнейших граждан, задачей их было убеждать христиан отрекаться от своей веры[171]. Причем не довольствовались тем, что тот или другой христианин отрекался от веры, но требовали, чтобы таковой фактически выразил свое уважение к языческой религии — чрез принесение жертвы[172]. Но и этим не ограничились: наряжены были комиссии для отыскания всех, кто не являлся в назначенный срок для принесения языческих жертв. Повсюду расхаживали в стране фрументарии — особый род полицейских чиновников, задачей которых было отыскивать подлежащих суду вообще, а в частности христиан[173]. Отысканных таким образом или прямо исповедавших себя твердыми, христиан предавали всевозможным мучениям, чтобы достигнуть своей цели — заставить их принести жертву языческим богам. В подобных видах языческие власти позволяли себе посмеяние над исповедниками христианства. Их возили на верблюдах по городу, как это было в Александрии, для потехи народной, причем бичевали мучеников. Если все подобные средства оставались бесплодными, исповедников казнили[174]. Особенно точные сведения о характере гонения Деция имеем касательно Карфагена, благодаря сочинениям современника этого гонения — Киприана. Сначала всех христиан, отказавшихся исполнить волю правительства — жертвовать языческим богам, — подвергали темничному заключению и изгнанию[175], а имущество их конфисковалось; такую имущественную потерю несли и те из христиан, которые скрылись[176]. Но вскоре гонение еще более усиливается, оно становится напряженнее. Когда прибыл в Карфаген местный проконсул, начали применять к христианам всевозможные мучения и пытки[177], появились мученики, запечатлевшие смертью свое исповедничество, и таких было немало[178]. Причиной этого усиления гонения отчасти была неумеренная смелость некоторых исповедников: появилось какое-то «бесстыдное хвастовство» своею неустрашимостью, что сильно раздражало властей[179]. Но гонение в Карфагене заметно стихает, когда проконсул снова уезжает из этого города[180]. Говоря о тяжести гонения, мы по преимуществу, впрочем, должны иметь в виду правительство, — народ же языческий, напротив, относился к христианам заметно благодушно, не разделяя суровости властей. Дионисий Александрийский, современник гонения, рассказывает вот какой случай: когда воины схватили его и повели в какое-то место, то об этом узнали поселяне, собравшиеся на свадьбу. Когда же они узнали о том, что было с епископом, то, говорит Дионисий, «они все вдруг, как бы по сигналу, повскочили со своих мест, с быстротою побежали за нами». Дионисий счел было сначала их за разбойников и готов был отдать им последнюю одежду, чтобы только они не делали ему вреда.

Но оказалось, что они пришли с другим намерением: чтобы освободить его от ареста. Напрасно Дионисий убеждал их отказаться от этой мысли, они схватили его, связали, посадили на осла и невредимо доставили в безопасное место[181]. Некоторые ученые, впрочем, полагают, что этими услужливыми поселянами были христиане[182]. Но это невероятно: нельзя представить

себе, чтобы Дионисий христиан собственной Церкви принял за разбойников: число христиан в его Церкви не было так велико, чтобы Дионисий не мог узнать своих собственных пасомых;[183] притом странно, что христиане беспечно празднуют свадьбу, когда открылось гонение против них, когда епископ уже взят: значит, это были не христиане, а язычники; странно, далее, что епископ Дионисий обращается с такими словами к поселянам, как если бы они были христианами: «Отсеките мне голову и тем предупредите воинов, меня сопровождающих». Другой факт, который может доказывать нашу мысль о благодушии, с которым языческий народ относился к христианам, еще внушительнее; он состоит в следующем: воины, разумеется язычники, так поражены были при одном случае жестокостью проконсула в отношении к христианам, что в посрамление властей сами себя исповедовали христианами, чем привели его в изумление[184]. Из этих фактов видно, что в гонение Деция народ далеко не так свирепо относился к христианам, как это было, например, в гонение Марка Аврелия в Лионе, Вьенне, Смирне и других местах.

Нужно сказать, что и христиане в это гонение со своей стороны отличались благоразумной осторожностью. Пример такого благоразумия показывали сами великие пастыри Церкви. Заслуживает внимания, как черта, отличающая это гонение от предыдущих, то, что некоторые пастыри Церкви, чтобы избегнуть грозящей им опасности, удаляются из среды раздраженных языческих властей и пребывают в каком-либо тайном месте до самого окончания гонения. Так поступил Киприан Карфагенский, Дионисий Александрийский, Григорий Неокесарийский-Чудотворец[185]. Конечно, они делают это для того, главным образом, чтобы своим присутствием среди паствы не разжигать лютости гонения, но также и для того, чтобы, сохраняя неповрежденность своей веры, сохранить свою жизнь на пользу Церкви и общества на будущее время. Киприан Карфагенский, на которого за такое удаление смотрели некоторые неодобрительно, — например, его порицали за это римские христиане,[186] — говорит в защиту своего удаления[187] и вообще удаляющихся на время гонения: «Господь повелел избегать и удаляться от преследований; так Он учил, так и Сам делал. Венец, — рассуждает Киприан, — даруется от благодати Божией, и его не могут получить, если не наступил еще час принятия его; поэтому тот отнюдь еще не отступает от Христа, кто, пребывая верным Христу, удаляется куда-либо, ожидая своего времени». Даже более — Киприан в подобном удалении видит своего рода степень исповедничества и не находит в этом ни малейшего преступления. Вот как он говорит об этом: «Попасть в руки язычников и там исповедовать Господа — это первое победное отличие; осторожно скрыться, чтобы чрез то сохранить себя для Господа — это вторая степень к славе. Там исповедание всенародное, здесь тайное. Тот побеждает судью мирского, а этот, довольствуясь своим Судьею — Богом, сохраняет свою совесть чистою в непорочности сердца, там виднее мужество, здесь покойнее самое беспокойство». «Только Христа оставлять не нужно, только потери спасения и утраты вечного жилища бояться надобно»[188]. Но лучше всего, лучше всяких рассуждений тот же Киприан доказал значение удаления пастырей во время гонений своей бдительной распорядительностью, которой он заявил себя в отношении к пастве, весьма удобно из своего уединения. Его письма, написанные из его уединения, служат памятниками его заботливости о духовном благе пасомых. В этих письмах, по его собственному свидетельству, одним он «подавал советы», других «увещевал», иных «обличал»; одних «укреплял и утверждал», других «обращал к заповедям Господним», иных «обуздывал»[189]. Киприан в это время очень ревностно заботился и о материальных нуждах как исповедников, так и странных, и бедных в Карфагене. Он оставил духовенству в Карфагене деньги для содержания исповедников, заключенных в тюрьму[190], приказывал поддерживать с материальной стороны и бедных, в том соображении, «дабы, — как он выражается, — чего не

могло сделать преследование с верующими, того не сделала бы нужда с неимущими»[191], т.е. не заставила бы их отречься от своего исповедания. Сам Киприан также тратил и свои деньги с той же целью — поддержать исповедников и бедных. Он не раз посылает из своих средств деньги в город из своего уединения[192]. Полагают, что Киприан еще до времени открытия гонения скрыл имущество (он был человек не бедный), и потому конфискация не коснулась его, хотя, как мы уже знаем, все удалившиеся и скрывшиеся христиане лишались своего имущества[193]. Нужно сказать, что примеру Киприана в бегстве от гонений последовали и многие другие карфагенские христиане; они оставили город. Некоторые даже пускались в очень далекий путь. Так, более 60 человек убежало за море[194] в Рим. Подобно Киприану и его пасомым, которые не считали зазорным удаляться от жестокости гонителей, поступали и другие епископы, а за ними и миряне. Дионисий Александрийский свидетельствует, что из среды Александрийской церкви скрылись от гонения, подобно тому, как и сам он, некоторые епископы и простые верующие, и так как многие из них в этом бегстве от различных причин скончались, то Дионисий не прочь видеть в них мучеников за веру. Следовательно, он судил подобно Киприану. Вот подлинные слова епископа Александрийского: «Что сказать о множестве тех, которые, блуждая в пустынях и горах, погибли от голода и жажды, от холода и болезней, разбойников и зверей. Свидетели их избрания и победы, — замечает Дионисий, — суть уцелевшие между нами. Для удостоверения я приведу, — говорит Дионисий, — один пример в этом роде. Херемон, глубокий старец, епископ Никополя, ушел вместе со своей женой на Аравийскую гору и уже не возвращался. Братия сколько не искали их, не могли найти — ни живыми, ни мертвыми. На Аравийской горе многие забираемы были в рабство варварами-сарацинами — и иные из них выкуплены за большие деньги, а другие так и остались не выкупленными. Люди более меня знающие, — замечает Дионисий, — могли бы рассказать об этом гораздо более»[195].

Гонение Дециево ознаменовано было множеством отрекшихся от веры — «падших», но также и немалым числом твердых мучеников. Скажем сначала о первых.

Современники гонения так поражены были необычайной напряженностью этого гонения, что говорили: «Настали времена, о которых Сам Господь возвестил, что наступят времена, когда и самые избранные близки будут к прельщению»[196]. И они не ошибались в своем мнении о силе и тяжести гонения. Гонение Деция сопровождалось великим опустошением в рядах тогдашних христиан — не о мученической кончине многих из них говорим мы, а о печальном отпадении от веры многих и многих христиан. Посмотрим, в самом деле, как отозвалось это гонение на христианах. По свидетельству Дионисия Александрийского и Киприана Карфагенского, современников гонения, оно ознаменовалось невиданным дотоле количеством отступников от веры — «падших». «Все поражены были тогда страхом (т.е. при объявлении указа), — говорит Дионисий[197]. Многие из людей знаменитейших спешили сами выслушать определение (т.е. спешили сами в судилища или курии, где обыкновенно обнародовались императорские указы и приносились жертвы); другие, — продолжает Дионисий, — несшие общественные должности, были призываемы к тому необходимостью; а некоторых вели друзья и домашние. Приходившие... приступали к нечестивым жертвам. Одни бледные и трепещущие, казалось, не с намерением принести жертву, а как будто бы сами должны были сделаться жертвой идолов, так что в окружавшей их толпе возбуждали насмешки, показывая всем свое малодушие и пред лицом смерти, и при виде жертвы; другие подходили к жертвеннику с большей готовностью, стараясь доказать самой смелостью, что они и прежде не были христианами. Из прочих же одни следовали за теми, другие за другими, одни устояло до уз и темницы, а другие хотя и находились в заключении уже много дней, но потом, еще не дождавшись суда, отреклись. Были и такие, которые, вытерпев довольно пыток, на дальнейшие мучения не отважились». Так, по

свидетельству Дионисия, отозвалось гонение Дециево в среде церкви Александрийской. В таких же печальных чертах описывает действие Дециева гонения на верующих и Киприан, излагая свои личные наблюдения над Церковью карфагенской того времени. «Тотчас, — жалуется он, — при первых словах угрожающего врага большое число братьев продало свою веру, и еще не быв опрокинуто бурею гонения, само себя низвергло добровольным падением. Многие побеждены прежде сражения, низвержены без боя, и даже не оставили для себя видимого предлога, будто они приносили жертву идолам по принуждению. Охотно, — замечает он, — бегут на торжище (где также объявлялись указы), добровольно поспешают к смерти (разумеется смерть нравственная — падение), как будто бы они рады представившемуся случаю, которого всегда ждали с нетерпением. Сколь многим правители делали там отсрочку по причине наступившего вечера и сколь многие просили даже, чтобы не отсрочивали их пагубы (т.е. чтобы дозволили принести требуемую жертву). Для многих, — говорит Киприан, — недостаточно еще было собственной пагубы, народ подвигнут был к погибели взаимными увещаниями, взаимно друг другу предлагали испить смерть из смертоносного сосуда»[198] (т.е. предлагали друг другу вкусить от идоложертвенных веществ). Случалось, муж насильственно влек свою жену к идольскому алтарю, которая при этом вопила, обращаясь к мужу: «Не я это сделала, а ты»[199]. Без сомнения, этот муж действовал под влиянием любви к своей жене. «Притом для совершенной полноты преступления, даже младенцы, принесенные руками родителей, — рисует Киприан, — малолетки, и они утратили то, что получили вскоре после своего рождения (т.е. благодать крещения). Не скажут ли они, — говорит Киприан, — когда наступит день суда (страшного): «Нас погубило чужое вероломство, родителей мы считаем своими убийцами""[200]. Не устояли в вере в это гонение не одни миряне, но поколебались (оказались в числе падших) и сами клирики, призванные показывать собою образец твердости прочим верующим[201]. Так худо, по свидетельству Киприана, африканские христиане вели себя в гонение Деция. Не лучше было дело и в недрах церкви Римской, и других местах. Римский клир писал к Киприану с глубоким сокрушением: «Вся земля опустошена, везде лежат обломки и кучи поверженных»[202]. Впрочем, к чести тогдашнего христианского общества нужно сказать, что падших много было с начала гонения, а потом число их во время продолжения гонения значительно сократилось. Многие даже образумились: сначала было отреклись от веры, а потом приняли на себя подвиг исповедничества. Так было по крайней мере в Карфагене[203]. Но во всяком случае падших при Деции было очень много, прискорбно много.

Где скрывается причина такого печального явления, такого равнодушия к вере, какого не замечалось во время предшествующих гонений?

Почему именно это гонение породило так много падших отступников от христианства? Ответ на это находим в характеристике Киприаном своего времени, характеристике, из которой достаточно видно, что современные ему христиане слишком преданы были заботам о временном и мирском, так что среди этих забот они естественно сделались равнодушными к благам духовным, какие обещаны христианством. Они слишком осуетились, чтобы так стойко и крепко держаться за веру, как это было в предшествующие гонения; дух мира возобладал в них над духом Евангелия, или, как говорит св. Киприан: «Мы не радим о чистоте и вере, отреклись от мира только на словах, а не на деле, делаем угодное только себе»[204]. Киприан, тщательно разыскивая причины печального явления, говорит: «Господь хотел испытать Свою семью, и так как продолжительный мир (до Деция лет сорок не было даже и больших народных гонений) повредил учение, переданное нам свыше, то сам Промысел восстановил лежащую и, если можно так выразиться, почти спящую веру. Ведь стали же все заботиться, — укоряет Киприан, — о приумножении наследственного своего достояния, и забыв о том, как поступали верующие при

апостолах и как должны поступать всегда, с ненасытным желание устремились к увеличению своего имущества»[205]. «Не следует забывать, — рассуждает он, — о поводе и причинах нашего поражения. Не были готовы и не могли отступить пред жертвой те, которых подобно путам связывали их богатства. Это были узы, это были цепи, которые задерживали их доблесть, подавили веру, победили их ум, оковали душу, и привязанные сделались добычей и пищей змия, пожирающего, по Божию приговору, землю»[206]. «Весьма многие епископы, — сетует Киприан, — которые должны бы увещевать других и быть для них примером, перестав заботиться о божественном, стали заботиться о мирском; оставив кафедру, покинув народ, они скитаются по чужим областям, стараясь не пропустить торговых дней для корыстной прибыли, и когда братья в церкви алчут, они, увлекаемые любостяжанием, коварно завладевают братскими доходами и, давая чаще взаймы, увеличивают свои барыши»[207]. Вместе с развитием любостяжания Киприан укоряет современное общество и во многих других пороках, не соответствующих христианскому призванию и свидетельствующих о потере тогдашним обществом чистоты жизни христианской. «Незаметно стало в священниках, — говорит Киприан, — искреннего благочестия, в служителях — чистой веры, в делах — милосердия, в нравах — благочиния» и о мирянах замечал: «Прибегают к коварным плутням для уловления сердец простых людей. Заключают супружеские союзы с неверными, члены Христовы предлагают язычникам (заметен, значит, был такой индифферентизм). С гордою надменностью презирают пастырей Церкви, ядовитыми устами клевещут друг на друга, упорной ненавистью производят взаимные раздоры». При таком упадке христианского духа в обществе верующих заметим: отпадение от веры не представляет уже ничего особенно странного и непонятного. Дух мирской слишком обуял миром христианским. В этом отношении весьма замечательны еще обличения Киприаном современного ему щегольства между христианами. «Мужчины, — говорит он, — обезобразили свою бороду, женщины нарумянили лица, глаза — творение рук Божиих, искажены, волосы украшены ложью»[208]. Даже между самими девственницами, какие были в Карфагенской церкви, по свидетельству Киприана, распространилась страсть к комедиантской гримировке: «Они чернят брови, — жалуется на них Киприан, — на щеки наводят поддельный румянец, красят волосы в несвойственный им цвет, искажают подлинные черты лица и головы»[209]. Указывая на такой дух мирской, поработивший себе христианское общество того времени, Киприан ни на минуту не сомневается этим именно духом объяснить печальное явление — множество падших в гонение Дециево.

Но было бы несправедливо, указав на множество падших в это гонение, не сказать и о том, что, несмотря на множество слабых и падших христиан, никогда прежде не являлось столько твердых исповедников веры и мучеников, как в гонение Дециево, не продолжавшееся и двух лет. Между ними, по свидетельству Евсевия (VI, 39), особенно знамениты были: еп. Римский Фабиан, еп. Иерусалимский Александр и еп. Антиохийский Вавила. Много потерпел в это гонение, по свидетельству того же Евсевия (Ibid.), знаменитый александрийский учитель Ориген. «Многие телесные истязания вынес он, — по словам Евсевия, — страдал в темнице от железных на шее цепей, в продолжение многих дней ноги его были растягиваемы на деревянном орудии казни» и пр. Между исповедниками встречаем и несовершеннолетних отроков, таким был, по словам Дионисия, в Александрии 15-летний мальчик Диоскор. Ни убеждения, ни пытки не поколебали его веры. Судья, однако же, избавил его от смерти, принимая во внимание нежность его возраста. Множество готовых жертвовать жизнью за веру устрашало самих гонителей. Приводя подобный пример, Дионисий восклицает: «Вот и судьи трепещут, а подсудимые выходят из судилища с ликованием и радостию о своем исповедании» [210]. Киприан со своей стороны, несмотря на множество падших в Карфагене, не отказывается

засвидетельствовать и о мужестве здесь многих исповедников и мучеников при Деции. По поводу известия о мужественном исповедании веры некоторыми христианами в Карфагене так восторженно писал Киприан: «Где найду я, о вы, мужественные братья, слова хвалы, достойные крепости вашей души? Вы претерпели жесточайшие пытки, пока не исполнилась ваша слава. Не вы уступали мукам, а муки вам. Полный изумления, народ смотрит на эту сверхъестественную борьбу за Бога и Христа, смотрит, как рабы Христа остаются неустрашимыми в своей речи, непоколебимыми в своем духе, исполненными силы Божией! Какое зрелище! Подверженные пыткам остаются тверже самих исполнителей пыток. Раздираемые члены одерживают победу над терзающими плоть когтями! Кровь льется, чтобы победоносным потоком утушить пламя гонения, огонь самого ада. Счастлива наша Церковь, осиявшая такой божественной славой, прославленная в наши дни кровью мучеников». Радость о твердости исповедников утешала сынов Церкви в том, что много было падших. Киприан говорит: «Радостью о вас отираются слезы матери-Церкви, оплакивающей падение многих»[211]. Тот же Киприан с восторгом описывает таких исповедников, которые подвергались испытанию не раз и не два, а много раз, и, однако же, остались тверды, как сталь. У иных исповедников, говорит он, «столько хвалы, столько дней; столько степеней в заслугах, сколько лунных изменений»; ибо «кто, беспрерывно подвергаясь истязаниям, остается непоколебим, тот ежедневно увенчивается»[212].

Дионисий Александрийский и Киприан сообщают нам известия о мучениках и исповедниках гонения Деция, и известия эти драгоценны: они безусловно правдивы, описывают несомненную действительность и записаны современниками и очевидцами. Но кроме этих известий об исповедниках и мучениках, до нас сохранилось несколько отдельных сказаний — актов мученических, относимых к тому же гонению Деция. Сделаем некоторые немногие замечания о них. Все эти акты не суть исторические документы первой важности. С одной стороны, они касаются лиц, почти ничем в истории неизвестных, с другой, почти все они носят следы позднейшего происхождения, позднейшей редакции и отчасти внушают некоторое подозрение касательно достоверности частных рассказов, сообщаемых ими. Но отнюдь нельзя не признавать того, что мученики, описываемые в этих актах, суть действительные мученики гонения Дециева. Видное место между этими актами занимают акты пресвитера *Пиония* и других с ним, пострадавших в Смирне[213]. Акты эти подробны и обстоятельны, отличаются искусством отделки и живостью характеров. Но акты уж слишком искусственны: мученики в темнице и перед проконсулом говорят длинные и изящные речи, достойные академических аудиторий; они цитируют с величайшей легкостью не только книгу Даниила и Есфири, но даже Гомера, указывают на Сократа, Аристида, Анаксарха[214]. Все это мало соответствует положению мученика, отводимого и заключенного в темницу[215]. Кроме этих актов, сохранились до нас «акты диспута мученика *Ахатия*» с проконсулом — в Антиохии[216]. Из актов видно, что Ахатий[217] был епископом, но не видно, какого города; антиохийским на Оронте он не был, так как имена епископов знаменитой Антиохии известны. Заключение этих актов невероятно: именно здесь рассказывается, что акты этого диспута проконсулом посланы были к Децию и что Деций, изумившись мужеству Ахатия, предоставил ему полную свободу, между тем как проконсула перевел в другую префектуру. Рассказ этот не соответствует характеру Деция и характеру его гонения[218]. Лучше, правдивее акты мученика *Максима*[219] черты сказания вполне могут относиться ко времени Дециеву, притом они очень просты, но, к сожалению, не определено в актах место мученичества Максима; сказано, что это было в Азии, и только. Но это признак, указывающий, что их писал не очевидец и не современник. Еще ниже по своему достоинству другие акты, относящиеся к тому же времени.

Таковы прежде всего акты *Трифона* и *Респиция*, мучеников в Вифинии[220]. На позднее

происхождение актов Трифона указывает то, что, по рассказу оных, мучеников приходят погребать священники и монахи (religiosi viri), но монахов в середине III века еще не было. Наряду с этими актами нужно поставить и акты мучеников *Петра, Андрея, Павла* и *девицы Дионисии,* пострадавших в городах Лампсаке и Троаде (в Малой Азии) (одно сказание)[221]. Акты эти далеки от простоты подлинных актов из эпохи гонений[222]. Упомянем еще об одних актах мученических, именно мучеников *Лукиана* и *Маркиана*[223]. В актах не говорится, где пострадали мученики; иные думают, что они пострадали в Вифинии, другие — в Африке, третьи — в Испании[224]. Акты не носят следов полной достоверности и раннего (в III в.) происхождения. Так,здесь рассказывается, что когда Лукиан и Маркиан, будучи язычниками, воспылали нечистой страстью к одной христианской деве, то они употребляли все способы, чтобы достигнуть желаемого, но тщетно; наконец, при пособии магических средств, они обратились за помощью к языческим богам. Боги дали (?) такой ответ Лукиану и Маркиану: «Если бы дело шло о тех, кто не знает Бога, то мы легко бы помогли вам. Но в настоящем случае борьба наша — с целомудренной девой; мы не имеем силы над ней, ее целомудрие охраняет Иисус Христос, Бог над всеми, распятый за всех». Это так поразило Лукиана и его сотоварища, что они обратились в христианство. Обратившись ко Христу, они уходят в уединение, изможддают плоть свою постом, бичуют свое тело, — черты позднейшего монашества. Впоследствии они сделались мучениками.

Все сделанные нами замечания о мученических актах, относимых к Дециеву времени, должны показать, почему эти акты лишь отчасти могут быть принимаемы во внимание при изучении настоящего гонения.

Гонение Валериана

Благосклонное отношение Валериана к христианам в начале его царствования. — Личность Валериана. — Значение в истории этого гонения Макриана; кто был он? Первая фаза гонения — особенность требований правительства со стороны христиан; — изгнание в ссылку епископов и прочего духовенства; — деятельность епископов в ссылке на пользу пасомых. — Вторая фаза гонения. — Характер мер преследования. — Исповедники и мученики. — Достоинство известий о мученической кончине св. Киприана. — Черты мученических актов, относимых к гонению Валериана

При втором преемнике Деция, императоре Валериане (253—259 гг.) гонение на христиан было опять делом новых, грозных указов против христианства. Гонение Валериана казалось тем жестче, чем большее благоволение оказывал христианам в начале своего царствования этот император. «Он был кроток и благосклонен к людям Божьим», — так говорит Дионисий Александрийский о начале его правления. «Ни один из предшествующих государей, по словам того же Дионисия, не исключая и тех, кто явно назывались христианами (а такими предание делает императоров Филиппа Аравитянина и Александра Севера), не был к нам столь благосклонен и снисходителен, сколь милостиво и ласково принимал нас Валериан, так что весь дом его наполнился христианами и был Церковью Божиею»[225]. Такое отношение Валериана к христианам продолжалось первые три года его царствования, а последних три года его царствования он был гонителем на христиан[226].

Как сейчас увидим, кроме хорошего, историки ничего не говорят о характере и умственных способностях этого императора, но худо было для христиан то, что Валериан был воспитан в школе Деция. Валериан при Деции занимал чрезвычайно важный государственный пост — должность цензора Империи. Это была должность, имевшая большое значение в эпоху древнего республиканского Рима, но оставленная и упраздненная Римом императорским. Эту должность возобновил Деций, вручив ее Валериану[227]. Как цензор, Валериан обязан был восстановлять общественную добродетель, древние правила и нравы и авторитет законов[228]. Замечательное свидетельство о достоинствах Валериана выразили сенат римский и сам Деций при избрании его в вышеуказанную должность цензора Империи. Сенат говорит: «Кому же и быть цензором, как не Валериану?» «Ему должен принадлежать суд над всеми, потому что он лучше всех и добродетельнее всех», «он не имеет в себе пороков», «он друг добрых и враг тиранов, ненавистник и гонитель пороков, он рожден быть цензором». Деций, со своей стороны, поручая Валериану пост цензора, сказал ему: «Ты один достоин этой должности»[229]. Проходя эту должность, Валериан еще при Деции уже мог хорошо познакомиться с христианством, понять, что это была грозная сила, неприязненная религии и нравам языческим. Пример Деция также, конечно, не оставался без влияния на Валериана. Но как бы то ни было, первые годы своего царствования Валериан терпел христиан быть может потому, что не имел в виду лица, которое бы с успехом принялось за осуществление такой задачи, как гонение. Иначе пошло дело, когда император нашел себе советника и пособника по этому вопросу в лице некоего Макриана. Евсевий, основываясь на свидетельстве Дионисия, называет этого человека «начальником египетских волхвов».

Макриан является самым строгим и ревностным язычником. Он предан был, по Евсевию, языческим волхвованиям и ревностно приносил жертвы, в этом случае он доходил до крайности: он приносил в жертву младенцев, причем будто рассматривал их внутренности с

целью гадания о будущем (Евсев. VII, 10). Этот-то Макриан побудил Валериана изменить его кроткое отношение к христианам на суровое, тираническое. Но кто такой был этот Макриан? Евсевий говорит об этом неопределенно; по нему выходит, как будто это был ничтожный авантюрист, египетский маг, сумевший взять в свои руки Валериана. В сущности, едва ли это так. Макриан занимал очень почетное место в римской государственной иерархии. По известиям светских древних историков, он был замечательный полководец, человек чрезвычайно богатый, помогавший своими деньгами государству, его род в Риме был могуществен и пользовался уважением[230]. Валериан при одном случае говорил к сенату, что он, «ведя войну персидскую, поручал царство свое Макриану»[231]. Значит, это был вовсе не какой-нибудь случайный фаворит Валериана. Да и сам Евсевий говорит о Макриане, что ему удалось поставить своих сыновей на высоких ступенях государственных; по емерти Валериана Макриан заявляет претензию на самый императорский престол[232], и действительно был провозглашен императором, но вскоре был убит[233]. Все это показывает, что Макриан был лицом весьма влиятельным в государстве; этим и объясняется его близость и значение при дворе Валериана.

Гонение Валериана имеет две фазы развития: сначала оно имело в виду ссылку представителей христианского общества — епископов и прочего духовенства, а равно и запрещение христианских собраний, т.е. богослужения, но потом оно распростерлось на всех без исключения христиан, перешло во всеобщее гонение. Гонение происходит, как мы сказали, вследствие указов императорских, но текст этих указов не дошел до нас. Впрочем, содержание их с достаточной точностью можно восстановить на основании свидетельств христианских писателей того времени[234].

Первая фаза гонения. Со всеми условиями и требованиями открывшегося гонения при Валериане прекрасно знакомят нас акты допроса Дионисия Александрийского проконсулом Эмилианом. На суд к проконсулу Эмилиану в Александрии потребован был Дионисий и с ним один священник и несколько диаконов. Акты указывают, что главной целью проконсула было отклонить от исповедания христианства самого Дионисия в надежде, что «если он переменится в убеждениях, за ним последуют и все другие». Это свидетельство актов весьма характеристично; оно показывает, что удар наносился сначала одному духовенству в тех расчетах, что стоит только поколебать веру вождей общества, само же общество затем уже преклонить к требованиям язычников не составит труда. Замечательны также требования, с которыми обращается проконсул к Дионисию; требования эти не были так строги и категоричны, как при Марке Аврелии и Деции. Убеждая Дионисия поклоняться богам языческим, Эмилиан говорит: «Кто вам препятствует вместе с богами нашими поклоняться и этому Богу (христианскому), если он Бог». Слова эти весьма знаменательны. Мы знаем, что терпимость языческого государства к чуждым религиям была неодинакового рода. Иногда эта терпимость допускала практику известного чуждого языческого культа среди римского народонаселения на условии, чтобы с исполнением религиозных предписаний этого культа исполнялись и обряды римской религии, так называемые ceremoniae Romanae[235]. В настоящем, рассматриваемом, случае языческая власть с предложением подобной терпимости обращается к христианам и христианству, этому культу чуждому. Правительство времен Валериана не говорит христианам, как это было при Марке Аврелии и Деции: «Отрекитесь от христианства», но говорит лишь: поклоняйтесь сколько угодно Христу, если вы считаете Его Богом, но сделайте уступку и нам: не оставляйте в то же время поклонения и богам римским, национальным. Римская власть, уже сознавая, что христианство сила и сила могучая, хочет идти на компромисс с христианами, но она и в этом случае встретила не меньшее сопротивление, как и тогда, когда она требовала от христиан решительного отказа от христианства. Дионисий

Александрийский в ответ на разбираемое нами предложение Эмилиана отвечал: «Мы никакому другому богу не поклоняемся», — ответ слишком краток, но вполне ясен. Тогда Эмилиан не счел нужным более распространяться с Дионисием. Упрекнув его, что христиане и сам он слишком неблагодарны к милостям императора, затем проконсул объявил Дионисию вместе с другими следующую волю императорскую: «Вы не можете оставаться в этом городе, вас пошлют в пределы Ливии, это место избрал я по повелению императора. Ни вам, ни другим кому, ни под каким видом не будет дозволено делать собрания или посещать так называемые усыпальницы, т.е. гробы христиан (где также совершалось богослужение). А кто не явится в назначенное место или будет собирать собрания (богослужебные), тот приготовит себе опасность; в надлежащем надзоре недостатка не будет»[236]. Из этого приговора Эмилиана относительно Дионисия и других духовных лиц, бывших с ним на суде, легко заключать, что на первый раз императорское приказание относительно христиан состояло: во-первых, в том, что епископы и прочее духовенство изгонялись в ссылку; во-вторых, в том, что запрещались богослужебные собрания христиан; в-третьих, в том, что за собрания назначалась кара, но какая? Эмилиан не говорит, однако же из последующей истории гонения открывается, что виновные в несоблюдении этого предписания, как священники, так и миряне, ссылались на каторжные работы в рудокопни[237]. Все указанные на основании актов допроса Дионисия характеристические черты открывшегося гонения Валерианова вполне подтверждаются актами проконсульского допроса Киприана Карфагенского. Патерн, проконсул карфагенский, призвав к себе в начале этого гонения Киприана, говорит ему, что от императора получено им, Патерном, послание (следовательно, дан был именной императорский указ), которым предписывалось тех, кто не принимает римской религии, принуждать исполнять Romanas ceremonias. Но ни слова не говорится о принуждении христиан отказываться от христианства; довольствовались, как и от Дионисия, требованием не отказываться лишь от практикования римских религиозных обрядов. Позднее, на другом проконсульском допросе, проконсул Галерий Максим говорит тому же Киприану: jusserunt te imperatores ceremoniari (приказывают тебе императоры церемоний), и только ceremoniari. Смысл требования один и тот же, как и в актах Дионисия. Проконсул Патерн назначает Киприану отправиться в ссылку, но при этом замечает, что эта мера будет иметь применение не к одному ему, но по воле императора и ко всему духовенству. Опять сходно с актами Дионисия. Наконец, в актах Киприана, как и в актах Дионисия, проконсул объявляет: «Предписано также, чтобы не происходило нигде собраний и чтобы не сходились в усыпальницах»[238].

Итак, вот в чем главнейше заключались требования языческого правительства по отношению к христианам в первую фазу гонения. Требования эти языческим властям казались требованиями человеколюбивыми, гуманными. Но иначе смотрели сами христиане на дело. Они не изъявили готовности следовать воле правительства. И вот множество епископов и других клириков отправляется в ссылку. Их жребий должны были разделять и те из мирян[239], которые в противность приказанию продолжали собираться для богослужения; последние в основном ссылались в рудники. Указ императора, поднимавший гонение на христиан, был, однако же, полумерой, не достигавшей цели. По крайней мере, удаление епископов от среды общества христианского, в каковом удалении надеялись найти средство ослабить и подорвать христианство, нимало в самом деле не отделяло пастырей от паствы. Они ревностно сносились со своими пасомыми письменно. Пребывая твердыми сами, епископы всеми мерами старались утвердить в вере и других, в особенности же мирян, сосланных в рудокопни. Так поступал Киприан, конечно, и другие. Вот, например, с какой воодушевленной речью обращается он к сосланным в рудокопни, укрепляя их веру: «О ноги, столь крепко скованные, которые раскует не кузнец, а Господь! О ноги, крепко скованные, которые спасительным путем направляются в

рай! Тела не нежит в рудокопнях постель и перина, но его подкрепляет Христос Своею прохладою и утешением. Утробы, изнуренные трудами, лежат на голой земле, но лежат со Христом — не наказанье. Обезображенные положением и грязью члены остаются немытыми, без бани, но духовно омывается внутри то, что со вне осквернено телесно. Мало там хлеба, но человек живет не одним хлебом, но и словом Божиим. Одежда не сберегает вас от стужи, но кто облекся во Христа, тот роскошно одет. Дыбом стоит волос на полуостриженной голове, но так как глава мужу Христос, то какова бы голова ни была, она всегда прилична, потому что славна именем Господа. Вы остаетесь без божественной жертвы, но зато вы сами жертва Богу»[240]. Кроме того, Киприан старается, сколько можно, облегчить тяжелое положение ссыльных христиан, с этой целью он посылает им «немало приношений», т.е. денег, которые он отослал им через иподиаконов и некоторых других церковных лиц[241]. Из того же заточения Киприан пишет к своей пастве письма, в которых он выказывает старание, чтобы гонение ограничилось немногими жертвами, именно он удерживает своих пасомых от неблагоразумного, самопроизвольного исповедничества. Он пишет: «Братия, помните мои наставления, соблюдайте спокойствие: никто из вас да не выдает себя добровольно пред язычниками; ибо тот только, кто задержан и отдан под стражу, должен произносить исповедание, так как в это время говорит в нас Господь, но не должно выставляться сам со своим исповеданием»[242]. Подобные письма производили на паству, в ее положении под гнетом гонений, самое доброе влияние. Исповедники в рудокопнях глубоко благодарили Киприана за его духовные и материальные заботы о них. В ответ они писали: «Благодарим тебя усерднейше пред Богом за то, что ты письмом своим оживил удрученные сердца, истерзанные бичом члены уврачевал, тяготевшие на ногах узы разрешил, разгладил волосы на полуобстриженной голове, осветил мрак темничный, рудокопные горы обратил в равнину!» Исповедники при этом прямо заявляли, что, прочитавши послание Киприана, они «сделались крепче, бодрее и одушевленнее к поднятию, если то случится, и больших мучений»[243]. С невыразимой благодарностью исповедники приняли и приношения Киприана, они писали: «Как Бог принял жертву, принесенную Ноем в воню благоухания и призрел на приношение его, так да призрит Он и на ваше приношение»[244]. Таким образом, пастыри Церкви и в ссылке, вопреки намерению императорского указа, не переставали быть руководителями и подкрепителями своей паствы. А другие сосланные епископы делали еще более, они обращали места их ссылки в места проповеди евангельской. Таков был Дионисий Александрийский. Этот ревностный епископ сослан был в пустынное место в Ливии — в Кефрон; о своем пребывании здесь сам Дионисий говорит так: «В Кефроне собралось нас много, так что составилась великая Церковь — тут были и александрийские братья, и природные египтяне. Бог отверз нам там двери слова. Сперва нас преследовали и били камнями, а потом многие язычники, оставив идолов, обратились к Богу, и тогда-то нами посеяны были первые семена слова Божия, которого они прежде не знали». Таким образом, ссылка епископов и других духовных лиц вместо того, чтобы ослаблять веру христиан, еще усиливала ее. Быть может, поэтому Дионисий из Кефрона, по приказанию проконсула, был переведен в другое худшее ссыльное место[245]. При этом нужно сказать, что хотя запрещены были богослужебные собрания христианам, однако же некоторые мужественные священники совершали Евхаристию тайком для гонимых христиан и погребали умерших; так, по крайней мере, было в Александрии[246].

Вторая фаза гонения. Гонение распростирается на всех христиан без исключения, а не ограничивается, как доселе, одним духовенством и виновными в презрении императорской воли касательно церковных собраний. Из вышеизложенных обстоятельств император должен был убедиться в бесполезности первых своих паллиативных мер; но вместо того чтобы отказаться

одержать победу над непобедимым христианством, Валериан лишь изменяет меры преследования христиан. Отсюда он издает другой указ, которым уже предписывалось полное гонение на христиан. Киприан в своих письмах сохранил для нас текст этого указа и, по мнению Неандера, подлинный текст (Ursprashe) указа. Валериан, по свидетельству Киприана, предписывал: «Епископов, пресвитеров и диаконов немедля забирать под стражу, — у сенаторов же, почетных людей и всадников римских, сверх лишения достоинств, отбирать еще имущество, и если они и после того останутся непоколебимыми в христианстве, отсекать им головы, — благородных женщин, по лишении имуществ, ссылать в ссылку, у придворных же, которые или прежде исповедовали, или теперь исповедуют Христа, описать имущество и по исключении из числа придворных ссылать их в оковах в кесаревы имения»[247], т.е. на каторгу. Этим указом, впрочем, не исключались из числа преследуемых лиц христиане, принадлежавшие к низшим классам, — они сами собой подразумевались здесь. Быть может, с другой стороны, у правительства была мысль, что христиане низших слоев общества сами по себе отступят от веры, как скоро увидят высшие сословия и представителей Церквей или склонившимися к язычеству, или жестоко наказанными.

С изданием этого указа возгорелось страшное гонение на христиан. Дионисий Александрийский[248] именно к Валериану применяет слова Апокалипсиса (13, 5) об антихристе: «И даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно, и дана ему власть действовать сорок два месяца». В это гонение Церковь украсилась множеством мучеников. Мы имеем следующие свидетельства касательно этого у Дионисия и Киприана. Об Александрийской церкви Дионисий пишет: «Перечислять наших (мучеников) поименно было бы излишне, потому что их много. Знайте, по крайней мере, что мужчины и женщины, юноши и старцы, девы и старицы, воины и поселяне, люди обоего пола и всякого возраста получили венцы, то посредством бичей и огня, то посредством железа»[249]. Киприан, со своей стороны, свидетельствует о множестве мучеников в церкви Карфагенской: «Примеру священников, — говорит он, — последовала значительная часть народа; соединенная со своими пастырями узами крепчайшей любви, она разделяла с ними и темницу и рудокопни, она, как и предстоятели Церкви, принесла исповедание и увенчалась. В том числе есть и девы, у которых к шестидесятнему прибавился сторичный плод, и которых сугубая слава привела к венцу небесному; есть и отроки, в которых обнаружилась доблесть выше возраста, так что блаженное стадо мученичества украшается всяким полом и возрастом»[250]. Замечательно, что гонение Валериана не имело отступников от веры, по крайней мере, о таких нет исторических указаний.

Мученических актов времен Валериана известно немного. Но зато они носят печать подлинности, печать своего времени, возникли во времена Валериана и составлены лицами, близко знавшими дело. Это придает им высокое достоинство. Таковы прежде всего мученические акты *Киприана Карфагенского*. Эти акты дошли до нас собственно в двух подлинных редакциях: первую редакцию составляют «Жизнь и страдания Киприана», описанные его собственным диаконом Понтием[251], вторую редакцию составляют так называемые акты проконсульские его (Киприана), т.е. записи его допросов у проконсула [252]. Обе редакции по содержанию близки одна к другой, они изображают положение Киприана во время гонения, его смерть и обстоятельства ее. Но по изложению они не одинаковы. Жизнь и страдания Киприана отличаются риторизмом и фразеологией, автор усиливается писать с воодушевлением; напротив, акты проконсульские отличаются простотой, безыскусственностью, чтение их гораздо понятнее, чем произведения Понтия.

Другие акты гонения Валериана имеют тот общий характер, что они рассказывают о многих видениях и воодушевленных пророчествах, предвещающих беды и злоключения. Таковы

до нас сохранившиеся акты мучеников епископа *Фруктуоза* с двумя диаконами Авгурием и Евлогием; дело происходит в Испании[253]. Все они были призваны на суд местного проконсула Эмилиана, исповедали себя христианами, были на некоторое время брошены в тюрьму, наконец, приговорены к сожжению, что и было исполнено над ними. Акты в заключение рассказывают о многих явлениях Фруктуоза по смерти, именно, он являлся некоторым христианам, дочери проконсула и, наконец, самому проконсулу Эмилиану, последнему с укоризнами. Африканская церковь, в которой так сильно было гонение, также сохранила несколько актов мученических. Например, акты диакона *Иакова* и чтеца *Мариана* и многих других с ними, которые скончались мученически в Нумидии, в Африке[254]. Мученики видят видения. Они также пророчествуют, предрекая беды и несчастья; так, мученик Мариан предсказывает разные злосчастья веку — проливные дожди, плен, голод, землетрясение. Известны и еще акты других мучеников африканских, именно, акты *Монтана, Лукия* и других мучеников в Африке[255]. Эти акты довольно обширны по объему и чрезвычайно интересны по содержанию; здесь встречаются описания положений, отличающихся истинным драматизмом (диакон Флавиан). Чтение актов возбуждает глубокий интерес. Акты отличаются большим количеством рассказов о видениях мучеников, чем какие-либо другие акты этого времени. Всего видений здесь рассказано не менее пяти; в них представляется являющимися мучениками или Христос, или Киприан, уже отошедший от мира сего, и пр. Главная тема видений — предстоящая смерть исповедников и ее обстоятельства. Эти акты носят ясные признаки происхождения их во времена гонения Валерианова. Писателями части актов представляются сами мученики; в середине актов делается такое замечание: «это они (мученики) все вместе писали из темницы», остальное прибавлено каким-либо очевидцем. Как лучшее доказательство подлинности может быть указано то, что в актах упоминается как лицо, снабжавшее мучеников пищею, иподиакон Герениан, тот самый Герениан, который с подобной же миссией изображается и в письмах Киприана[256].

Гонение Диоклетиана, его соправителей и преемников (303—311 гг.)

Благосклонное отношение Диоклетиана к христианам в большую часть царствования его: положение христиан при дворе и в различных должностях; письмо Феоны к Лукиану как свидетельство благих надежд на императора со стороны христиан. — Почему в характере Диоклетиана нельзя находить достаточных оснований для объяснения происхождения гонения этого императора? — Вероятнейшее объяснение происхождения гонения: религиозно-политический идеал Диоклетиана и его значение в вопросе о причинах гонения. — Можно ли в положении христиан тогдашнего времени находить такие стороны, которые подталкивали бы Диоклетиана на гонение? (Разбор мнений некоторых историков и выводы). — Почему гонение Диоклетиана было отодвинуто к концу его царствования? — Указы Диоклетиана против христиан и обстоятельства их происхождения: рассмотрение известия Лактанция об обстоятельствах происхождения первого указа; анализ этого указа. — Почему вскоре за первым указом последовал второй указ Диоклетиана против христиан? Условия, при коих он произошел, и его характер. — Смысл третьего указа Диоклетиана. — Амнистия. — Значение четвертого указа Диоклетиана. — Как исполнялись указы Диоклетиана и производилось самое гонение? — Точное исполнение указов самим Диоклетианом; разыскание касательно обстоятельств гонения в Никомидии при Диоклетиане; достовернейшие сведения о гонении самого Диоклетиана в Палестине; почему мученичества, случившиеся независимо от Диоклетиана, приписываются личной воле самого Диоклетиана? — Характер императора Максимиана, тяжесть гонения при нем на Западе. — Рассказ о так называемом Фиваидском легионе; критика рассказа. — Констанций, отец Константина Великого, его характер и отношение к христианам; как далеко простиралась его благосклонность к гонимым? — Галерий, его личность и характер; великое число христианских мучеников при нем. — Максимин, его религиозный характер, положение христиан при нем, продолжение им гонения Диоклетианова. — Свидетельство современника о тяжести гонения Диоклетианова

В наших исследованиях мы приблизились к жесточайшему из гонений, но в то же время и последнему. То была страшная тризна, но тризна, справленная язычеством по себе самом, потому что это был канун триумфа христианского общества над языческим. Говорим о гонении Диоклетиановом.

Причины Диоклетианова гонения доселе кажутся не совсем ясными и понятными для историков[257]. Это зависит от того, что от Диоклетиана меньше всего можно было ожидать гонения на христиан. В самом деле, гонение Диоклетиана случилось в самом конце его царствования, во все же прочее время своего правления он был в высшей степени благосклонен к христианам. Отсюда гонение на христиан, последовавшее в конце его царствования, является решительным противоречием со всей его прежней политикой в отношении к ним. В продолжение начальных целых 19 лет своего царствования (вступил на престол в 284 г.) он не нападал на христиан; так что сами христианские писатели, как, например, Евсевий, который в столь мрачных красках изображает Диоклетиана за его гонение, и те считают первоначальное отношение этого государя к Церкви в высшей степени выгодным для распространения христианства и развития его внутреннего благосостояния. Не только лица частные могли свободно принадлежать к христианскому обществу и открыто заявлять о своем христианском

исповедании, но даже императорские чиновники и лица военные пользовались подобной же свободой касательно исповедания христианства[258]. И кто из христиан не находил противоречия с требованиями своей совести оставаться на императорской языческой службе, тот без всякой помехи со стороны власти мог восходить к высшим и высшим должностям. Отсюда мы встречаем множество христиан на высших и низших государственных ступенях, в числе лиц начальственных в провинциальном управлении и в армии. Терпимость императора шла даже далее. В самой свите императора, в непосредственной службе его царственной особе, и здесь находим христиан. Между лицами, состоявшими в придворной службе, встречаем христианина Петра, вероятно, в должности пажа[259], впоследствии прославившегося мученической смертью. Между камергерами и высокопоставленными придворными особами видим опять христиан: Лукиана в должности с именем «praepositus sacri cubiculi»[260], т.е. в звании обер-камергера, Лукиана, который в самом дворце обращал многих к христианству, далее Горгония и Дорофея, из которых последний пользовался особым расположением Диоклетиана. Дорофей по личной воле императора был приближен к нему, пользовался особым доверием государя и был директором пурпуровой фабрики[261] — звание, которое в то время считалось почетным. Предстоятели Церквей, епископы и пресвитеры, пользовались высоким уважением как при дворе, так и в провинции у проконсулов и властей. И замечательно: так как христиане присутствие при языческих жертвах считали греховным осквернением для себя, то христиане-чиновники освобождены были от такого несовместимого с их нравственными требованиями обязательства, несмотря на то, что такое присутствие во многих случаях входило в самое понятие об известной должности, было ее необходимым атрибутом[262]. Даже в самой императорской фамилии христиане имели могущественных покровителей. Приска, супруга Диоклетиана, и дочь его Валерия, супруга кесаря Галерия, отличались такой расположенностью к христианской религии, что они избегали приношения языческих жертв и только из уважения к своему положению удерживались от явного перехода в христианство[263].

Приступая к изложению гонения Диоклетиана, считаем не лишним сделать краткие замечания о главнейших источниках сведений об этом гонении. Такими источниками служат: 1) Восьмая книга «Церковной истории» Евсевия, в которой излагаются события, относящиеся ко временам от 303 до 311 года. Эту книгу писал Евсевий, как современник, видевший гонение Диоклетиана. Вследствие этого можно было бы ожидать, что историк напишет самую безукоризненную историю гонения. Но этого, к сожалению, не случилось. Правда, Евсевий сохранил здесь для потомства много важных и интересных сведений о гонении, о мучениках, о положении христиан того времени, но изложены эти сведения так, что становится трудно или даже совсем невозможно ориентироваться в массе сообщаемых известий. Главный недостаток Евсевия в данном случае тот, что историк излагает сведения без всякой хронологии. Едва ли нужно доказывать, как важен этот недостаток: без хронологии невозможна история. Другой недостаток восьмой книги Евсевия заключается в том, что о многом он пишет по слухам, не всегда точным, ясного образа о ходе гонения мы не можем составить на основании восьмой книги и тогда, когда изучим с самой полной внимательностью факты, изложенные историком (см. подробнее по этому вопросу: Лебедев. Греческие церковные историки. С. 44—47. М., 1890). 2) Сочинение Евсевия «О Палестинских мучениках». Это сочинение излагает сведения о событиях гонения Диоклетианова от 303 до 311 года. По намерению автора это сочинение должно было служить приложением к восьмой книге его «Истории». Сочинение о палестинских мучениках носит совсем другой характер в сравнении с восьмой книгой «Истории» Евсевия. Оно во многих отношениях драгоценно. Здесь Евсевий пишет о событиях, которые, можно сказать, происходили на его глазах, так как он был жителем Кесарии Палестинской. Хронология

здесь самая точная. Достоверность сведений, сообщаемых здесь, выше всякого сомнения. Хотя это сочинение касается лишь одной Палестины, но оно может оказывать большую помощь исследователю всей эпохи гонения Диоклетианова в целой Империи. Оно может быть для исследования гонения Диоклетианова во многих отношениях основание, опираясь на которое он может пользоваться и теми спутанными материалами, какие даются «Церковной историей» Евсевия. 3) Сочинение Лактанция «О смерти гонителей» (De mortibus persecutorum). Это сочинение говорит о всех гонителях христианства, но с особенной подробностью описывает гонение Диоклетиана. Оно написано современником, жившим в Никомидии, тогдашней столице, где жил и сам Диоклетиан. Временем появления его в свете считают 314 или 315 год. Сведения, сообщаемые сочинением, вообще достоверны. Освещение фактов не чуждо субъективизма и произвола. Сочинение чрезвычайно важно для уяснения событий гонения в Никомидии, где жил автор. Что же касается известий, сообщаемых автором касательно мест, отдаленных от Никомидии, то они не так ценны. Во всяком случае сочинение De mortibus persecutorum имеет большую важность для исследователя эпохи Диоклетиана.

Прекрасно изображает положение христиан при Диоклетиане, в особенности при дворе, один епископ конца III века, Феона Александрийский (282—300 гг.), в письме к вышеупомянутому Лукиану[264]. Феона внушает Лукиану, чтобы христиане, находящиеся при дворе, платили доброму императору за его расположенность к Церкви достоинством своего поведения, нравственной доблестью своей жизни. Феона писал: «Бог соделал тебя прекрасным орудием благого дела и даровал тебе великое значение у императора: чрез бури прежних гонений христианство очистилось как золото в горниле, истина и чистота его учения заблистали еще яснее; и теперь при терпимости, какой пользуется Церковь со стороны доброго государя (per bonum principem), дела христиан светят пред лицом неверных. Император, не будучи еще христианином, вверил христианам за их особенную преданность и свое тело, и свою жизнь. Поэтому вы, — пишет Феона, — должны оправдывать его доверенность и, сколько можно более, заботиться о его благоденствии»[265]. Христиане не должны ослабевать в христианских добродетелях, чрез которые они достигли этого прекрасного положения, они должны быть благоразумны, кротки, дружелюбны, не болтливы, правдивы, неподкупны. «Обязанности, возложенные на них, должно исполнять со страхом Божиим и любовью к императору. Повеления императора, которые не противны закону Божию, должно исполнять с любовью, страхом и охотой, как будто бы это были повеления Бога» (mandatum principis ad ipso Deo processisse putetis)[266]. Из приведенных слов Феоны видно, что христиане в рассматриваемое время царствования Диоклетианова находились в таком выгодном для них положении, что лучшего положения трудно было ожидать даже в том случае, если бы Диоклетиан был не язычником, а христианином. Феона знал, что христиане занимают многие важные и не очень должности при Диоклетиане, и дает им подобающие наставления. Так, зная, что казначеем у императора христианин, он внушает ему через Лукиана, чтобы он был, по словам Евангелия, «*рабом верным и мудрым*, чтоб господин его радовался, что *поставил его над домом своим*» (Мф. **24**:45—47). Феоне известно было, что гардероб-мейстером и блюстителем за кухней у Диоклетиана тоже христиане, а потому им он дает полезные наставления в интересах доброго императора. Замечательны советы, какие дает епископ прислуге, которая была при Диоклетиане тоже из числа христиан. Он говорит, чтобы «она имела всегда веселый вид пред лицом императора и чтобы к удовольствию своего господина допускала себе и шутки, но скромные»[267]. Благорасположенность Диоклетиана к христианам была так велика, что возникла мысль: не перейдет ли он и совсем к христианству? Следы таких чаяний можно находить в том же письме Феоны к Лукиану. Феона намекает последнему: как бы было хорошо воспользоваться в видах обращения императора к христианству должностью придворного библиотекаря. Затем

он подробно указывает, как именно в этих целях должен действовать на императора библиотекарь-христианин. Феона знал, что библиотекарем при Диоклетиане не христианин, но на случай, если таким будет христианин, он считает нужным преподать ему свои советы. Библиотекарь, писал Феона, должен проходить свою должность с особенным вниманием. Он должен знать и те сочинения, в которых рассуждается о предметах светских, а не духовных, или которые написаны язычниками. Он должен познакомиться и изучать поэтов, отличающихся творческим талантом и изяществом изложения, а также знаменитых ораторов, философов и историков и предлагать их вниманию императора. Вообще, что читает император, это библиотекарь-христианин должен основательно знать. Иногда в беседе с императором он должен упомянуть и о Священном Писании, переведенном на греческий язык; при случае также дать заметить государю, что и Евангелия, и апостольские Послания — суть божественные изречения. Если, случится, будет упомянуто в разговоре с императором имя Христа, тогда, кстати, нужно стараться мало-помалу объяснить ему, что Христос есть истинный Бог. В удобный час, но с осторожностью, нужно предложить императору, чтобы он удостоил чтения эти книги или позволил почитать ему их. «При помощи Божией все можно сделать», — замечает Феона[268], разумея, без сомнения, обращение Диоклетиана в христианство. Феона помышлял также и об обращении императрицы, жены Диоклетиана, в христианство. Он и на этот счет делает некоторые внушения Лукиану. «Когда император посещает императрицу или императрица императора, тогда вы, т.е. христиане придворные, и в особенности прислуга, должны соблюдать строгую благопристойность и в словах, и во взорах. Путь императрица увидит вашу благопристойность, подивится вашей скромности и прославит в вас Господа нашего Иисуса Христа»[269].

Конечно, в этом письме Феона, когда выражает чаяние о переходе императорского дома к Церкви, высказывает лишь свое субъективное суждение, основывающееся на том факте, что многие из язычников при дворе обращались в христианство, тем не менее это суждение очень важно, потому что оно показывает, как велики были надежды христиан на такого государя, каким был Диоклетиан.

Смотря на благополучие христиан при Диоклетиане до гонения, Евсевий (VIII, 1) восклицает: «Благосостояние христиан с течением времени при Диоклетиане упрочивалось, с каждым днем приходило в силу и величие, и никакая ненависть не стесняла его, никакой злой демон не был в состоянии вредить».

Итак, благосклонность императора Диоклетиана к христианам в первую, большую часть его царствования и гонение при конце его правления являются странным противоречием в политике Диоклетиана: гонение представляется каким-то скачком в его правительственной деятельности. Это явление тем страннее кажется, что серьезный, благоразумный, чуждый вспышек и диких порывов, характер Диоклетиана не позволяет допустить мысли, чтобы гонение было делом каприза, минутной страсти повелителя Рима. У современных нам историков и исследователей правления Диоклетиана встречаем лестные отзывы об этом императоре. Пусть эти отзывы преувеличены и не отличаются полным беспристрастием, но если мы и не примем этих отзывов во всей их силе, все же они останутся внушительными. Отто Гунцикер, автор основательной монографии о Диоклетиане, говорит: «Диоклетиан был муж чрезвычайно духовных дарований: искусный полководец, он является еще более искусным как муж мира. Он обладал редкой государственною мудростью и силой воли, и эта сила воли подчиняла его личные наклонности и страсти целям правителя. Его административный талант и благоразумие приобрели ему имя отца золотого века, имя, с которым его собственные идеи об обязанностях государя вполне согласуются. Благоразумная расчетливость в каждом шаге, мудрый страх как бы в каком-либо случае не зайти слишком далеко, соединялись в нем с железной энергией

приводить к концу однажды принятое решение. Глубокое познание потребностей человечества, здравый взгляд на отношения государства и его современное положение заменяли в нем прозорливость гения»[270]. Другой ученый исследователь царствования Диоклетиана, Теодор Прейсс, обращает внимание на гуманность его души: «Так, относительно высокоуважаемого Диоклетианом, строгого и воинственного императора Аврелиана, он (Диоклетиан) прямо говорил, что он был более солдат, чем император, и что этому мужу недоставало отличительнейшего свойства в государе — именно кроткого, отеческого расположения духа. Диоклетиан хотел, чтобы подданные во всех действиях его видели печать деятельности истинного отца народов, как он и именовал себя. Таким-то себя он и заявил уже в начале царствования, — замечает Прейсс. — Когда он победил своего соперника по престолу, то он своей кротостью к врагам истинно изумил мир»[271]. Известный Нибур говорит о Диоклетиане: «Диоклетиан по всему был замечательный человек. Мы можем осуждать, — замечает он, — некоторые его планы, и однако же самые попытки говорят об его способностях, и эти способности высказываются во всем, что ни делает он в продолжение своего царствования»[272]. Специалист, хорошо изучивший данную эпоху, Буркхардт замечает о Диоклетиане, что «он остался бы для нас одним из величайших римских императоров, спасителем цивилизации и государства, глубокомысленнеишим судьею потребностей своего времени, если бы он умер в 302 году»[273], т.е. накануне годины гонений[274]. Итак, в характере этого мужа, Диоклетиана, тщетно мы стали бы искать вероятных причин его гонения на христиан.

Если Диоклетиан был в высшей степени благосклонен к христианам в первые 19 лет своего царствования и сделался жестоким гонителем христианства лишь при конце своего правления, и если такой факт нельзя объяснить каким-либо капризом со стороны Диоклетиана, потому что этот император был вообще благоразумен и осторожен в политике, чтобы решиться действовать по минутному влечению своей воли, то где искать истинные причины гонения Диоклетианова?

По единодушному свидетельству древних и по исследованиям новых историков, Диоклетиан был замечательным политиком, внимательным администратором, отсюда все его действия, а, следовательно, и гонение на христиан нужно рассматривать как акт, входивший в его политические виды. И если этот печальный акт, эта страшная трагедия разыгрывается лишь в последние годы его царствования, то опять это было делом неслучайным, а делом рассчитанным, входившим в его государственные планы.

Выясним дело подробнее. Принимая в свои руки кормило правления Римской империей, Диоклетиан одушевлен был самыми живыми стремлениями восстановить силу и величие государства; он начертывает для своей деятельности самую широкую политическую программу, по которой он должен был явиться государственным реформатором, но без ущерба для древних государственных основ. Последним параграфом в этой программе было подавление христианства... В нашу задачу, конечно, не может входить рассмотрение государственных реформ, предпринятых Диоклетианом. Заметим только, что они были широки и очень серьезны, а потому на первых порах поглощали все время и всю энергию этого императора[275], и притом они ясно показывали в нем человека, для которого благо римского государства дороже всего на свете.

Но не собственно сами по себе реформы Диоклетиана привели этого императора к неблагоприятным отношениям к христианству — сюда вел особенный характер понимания им своей роли как государственного реформатора. Самой жизненной стороной его реформ, которая придает им отличительную окраску, — это было восстановление римской религии во всем ее прежнем величии и блеске. Это восстановление религии составляло звено в его реформаторской программе, потому что в римском государственном организме религиозный культ стоял в самой

тесной связи с государственными учреждениями[276]. Притом же такой опытный политик, как Диоклетиан, не мог не понимать, что все его государственные реформы нуждаются в какой-нибудь внутренней силе для своей поддержки: все они были внешни, искусственны, не обладали внутренней жизненностью. Религия представлялась единственным цементом, который в безжизненный государственный механизм должен был вложить жизнь и крепость[277]. При таком значении религии в деле реформаторских планов Диоклетиана весьма естественно, что он был проникнут решительным стремлением поддержать и утвердить древнюю религию. Вся его жизнь, все его царствование носит религиозную окраску. Будучи уверен, что именно от богов он призван утвердить и устроить расшатавшееся царство (о нем рассказывают, что он задолго предузнал о своем высоком назначении быть императором — из предвещаний одной прорицательницы)[278], будучи уверен в этом, Диоклетиан все важнейшие свои правительственные действия ставит в ближайшие соотношения с культом богов. Отсюда его особенное почитание Юпитера, наместником которого на земле он считал себя, почему и присвоил себе имя Jovius: Юпитерова голова изображается на его монетах; храм Юпитера устроен в его любимом дворце близ Солоны (в Иллирии); Юпитеровы столбы украшают ту площадь, где Галерий возводится в достоинство кесаря, и под сенью которых позднее сам Диоклетиан торжественно слагает с себя знаки императорского достоинства, отказываясь от престола. Диоклетиан служил языческой религии с такою же преданностью, с какой после Юлиан. Он смотрел на себя как на верховного жреца языческой религии. Так, одно позднейшее предание, быть может, очень приукрашивающее действительное событие, но предание во всяком случае хорошо рисующее религиозное расположение императора и его глубокое уважение пред верховными богами, рассказывает: однажды Диоклетиан прибыл в Антиохию, где в это время в одной роще, посвященной Зевсу, праздновались Олимпийские игры, установленные по подражанию греческим играм того же имени. Должность алитарха, или председателя и раздаятеля наград, на этих играх считалась глубоко почтенной и священной. Принимавший на себя эту должность почитался со стороны народа как бы самим Зевсом. Диоклетиан не преминул на этот раз взять на себя подобную роль. В одежде, присвоенной алитарху, украшенный драгоценной диадемой, со скипетром из черного дерева, в белых башмаках, являлся он среди народной толпы. Народ смотрел на него как на бога и воздавал ему поклонение. Император был так тронут своей ролью, что по окончании праздника, слагая с себя одежду алитарха, сказал: «Я носил одежду бессмертного Зевса»[279]. Чисто первосвященнический тон выражается даже в самых указах Диоклетиана. Так, в эдикте, изданном в 301 году по очень незначительному случаю, именно с целью установления определенной таксы на съестные припасы, и здесь Диоклетиан высказывает свое глубокое религиозное чувство: он прямо богам поручает спасти страну от дороговизны[280].

Для нас преимущественно замечателен характер религиозности Диоклетиана в том отношении, что это не была религиозность эклектиков, которая отличала многих императоров около того времени, например из фамилии Антонинов, и которая оставалась часто равнодушной собственно к *римской* религии. У Диоклетиана была не та религиозность, которая искала себе удовлетворения где-либо на Востоке, в Египте, помимо культа римского. Напротив, Диоклетиан в своей религиозности был истым римлянином, искавшим именно в древней римской религии пищи для своего духа. Для предузнания будущего касательно своего лица, не к богам Востока, не к таинственным оракулам Египта, не к халдейским астрологам, не к другим чужестранным, столь тогда любимым прорицалищам, обращается Диоклетиан, но к римским авгурам и гаруспикам, — в затруднительных случаях он ищет решения у Аполлона. Со стороны подданных во всем царстве требовалась при Диоклетиане благоговейная религиозность и

чистота древнего государственного культа, единство религии. В указе против чародеев и манихеев[281] император сожалеет, что появились некоторые соблазнительные роды суеверий и все более и более распространяются. «Бессмертные боги через свое усмотрение узаконили и утвердили, — читаем здесь, — что истинно и что благо. Многие доблестные и мудрые мужи согласились содержать это неизменным и этому не позволительно противиться: *древняя религия не должна быть попираема ни от какой новой*. Ибо величайшее преступление пренебрегать тем, что утверждено праотцами. И кто, вследствие упорства, не внимает этому, те должны быть наказываемы, потому что они новые и неслыханные секты противопоставляют древним религиям. В своем преступном помрачении ума они хотят ниспровергнуть то, что издревле даровано по божественной благости». Еще яснее Диоклетиан признает то влияние, какое по нему древний римский культ оказывает на твердость и благосостояние государства, в законе о браке, изданном в 295 году. В этом указе он стремится утвердить древние основоположения общественного и государственного порядка и восстановить святость и чистоту брака древнего времени. И это не единственный случай, где он так относится к обычаям римской древности, освященной религией. В сказанном указе император говорит: «Нашей благочестивой и религиозной мысли представляется в высшей степени досточтимым и достойным вечного сохранения с благоговейным страхом всего того, что постановлено святого и целомудренного в римских законах. Ибо бессмертные боги как прежде были, так несомненно оставались бы и теперь благосклонными и содружественными римлянам, если бы все живущие под нашим скипетром проводили жизнь всегда благочестивую и честную»[282]. Отсюда видно, что император Диоклетиан, сколько с одной стороны по соображениям политическим, столько с другой по своему суеверию, хотел поставить римское государство под защиту тех самых богов, под охраной которых возникло и достигло оно замечательной степени величия; он стремился древний эллино-римский государственный культ возвратить снова к той же чести, какой он пользовался в более раннее время. Известный совет Мецената Октавию Августу «почитать богов ненарушимо по отечественным законам и принуждать остальных людей почитать их также» был, можно сказать, политическим катехизисом Диоклетиана.

Итак, если возьмем во внимание, что Диоклетиан считал себя призванным восстановить величие Империи, что он глубоко был предан религии именно древнеримской, если примем в расчет его стремление упрочить эту древнеримскую религию, в которой он видел истинный залог благоденствия и процветания государства, — можно ли будет недоумевать: почему Диоклетиан, человек, обнаруживавший рассудительность, осторожный и даже гуманный, становится гонителем христианства? Диоклетианова политика непременно должна была решить дилемму так или иначе — быть ли римскому государству строго языческим или перестать быть таким? Личные симпатии Диоклетиана указывали ему, как выйти из этой дилеммы...

Эта дилемма разрешалась для Диоклетиана тем проще, когда на его предубежденный взгляд могло представляться, что в христианском обществе немало недостатков, непривлекательных сторон. Стоило только преувеличить это, и христианство могло возжечь к себе вражду. Так, по-видимому, и было к концу его правления. С этим мы приходим к рассмотрению вопроса: не было ли в самом христианском обществе чего-либо такого, что вооружало бы Диоклетиана против христиан, не говоря уже об языческо-римском политическом идеале этого императора? Да, христианское общество далеко не могло представляться для Диоклетиана сообразным с теми идеями, какими он был одушевлен. Нет сомнения, он ценил добрые стороны христиан — отсюда его снисходительность и доверие к ним в большую часть его царствования, — но от его взора не могли укрыться и темные стороны их, в особенности при его точке зрения. Христианское общество, пользуясь продолжительным спокойствием после Валерианова гонения, умножилось в числе, выросло, окрепло, но в то же время оно не было

чуждо явлений печального свойства. Евсевий о временах Диоклетиана говорит: «От полноты свободы течение наших дел, христианских, превратилось в медленное и вялое. Мы начали друг другу завидовать, друг с другом ссориться и при случае поражать один другого стрелами слова едва ли не так же, как и оружием. Предстоятели начали нападать на предстоятелей, массы христиан возмущаться против масс, постыдное лицемерие и притворство достигли высшей степени зла». «Мы прилагали, — говорит Евсевий, — преступления к преступлениям»[283]. Разумеется, невозможно утверждать, чтобы всего этого не примечали язычники со своей стороны, чтобы не знал об этом сам Диоклетиан. Это тем менее вероятно, чем больше было число христиан, чем значительнее было их влияние[284].

Есть, впрочем, историки, которые помимо указанной причины, заключающейся в тогдашнем положении христиан и располагавшей Диоклетиана к преследованию христианства, стараются усматривать и еще много причин, заключавшихся в самом обществе христианском и побуждавших Диоклетиана наложить его тяжелую руку на христиан.

Эти историки готовы сделать самих христиан ответственными за гонение Диоклетианово. Они стараются во что бы то ни стало расписать христиан тогдашнего времени мрачными красками. Сейчас увидим, много ли основательности в подобных взглядах. Эти историки говорят: христианское общество изменило теперь свое отношение к языческому обществу, по сравнению с тем, как это было прежде; и это к невыгоде для своей репутации. Прежде христиане были кротки, уважительны пред язычниками, поскольку язычники власть иже от Бога; теперь же у них явилось горделивое пренебрежение к язычникам, как пошлым суеверам, что возбудило к ним ненависть со стороны язычников. Христианское общество не было уже маленькой, из сострадания терпимой сектой, отрицавшей богов, как думали язычники, по суеверному упорству, вследствие жалкого неразумия, — нет, это было общество, широко раскинувшееся в Империи, соединенное тесными взаимными узами, державшее себя самостоятельно и смело, общество, которое во всеуслышание заявляло, что их вера должна господствовать над миром и уничтожить все религии. В то время как здесь или там благочестивый епископ увещевал, чтобы воздавалось кесарево кесарю, другие, напротив, учили, что надлежит отвращаться от общения с государством, этим нечестивым, проклятым и гибельным Вавилоном, безбожной главой которого есть император. Подобные проповедники предостерегали сынов избранного народа от всякого соприкосновения с миром демонов, т.е. языческим. Здесь шло дело не о пустых только формах, не о внешнем почитании императора и его власти, не об оскорблении только чувства величия во властелине; христианское общество ставит себя выше государства. Христианская церковь была своего рода государством в государстве и подле него. Ясно было: хоть и без всяких заговоров, без всяких открытых насилий, однако же новое религиозное общество подкапывало древнее общество, основанное на римском богопочитании, — и грозило ниспровергнуть его в конец. При таком положении для энергичного и религиозного императора оставался один исход — вступить в борьбу с Церковью. Так, например, рассуждает Прейсс[285]. Но картина, нарисованная историком, не соответствует действительности. Прейсс не постарался представить ни одного доказательства в пользу своего воззрения. Приведенная нами тирада из сочинения Прейсса о Диоклетиане не подтверждена у него ни одной цитатой из современной Диоклетиану литературы церковной или светской. Какой христианский епископ проповедовал, что не следует слушаться языческого государя (да и мог ли какой христианский епископ утверждать это, не впадая в явное противоречие с требованием апостола о молитве за царя и подчинении предержащим властям), что нужно презирать языческую власть, считать себя независимыми от этой власти, — неизвестно. Напротив, из приведенного нами письма епископа Феоны к Лукиану видно, что современное христианское общество, слушаясь голоса своих пастырей, с полным уважением и сердечной

преданностью относилось к языческой власти как власти, всегда отделяя понятие власти и понятие самой языческой религии. Последняя, конечно, не встречала симпатий в христианах, но это не мешало христианам воздавать кесарю кесарево. Историки, охотно готовые представлять, что христиане сами были виной гонения Диоклетианова, представлять, как они выражаются, что «христиане сами работали на руку своих врагов», указывают и другие основания для своего мнения. Так, они говорят: государственный реформатор Диоклетиан хотел стянуть все силы Империи к одному общему делу: так или иначе служить благу государства. Что же христиане? Они являются равнодушными к планам императора, становятся в стороне от его распоряжений, хотят служить только своим интересам. Охранение государственной безопасности требовало сильного, постоянного войска, об увеличении армии заботился и Диоклетиан. Как же относятся христиане к этим заботам государя? Они вовсе отказываются и бегут от военной службы. Не было ли это оскорбительно для такого старательного государя, как Диоклетиан? Как будто мало было для христиан того, что им позволено было, состоя в армии, не участвовать в языческих жертвах. Рядом с подобными фактами государственная практика, говорят те же историки, встречалась и с другими в том же роде. Бюрократическая, многосоставная система управления при Диоклетиане требовала большего числа способных чиновников. Христиане и в этом случае оказывались людьми без патриотизма: они бегут от этого рода службы. Все эти факты, конечно, хорошо были известны Диоклетиану и должны были воспитывать и воспитывали в нем чувства непримиримой ненависти к христианам. Так рассуждают Гунцикер[286] и Прейсс[287]. Но в этих рассуждениях нет исторической правды. Примеры отказа христиан от военной службы действительно встречаются в истории царствования Диоклетиана[288], но эти примеры так малочисленны, что на них нельзя строить таких широких обобщений, какие делают вышеуказанные историки. Тертуллиан, Ориген и Лактанций неодобрительно смотрят на занятие христиан военным делом (из коих первые два христианских мыслителя жили и умерли задолго до Диоклетиана, а Лактанций писал уже после времен Диоклетиана), но практика времен Диоклетиана не служила осуществлением их воззрений. Христиане времен Диоклетиана без всякого стеснения совести служили в армии, ясно сознавая, что это долг истинных патриотов. Не раз названный нами епископ Феона в известном письме к Лукиану пишет, что Диоклетиан вверил охранение своей персоны христианам[289], без сомнения, здесь разумеется то, что лейб-гвардию императора составляли христиане. Известен древний рассказ о том, что в армии Диоклетиана (точнее, его соправителя Максимиана) был целый легион, так называемый Фиваидский (об этом легионе речь будет ниже), состоявший из нескольких тысяч христиан. Такого рассказа не возникло бы, если бы во времена Диоклетиана христиане бежали от военной службы. Евсевий говорит, со своей стороны, как о факте общеизвестном, что христиане не только служили в армии наряду с язычниками, но что они считали унижением своего достоинства, если правительство не позволяло им служить в армии (VIII, 4). Наконец, в актах мученика Диоклетиановых времен — Максимилиана, несомненных актах мученических данной эпохи[290], проконсул заявляет, что «в лейб-гвардии императоров Диоклетиана, Максимиана, Констанция, Максима (Галерия) находятся христиане и исполняют воинские обязанности»[291]. Спрашивается: на чем разбираемые историки утверждают мнение, что христиане во времена Диоклетиана отказывались от военной службы и тем «сами работали на руку своих врагов?» Еще страннее мнение этих же историков о том, что будто христиане «бежали от государственной гражданской службы». Правда, когда-то Тертуллиан высказывался против службы христиан в языческом государстве. Но это было давно, да и едва ли его голос имел в этом отношении какое-либо влияние. Во времена Диоклетиана нельзя указать ни одного примера отказа христиан от гражданской службы. Напротив, действительность представляла

совсем обратное. Прежде упомянутые нами Лукиан, Дорофей, Горгоний — христиане, разве не были лицами, находившимися на гражданской службе? Притом Евсевий прямо говорит, что во времена Диоклетиана (VIII, 1) «христианам поручалось управление народом, что они были начальниками над всеми» и что они пользовались привилегией не присутствовать при языческих официальных жертвоприношениях. Эти факты известны и Гунцикеру, и Прейссу.

Если нельзя находить основательности в воззрениях современных историков на отношение христиан к государству при Диоклетиане, то более справедливыми представляются следующие общие рассуждения тех же историков: христианское общество разделилось на враждебные партии[292]. В этом обстоятельстве позднее Юлиан увидел признак, говорящий о падении христианства к выгоде язычества. Не то здесь видел Диоклетиан. В этом видел он проявление независимости, либерализма, несообразное с его понятиями о единении всех подданных в духе и жизни. Ему казалось, что через христиан колеблется самый авторитет государства, не говоря уже о том, что деление христиан на партии могло представляться ему выражением неуживчивости христиан. Все это казалось для Диоклетиана как бы зачатками революционного элемента в христианском обществе, борьбу с которыми он ставил прямой задачей своей политики утвердить государство. В этом-то смысле и надобно понимать надпись, найденную на одной медали, открытой в Клуньи в Испании, в которой говорится, что христиане при Диоклетиане потому подвергнуты истреблению, что «они ниспровергали государство» (Christiani, qui rempublicamevertebant)[293].

Итак, рассмотрев государственный идеал Диоклетиана, его отношение к языческой религии, приходим к мысли, что здесь нужно искать объяснения причин происхождения Диоклетианова гонения. Что касается христиан, то они своими общественными и государственными отношениями не могли натолкнуть Диоклетиана на гонение. Правда, в положении христиан были стороны, которые не нравились Диоклетиану, но они могли быть основанием для гонения лишь с точки зрения государя, предубежденного против христианства.

Остается решить теперь еще один вопрос в истории происхождения гонения Диоклетиана, именно: если гонение на христиан входило в планы его государственного преобразования, то почему так поздно, уже при самом конце своего правления, берется он за осуществление этой задачи. Вопрос решается тем, что Диоклетиан имел достаточные побуждения поступить так, а не иначе: христиане были очень многочисленны в Римской империи, их положение до известной степени упрочено было самим законодательством во времена императора Галлиена (III в.)[294]. Поэтому в борьбу с христианами можно было вступить только с крайней осторожностью и притом во всеоружии сил государственных. Между тем в начале правления Диоклетианова государственная система не представляла твердости и прочности; наперед нужно было усилить и укрепить эту систему и, только опираясь на нее, можно было думать о борьбе с христианством. Если бы Диоклетиан вступил в эту борьбу на первых же порах своего царствования, когда не были обезопасены границы Империи, прекращены внутренние возмущения, то гонение на христиан стало быть лишь источником новых опасностей и нестроений, ко вреду государства. Борьба с христианством была заключительным звеном в программе реформирования римского государства, и это было потому, словом, что Диоклетиан сначала хотел собраться с силами, а потом уже ринуться на христиан[295].

Переходим к изучению указов, изданных при Диоклетиане с целью борьбы с христианством. Таких указов было издано четыре[296]. Посмотрим, при каких обстоятельствах были они изданы, и сделаем точнейший их анализ.

Первый указ против христиан объявлен в феврале 303 года. Христианский писатель этого времени Лактанций в своем сочинении «О смерти гонителей», где он главным образом описал

царствование Диоклетиана, представляет дело издания этого указа так, как будто бы главным виновником издания его был кесарь Галерий, зять императора, а не сам император. Но такая точка зрения едва ли справедлива. Диоклетиан был слишком самостоятелен по своему характеру, слишком горд и самоуверен, чтобы действовать под чьим-либо сторонним влиянием. Буркхардт говорит: «Ни на минуту не должно сомневаться, что Диоклетиан был душой всего, всех предначертаний; от него лично исходили труднейшие военные планы, замечательнейшие приказания; его соправители умели лишь детски повиноваться ему. Они смотрели на него, по свидетельству Аврелия Виктора, как на своего отца или верховного бога»[297]. Если же зиму в 302 году Диоклетиан и проводит вместе с Галерием в Никомидии, тогдашней столице, то Галерий, без сомнения, призван был с границ империи, где преимущественно обязаны были оставаться кесари, в столицу самим Диоклетианом, по его Диоклетианову личному желанию, для обсуждения гонения на христиан, уже намеченного в уме императора.

Первый указ, изданный Диоклетианом, сохранился до нас в двух редакциях: у Евсевия и Лактанция. Евсевий в «Церковной истории» (VIII, 2) о содержании первого указа Диоклетианова говорит: «Изданы были грамоты, которыми предписывалось разрушать церкви до основания (τάς), а свящ. книги истреблять огнем (τάς γραφάς), грамоты, которыми лица, занимавшие почетные должности, объявлены лишенными почестей (τους τιμής έπειλημμένους), а находящиеся в услужении — лишенными свободы (έλευθερίας), если останутся исповедующими христианство». Отсюда видно, что характеристическими чертами гонения были: 1) разрушение церквей и сожжение св. книг, но, по свидетельству одного древнего писателя (Арнобия), приказано было уничтожать не одни св. книги, а все вообще сочинения христианские, которые служили бы к поддержке и распространению христианства[298]. 2) Христиане лишались гражданских прав и чести, лишались своих должностей; так по Евсевию, а по редакции указа у Лактанция[299] даже лишались права жаловаться на кого-либо в суде, т.е. лишены были покровительства законов, а также и права голоса в публичных делах. 3) Для христиан произошло ограничение в правах на свободу. Эта черта требований указа представляется неясной, в особенности в редакции указа у Лактанция. Христиане, говорил последний, «лишены были свободы» (поп haberent libertatem). Но этих слов нельзя понимать в том смысле, что христиане обращены были поголовно в рабство, ничего подобного не указывает история гонения. Указанному требованию, как оно выражено в вышеприведенных словах Евсевия, нужно давать такое толкование: рабы-христиане не могут стать свободными, если они, получив свободу по какому-либо случаю, будут однако же оставаться в христианстве. Лактанций в своей редакции указа (сар. 13) приводит еще одно требование, а именно: будто бы предписывалось «предавать христиан мукам, какого бы кто состояния и звания ни был», но едва ли было на самом деле так. Сам Лактанций противоречит себе в данном случае, когда говорит, что Диоклетиан приказал «производить гонение без пролития крови» (сар. 11). Таким образом, более верными чертами гонения, по смыслу первого указа, нужно считать черты, указанные в «Истории» Евсевия. Лучшим комментарием к указу Диоклетиана служит распоряжение, отданное накануне издания указа. Приказано было только разрушить никомидийскую церковь и сжечь св. книги, какие найдутся в ней. Замечательно, что воины при этом случае искали в церкви каких-либо идолов, которым поклонялись христиане, но, разумеется, искали тщетно, они ничего подобного не нашли здесь (Lact., сар. 12).

Таков был по своему содержанию первый указ Диоклетиана. Но обстоятельства помешали императору остановиться на нем и увидеть, какие именно плоды должен был принести указ. Обстоятельства потребовали новых мер против христиан. В самом деле, вскоре за первым указом, в том же 303 году, издан был Диоклетианом *второй* указ с новыми требованиями от христиан. Евсевий говорит: «Вслед за тем появились другие грамоты, повелевавшие всех

предстоятелей Церквей в каждом месте заключать в оковы» и замечает: «Темницы, первоначально назначенные для убийц и злодеев, наполнились везде епископами, пресвитерами, диаконами, чтецами, заклинателями, так что осужденным за злодеяния не оставалось в них и места»[300]. Далее, чем объяснить ту быстроту, с которой первый указ сменяется новым, так что тот указ не успел возыметь своей силы, и почему именно новый, второй указ в особенности вооружается на предстоятелей Церкви? Новый указ явился потому, что христиан стали подозревать в возмущениях против правительства, а предстоятели Церкви сделались жертвой потому, что их считали тайными вождями и подстрекателями к этим восстаниям. К сожалению, обстоятельства действительно так сложились, что к политическим подозрениям против христиан открывалось много поводов. Вот эти различные обстоятельства. Лишь только появился первый указ и был прибит на всех публичных местах Никомидии, как один христианин, занимавший важную государственную должность, сорвал экземпляр этого указа и швырнул его под ноги, саркастически заметив: «Не еще ли объявление победы над готами и сарматами?» Дерзновенный сожжен заживо как оскорбитель императорского величества[301]. К этому событию, которое, естественно, могло раздражить Диоклетиана, присоединились и другие. Вдруг в императорском дворце вспыхнул пожар и испепелил часть его[302]. Во времена страстных возбуждений и самое незначительное событие ведет за собою увеличение ненависти и недоверия. Так было и теперь. Язычники винили в пожаре христиан и распространяли молву, что будто христианские придворные чиновники, возбуждаемые от пресвитеров и других своих единоверцев, злоумышляют даже на жизнь императора[303]. Наоборот, между христианами ходили толки, что кесарь Галерий сам поджег дворец, чтобы воспламенить гнев императора против христиан[304]. Позднее император Константин причину пожара указывал (он сам был в это время в Никомидии) в молнии, упавшей на дворец[305]. Впрочем, истинная причина пожара остается для истории неизвестной, и Евсевий не знает ее[306]. Как бы то ни было, подозрительность императора к христианам вследствие этого обстоятельства усилилась. На беду христиан по прошествии двух недель после первого пожара в том же дворце вспыхнул новый пожар. Галерий, страшась за свою жизнь, покидает Никомидию[307]. Негодование Диоклетиана разрешается пытками, которым подвергаются теперь подозреваемые в измене христиане. Но этим еще не ограничились беды, которые стряслись над христианами этих времен. Среди сильного возбуждения умов, которое распространилось по всему государству, там и здесь в Империи стали подниматься бунты. На границах Армении возник мятеж, и христианские пресвитеры стали подозреваться в возбуждении народных масс. Подобное же случилось в Антиохии, где один воинский трибун провозглашен был от войска императором. И эти бунты произошли в то время, когда уже более 10 лет не было слышно ни о чем подобном. Хотя попытки к восстанию были быстро сдавлены и уничтожены, тем не менее, однако же, оставались подозрения и страх[308]. Диоклетиан видел подвергающимся опасности то, что он столькими войнами и трудами хотел обосновать, — видел, что самый трон колеблется, что рушится авторитет высшей власти. Нет ни малейших причин полагать, что христиане участвовали в восстаниях, хотя, быть может, возмутители и рассчитывали на них. Даже те из новейших историков, которые готовы видеть в этих восстаниях бунты именно христиан, и они говорят об этом очень нерешительно[309]. Нужно, однако же, сознаться, что христиане, со своей стороны, не были настолько осторожны, чтобы не подавать повода к таким обвинениям. Так, во время гонения Диоклетианова один христианский юноша, родом из Египта, призванный к допросу проконсула в Кесарии, на вопрос последнего: где твое отечество? отвечал, что его отечество Иерусалим. Судья, по словам Евсевия, приковав свою мысль к земному и дольнему, начал обстоятельно выпытывать: какой это Иерусалим, в какой части земли лежит он? И чтобы

вернее достигнуть цели, прибегает к пыткам. И сколько не спрашивали юношу: какой это и где находится названный им город, не могли добиться ничего, кроме неопределенных, но подозрительных ответов, что этот город есть отечество одних богопочитателей, лежит же он по направлению к востоку.

Судья, по словам Евсевия, терзался недоумением, не построили ли христиане где-либо враждебного римлянам города, и потому долго еще расспрашивал о нем. Но юноша оставался неизменным в прежних показаниях[310]. Нужно сказать, что судье могло быть неизвестным название Иерусалим, так как древняя столица иудеев в это время называлась Aelia Capitolina. Из этого видно, что христиане не всегда старались разубедить язычников в подозрении касательно существования у них политических целей и этим давали повод видеть в них врагов римского государства. Или вот еще подобный же пример из того же времени[311]. «В Палестине (в 303 г.) один священник, по имени Прокопий, представлен был на суд проконсула, и выслушав приказание принести жертву богам, отвечал, что знает только Одного, Которому надобно приносить жертву. А когда приказали ему сделать возлияние в честь четырех царей — Диоклетиана с соправителями — он произнес следующие слова поэта:

Нет доброго там, где много господ,

Пусть будет один господин, единственный царь[312].

Из подобных ответов проконсул легко мог заключать, что подсудимый пресвитер говорит о каком-то своем царе, которого он предпочитает четырем царствовавшим в то время римским владыкам; и, таким образом, на христиан могли быть возводимы обвинения, совершенно неосновательные, в политических замыслах.

Под впечатлением рассказанных нами обстоятельств, случившихся тотчас по издании первого указа и набрасывавших густую тень подозрения на христиан, Диоклетиан вот и объявляет свой второй указ по поводу христиан. Он касается одних пресвитеров и вообще духовенства потому, как мы уже выяснили, что духовенство рассматривалось как подстрекатели и вожди политических заговоров этого времени. Следовательно, второй указ не есть собственно религиозный указ; он существа политического, и едва ли его нужно причислять к религиозным указам против христианства.

За этим вторым указом в том же 303 году последовал новый, *третий* указ уже религиозной природы. Потому ли, что Диоклетиан, убедившись в неосновательности своих политических подозрений против христиан, решился снова продолжить свою антихристианскую политику против последователей Распятого или по какой другой причине, только несомненно, что вслед за разобранным указом последовал третий указ, которым все духовенство, заключенное по требованию второго указа в тюрьмы, призывалось к принесению жертв языческих, под опасением пыток за сопротивление[313]. Но этот третий указ вскоре должен был потерять свое действие. Причиной этого было празднование двадцатилетия царствования Диоклетиана в конце 303 года. Это празднование принесло великое утешение христианам, потому что объявлена была *амнистия:* все арестанты освобождались из тюрем (πανταχή πάντων ἐλευθερίας ά νακηρυχθείσης), поэтому и духовенство получило свободу. Об этом амнистиальном указе упоминает один Евсевий в своем сочинении «О Палестинских мучениках». В Палестине, вероятно, а также и в других местах были выпущены на свободу все заключенные пастыри христианские. В Антиохии, например, остался в тюрьме только один христианский диакон, но по особым причинам[314]. Так кончился (счастливо для христиан) первый год гонения. С окончанием его все христиане были в безопасности. Но христиане, быть может, предчувствовали, что их беды не окончились: истинное гонение на христиан началось только со следующего, 304 года, с изданием последнего, *четвертого,* Диоклетианова указа против

христиан. Вот указание на текст этого эдикта, какое находим у Евсевия: «Посланы были царские грамоты, в которых заключалось повеление всем (христианам) поголовно приносить жертвы и делать возлияния богам»[315]. Таков был последний указ Диоклетиана против христиан. Им объявлялось повсеместное гонение на христиан. Твердо решившись ниспровергнуть христианство, Диоклетиан хотя и позволил подвести под амнистиальный указ и христиан, но вскоре же снова и с еще большей силой вооружился на них, как только кончился праздник его царского двадцатилетия[316]. Из-за этого указа пролилось крови наиболее всего в христианском мире, хотя указ состоял всего из двух строчек. Он имел свое действие целых 8 лет, до 311 года.

Обращаемся к подробному и тщательному исследованию вопроса о том, как и с какой точностью и верностью исполнялись указы Диоклетиановы в его время и во времена его преемников, до самого того времени, когда в конце царствования Галерия прекращены гонения на христиан? Здесь изложены сведения, как происходило гонение, разберем некоторые акты мученические, относящиеся к этому гонению, — говорим некоторые, так как рассматривать все акты недостает возможности по причине их многочисленности, — наконец, будем делать замечания о том, с каким мужеством переносилось разбираемое гонение христианами.

Первым исполнителем указов был, что естественно, сам Диоклетиан. Диоклетиан за исполнение своих указов отвечает только до 305 года, до мая месяца, когда он сложил с себя бремя правления, отказавшись от престола. В непосредственном подчинении Диоклетиану состоял тогда весь восток Империи (Фракия, Азия) с включением Египта. О характере Диоклетиана нам нет никакой надобности распространяться; мы уже знакомы с ним. Это был человек вообще благоразумный, осторожный, точный в своих действиях, уважающий законность и порядок. Судя по этому, мы вправе ожидать, что в Диоклетиане история найдет точного и верного исполнителя изданных им законов против христиан. Между тем церковные писатели Евсевий и Лактанций, современники событий, в своих исторических сочинениях дают немало данных, из которых мы вынуждаемся заключать, что Диоклетиан был чрезмерно жесток в отношении к христианам, что он пролил много христианской крови, казнив многих и весьма многих из христиан, на что вовсе не давали права его собственные указы, с содержанием которых мы знакомы. Как примирить такое противоречие? Проанализируем свидетельства христианских писателей о гонении самого Диоклетиана. Этот анализ должен показать нам, что Диоклетиан остался верен своему характеру, строго точному, выражавшемуся в законности и порядке. Если же церковные писатели и представляют его человеком, который не следовал точно своим указам, то эти показания или неверны, или основываются на недостаточном понимании действительных фактов.

Обращаемся прежде всего к тому, как происходило гонение в Никомидии, столице Диоклетиана, где, конечно, оно происходило по личному его распоряжению и воле. Евсевий о событиях в Никомидии рассказывает, что по издании уже первого указа Диоклетианова множество мучеников потерпели здесь смерть от Диоклетиана; Лактанций в сочинении «О смерти гонителей» также уверяет, что многие в Никомидии «влачимы были на казнь»[317]. Но точный анализ этих сообщений, их известий, не подтверждает их слов. Из собственных их слов видно, что по воле Диоклетиана пострадали все те христиане, которые находились в различных должностях при дворе, вероятно, все те камергеры, казначеи, гардеробмейстеры, прислужники при столе и прочие слуги, о которых упоминает Феона в известном письме к Лукиану. Таких лиц, конечно, было немало при пышном дворе Диоклетиана. Из них Евсевий указывает на мученическую смерть трех христиан, бывших при дворе Диоклетиана в различных службах — Петра, Горгония и Дорофея[318]. Мученическая кончина многих придворных христиан именно по приказанию Диоклетиана не подлежит сомнению, но по какому случаю она совершилась? Евсевий выставляет их мучениками исключительно за имя Христово, но это едва ли так. По

Лактанцию, казнь вышеупомянутых лиц[319] совершилась после того, как произошел двукратный пожар в Никомидийском дворце. А мы уже знаем, что эти пожары рассматривались Диоклетианом как проявление восстания со стороны христиан, недовольных первым указом этого императора. Если смотреть на мученическую смерть названных лиц в связи с рассказом о пожарах в Никомидийском дворце, а это совершенно необходимо, принимая во внимание сказание Лактанция[320], то открывается, что Петр, Горгоний, Дорофей и прочие с ними были подвергнуты пыткам и смерти императором потому, что на них ближе всего падало подозрение в поджоге дворца: придворным христианам легче всего было совершить подобное преступление, — как, по крайней мере, могло представляться Диоклетиану. Значит, смерть названных лиц была смертью не за религию, а вследствие политических подозрений, и значит казнью их император не нарушал пределов своего первого указа, хотя они и остаются в глазах историка истинными христианскими мучениками. Лактанций в доказательство беззаконной тирании Диоклетиана в Никомидии ссылается в особенности на то, что император после первого указа заставил приносить жертву своих домашних — супругу Приску и дочь Валерию[321], но это опять нельзя рассматривать как факт насилия над христианской совестью, чем нарушался бы первый указ, ибо ниоткуда не видно, что они были действительными христианками. Замечательнейшим мучеником за исповедание христианства по издании первого указа был, по Евсевию, никомидийский епископ Анфим[322], но есть все основания утверждать, что Евсевий в этом случае впадает в грубую ошибку. Анфим мученически умер, во-первых, не по воле Диоклетиана, во-вторых, не в 303 году, а много позднее. Наши основания следующие: Лактанций, который сам жил в Никомидии при открытии гонения Диоклетианова[323], не упоминает о мученической смерти Анфима, а это очень важно. Дальше, Евсевий еще и в другом месте своей «Истории» упоминает о мученической кончине Анфима, но в этом случае как на одновременного с Анфимом мученика указывает на пресвитера Лукиана Антиохийского[324].

А так как сам Евсевий ясно дает знать, что Лукиан пострадал при соправителе Галерия Максимине в Никомидии, после личной беседы с этим государем, в 311 или 312 году[325], то отсюда следует, что Анфим пострадал тоже уже при Максимине, в одном году с Лукианом. Дальше, есть прямой факт, указывающий, что Анфим пострадал в указываемое нами время: Лукиан из темницы в Никомидии перед своей смертью писал к антиохийцам послание такого содержания: «Приветствует вас, весь сонм мучеников, возвещаю вам, что Анфим-епископ сподобился мученической кончины»[326]. Здесь Лукиан извещает о смерти Анфима как о новости, как факте, только что совершившемся на его глазах; нельзя думать, что Лукиан пишет здесь о смерти Анфима, совершившейся 8 лет тому назад, если принять с Евсевием, что Анфим скончался мученически в 303 году[327]. Итак, Диоклетиан неповинен в смерти епископа никомидийского Анфима, который умер в 311 или 312 году. Вообще, нужно думать, что Евсевий в своей «Истории» перемешал факты[328]: что относилось к гонениям более позднего времени, то он приписал самому Диоклетиану; еще он утверждает, что вместе с Анфимом пострадал «целый сонм мучеников», а так как нам теперь достоверно известно, что Анфим пострадал позднее, то с уверенностью можно полагать, что и этот сонм мучеников пострадал также позднее, и, значит, Диоклетиан невиновен в крови этих страдальцев. Нужно сказать, одним словом, до нас не дошло точных сведений: были ли какие мученики в Никомидии (кроме вышеуказанных) вследствие непосредственной воли Диоклетиана. Подлинных актов, относящихся сюда, не дошло[329].

Как нельзя сказать о Диоклетиане, чтобы он преступал пределы собственных указов в гонении на христиан в столице, в Никомидии, так нельзя того же сказать об этом императоре и по отношению к другим местам Востока. По крайней мере, гонение в Палестине при нем,

сообразно с указами, не было кровопролитным и даже не было особенно жестоким. В 303—305 годах в Палестине, по несомненным свидетельствам, сохраненным у Евсевия в его сочинении «О Палестинских мучениках», мучеников и исповедников было немного. В течение одного 303 года издано было Диоклетианом целых три указа против христиан и собственно против храмов и пастырей Церкви, но Евсевий за весь год мог насчитать только четырех мучеников в Палестине. Да при этом нужно еще помнить, что все они пострадали не столько за христианское исповедание, сколько за их, как казалось, непочтительные отзывы об императорах тогдашнего времени, за оскорбление так называемого императорского величества и за оскорбление господствующей религии. Так, священник Прокопий [330] обезглавлен был за то, что позволил себе произнести известные стихи перед проконсулом:

Нет доброго там, где много господ -

стихи, которые приняты за слова, содержащие оскорбление императоров. Другие два лица из числа клириков в Палестине, Алфей и Закхей, обезглавлены были за то, что они настойчиво утверждали, что они признают одного только Царя — Иисуса Христа, а это язычниками было принято как богохульство против священного имени императоров и давало место политическим подозрениям[331]. Четвертый мученик, диакон Кесарийский Роман, потерпел смерть за то, что, прибыв в Антиохию во время разрушения здесь храмов, т.е. после издания первого указа, публично укорял тамошних христиан за их равнодушие к вере, за то, что они позволяли себе приносить жертвы[332]. За такую смелость, по словам Евсевия, он сначала был осужден на сожжение, но потом ему был отрезан язык и сам он ввергнут в тюрьму, где и замучен. Нужно помнить: что происходило с Романом, то происходило на глазах одного из царствовавших тогда государей, кесаря Галерия, поэтому нимало не удивительно, что слишком смелый диакон поплатился за свою смелость жизнью. Отсюда видно, что мученическая смерть некоторых христиан была в 303 году исключением в Палестине; значит, законы Диоклетиана исполнялись с соблюдением подлинного их смысла. Власти в Палестине не позволяли себе нарушать указов Диоклетиановых. Не заметно никакой излишней суровости и жестокости и в исполнении четвертого указа Диоклетиана в той же Палестине в 304—305 годах, до времени отречения Диоклетиана от престола. Несмотря на то, что четвертый указ объявлял общее гонение на христиан, мучеников в Палестине за это время Евсевий едва может насчитать до 10 человек. А это, конечно, очень немного. Притом нужно принять во внимание, что, по рассказу Евсевия, шестеро из этих десяти мучеников некоторым образом сами навлекли на себя смертный приговор. Дело было так, говорит Евсевий: «Шесть юношей сперва связали себе руки, чтобы показать готовность к мученичеству, потом прибежали к проконсулу Урбану, который тогда собирался на охоту, приступили к нему и со всей решимостью исповедали себя христианами. Все они были усечены»[333]. Вот несомненные факты гонения Диоклетианова в Палестине, а заметим: Евсевий, как житель Кесарии Палестинской, очень живо интересовался ходом гонения в Палестине и, без сомнения, не пропустил ни одного мученика в своих описаниях. Напротив, тот же Евсевий, быть может, не замечая того, проговаривается, свидетельствуя, что гонение на Востоке во дни правления Диоклетиана было не очень тяжело. Власти исполняли указы, что называется, спустя рукава. Начальники довольствовались формальным исполнением указов: достаточно было только просто появиться или быть привлечену христианину на площадь, где приносили жертвы, и его легко отпускали, как будто бы он сделал, что предписано, а если кто близко подходил к жертвеннику, того отпускали еще с большей охотой, как будто тот в самом деле принес жертву; приносили к жертвеннику даже больных христиан, которые и пальцем не могли шевельнуть, и однако же, когда их уносили назад, то на них власти смотрели как на совершивших волю Диоклетиана. Случалось, что если некоторые из верующих объявляли о себе перед начальством, что они христиане, что они не хотят приносить жертву, таким без

церемонии зажимали рот, выталкивали их вон, причисляя и их к исполнившим указы. Евсевий говорит, что так было везде на Востоке на первых порах гонения[334], и при другом случае заявляет, что именно так было в Палестине при Диоклетиане[335]. Таким образом, по идее, т. е. по смыслу указов, и по выполнению гонение Диоклетианово на Востоке во время его правления Империей не было слишком жестоким и кровопролитным. Встречались, как мы видели, лишь отдельные случаи мученической кончины христиан, но это было, скорее, исключением, чем общим правилом.

До нас, впрочем, сохранилось несколько актов мученических, свидетельствующих, что гонение принимало характер кровавый во времена Диоклетиана, кроме Палестины, в вышеуказанных случаях, и в других местах, находившихся под личным управлением Диоклетиана. Мученические акты Клавдия и Астерия свидетельствуют о кровавом гонении на христиан при Диоклетиане в Ликии, провинции Малоазийской[336]; мученические акты Дидима и Феодоры свидетельствуют о таком же гонении на христиан в Александрии[337]; мученические акты Филиппа, епископа Ираклийского, свидетельствуют также о кровавом гонении во Фракии[338]. Но таких актов очень немного. Хотя Диоклетиан даже четвертым своим указом не требовал кровавого преследования христиан, но так как этим указом позволялось и предписывалось понуждать христиан к принесению языческих жертв, то неудивительно, если и при самом Диоклетиане в тех самых провинциях, которые были подчинены личному управлению Диоклетиана, встречались христиане, сделавшиеся кровавой жертвой гонения. Это могло случиться помимо воли Диоклетиана. Справедливо известный историк Неандер замечает, что гонение и при самом Диоклетиане принимало характер кровавый или вследствие излишней угодливости Диоклетиану со стороны проконсулов, или вследствие какого-либо личного нерасположения их к христианам данной местности и пр. Каждый мог быть уверен, что за предпринятое против христиан его не потянут к ответу[339].

Вообще, кажется, можно утверждать, что Диоклетиан строго следовал своим указам в применении мер преследования против христиан. Но если так, то это доказывает только, что он до конца выдержал свой характер. Историк может признать эту истину, но это нимало не обеляет Диоклетиана в глазах историка: гонение начато по личной инициативе самого императора, а этого слишком достаточно, чтобы считать его в числе величайших врагов христианской истины и христианской Церкви.

Как известно, Диоклетиан правил Империей не один, а с соправителем Максимианом, который призван был к царствованию в 285 году и управлял до 305 года, до времени, когда он вместе с Диоклетианом отказался от Империи. Максимиан правил Западом (Италией, Испанией и Галлией) с включением Африки. Он был послушным орудием воли Диоклетиана[340]. Но на этот раз в деле гонения он простер свое послушание Диоклетиану далее пределов должного. Самый характер Максимиана требовал, чтобы он был гонителем свирепым. Лактанций замечает о нем, что это был человек «от природы жесткий» (non clemens)[341]. Сами языческие панегиристы этого императора дают знать, что Максимиан склонен был доводить меры Диоклетиана до крайних пределов, когда говорят о нем: «Все, что ни предписывал брат его Диоклетиан, Максимиан исполнял с крайней решительностью: он принимался слишком сильно (fortiter) за то, что Диоклетиан предписывал с благоразумием (sapienter)»[342]. Акты мученические того времени действительно свидетельствуют, что Максимиан даже через специальные рескрипты приказывал проконсулам провинций, чтобы они готовы были на все в случае упорства христиан. Максимиан, в своей ревности к делу, как раз наоборот понимал самые указы Диоклетиановы: если эти указы, например, требовали разрушения церквей, то Максимиан мало обращал внимания на эту сторону предписаний, а напротив, вооружался

против самого исповедания христианства. Впрочем, из многих документов видно, что и буквальное исполнение указов Диоклетиана не было пренебрегаемо Максимианом[343]. Так как Максимиан был более чем строгим исполнителем указов Диоклетиановых, то в его областях было много мучеников, и до нас сохранилось очень значительное количество актов мученических из времени его правления, не только подлинных, т.е. принадлежащих тому времени и рассказывающих действительные факты, но и не подлинных, т.е. возникших позднее и рассказывающих о событиях, приукрашенных фантазией.

Подлинные акты дошли из всех мест, которыми управлял Максимиан. О кровавом гонении в Италии свидетельствуют акты Сотеры-девицы, акты, отличающиеся простотой рассказа[344], и акты диакона *Евпла*, скончавшегося мученически в г. Катанье в Сицилии, отличающиеся точностью хронологии[345]. О суровости гонения в Галлии свидетельствуют акты *Рогациана* и *Донациана*, пострадавших в Нанте[346]. Содержание актов таково: Рогациан и Донациан были братья, они были брошены в темницу, один из них, впрочем, еще не был крещен, именно старший Рогациан. В тюрьме братья молят Бога, чтобы Он попустил вместо воды крещения креститься Рогациану кровью мученическою. Оба они были потом обезглавлены. О гонении в Испании свидетельствуют акты *Винцентия*, диакона в Сарагосе[347]. Рассказ актов следующий: проконсул Дациан потребовал к себе на суд еп. Валерия и диакона Винцентия, отличавшегося даром красноречия и бывшего проповедником в христианских собраниях. Валерий-епископ, как человек некрасноречивый, просил Винцентия произнести за него исповедание христианское на суде. Винцентий это и исполнил. Епископ был сослан в ссылку, а Винцентий после многих тяжких мучений скончался в тюрьме. Особенно много актов мученических из времени управления Максимиана дошло до нас из Церквей африканских, где гонение было принято христианами с особенным одушевлением. До нас сохранились несомненно подлинные акты пресвитера *Сатурнина* и прочих мучеников[348]. Дело происходит в Нумидии. Целая толпа христиан схвачена во время богослужения в доме пресвитера Сатурнина и представлена на суд проконсула (в Карфагене). Многие из них потом поплатились жизнью за свое исповедание. Акты относятся ко времени исполнения первого Диоклетианова указа; именно, проконсул говорит Сатурнину: почему ты делаешь церковные собрания, когда это запрещено? Имеешь ли ты Святое Писание? Эти черты указывают на 303 год. Такого же характера и акты епископа Африканского *Феликса*, в Тибиуре[349]. Проконсул требует от него, чтобы он выдал книги Святого Писания, но Феликс отказался. Затем епископ был переправлен через Средиземное море на суд к самому императору Максимиану, но так как его там не застали, где надеялись застать, то Феликс был представлен к проконсулу в Апулию, где ему проконсул опять предложил вопрос: почему ты не выдаешь св. книг? Или не имеешь их? Очевидно, события происходили при действии первого указа Диоклетианова. Феликс был усечен мечом. Вообще нужно сказать, что в Африке было много мучеников. Впрочем, иногда начальники относились к христианам без особенной строгости. Так, нам известны следующие примеры, показывающие снисходительность властей к христианам. Когда некоторые сенаторы карфагенские заявили проконсулу, что епископ Менсурий при отобрании св. книг из церквей подменил их книгами еретическими, настоящие же св. книги скрыл, проконсул оставил без всякого внимания подобное заявление[350]. Или когда нумидийский (в Африке) епископ Секунд отказывался выдать книги Святого Писания, то чиновники заметили ему: неужели нет у него каких-нибудь хоть ненужных книг, которые бы он мог отдать? Также от вышеупомянутого епископа Феликса проконсул требовал лишь ненужных книг[351].

Суровость Максимиана была причиной многих мученических смертей, но эта же суровость послужила для христиан основой к созданию легендарных актов мученических. Таковы акты

мучеников *Фиваидского легиона* или акты *Маврикия* и прочих мучеников. Рассказ актов состоит в следующем: император Максимиан был жестокий враг христиан. Он замыслил истребить христиан в Империи. В то время в войске находился легион, называвшийся Фиваидским (конечно потому, что он навербован был в Фиваиде, в Египте). В нем насчитывалось 6600 воинов[352]. Этот легион состоял из лиц испытанной храбрости, притом же веровавших во Христа. Верность в служении Христу и храбрость на службе царю были их отличием. Вдруг эти воины получили приказ от Максимиана обратить свое оружие против христиан, но они отказали от этого дела. Названный легион находился в ущелье Агаунском (in agaunensidus angustus — в теперешней Швейцарии, не очень далеко от Женевы и Женевского озера), лагерь же императора был также недалеко от того места, где стоял легион. Когда Максимиан узнал об отказе легиона исполнить его волю, то сильно разгневался. Он издал приказание подвергнуть каждого десятого солдата казни за непослушание[353], а прочих заставить обратить их оружие против христиан страны. Казнь совершилась, но оставшиеся в живых воины легиона снова отказались идти с оружием против своих собратий. Тогда Максимиан приказал вторично казнить каждого десятого воина в легионе. Исполнено и это. Но воины по-прежнему не хотели принимать участие в братоубийственной войне. Мало того: кровавое зрелище еще воодушевило их веру, они начала друг друга убеждать не исполнять жестокого приказания императора. Между лицами, ободрявшими и подкреплявшими прочих воинов, особенно выделяется начальник (primicerius) Маврикий; он ревностно укреплял в вере прочих воинов, убеждал их лучше претерпеть смерть, чем исполнить жестокую волю Максимиана. После этих увещаний легион обратился с представлением к императору, в котором говорилось: «Бога мы обязаны больше слушаться, чем тебя; мы обязаны обращать свое оружие на защиту граждан, а не против них. Ты приказываешь отыскивать христиан и казнить их, но мы сами христиане. Мы охотнее позволим убить самих себя, чем убивать других; мы лучше умрем невинными, чем будем жить обремененные преступлением». Тогда император, видя, что настойчивость легиона непреодолима, приказал весь легион подвергнуть смертной казни, вызвав для этой цели расположенные вблизи войска. Эти последние окружили священный легион и казнили его. Христианские воины дали себя избить без возражений и без противодействия; они сами преклонились под меч. Земля покрылась телами убитых святых мужей, а их драгоценная кровь лилась ручьями[354].

Достоверен ли этот рассказ или нет? Одни из исследователей доказывают его правдивость и историческую достоверность, а другие отрицают истинность рассказа и утверждают, что рассказ не имеет научного значения. Представим главнейшие доказательства тех и других. Защитники исторической достоверности рассказа говорят: писателем актов Фиваидского легиона был бесспорно св. Евхерий, епископ Лионский, который своим повествованием лишь освежил память о святых мучениках Фиваидского легиона. Евхерий записал рассказ довольно рано, между 400 и 430 годами[355]. Но кроме этого свидетеля достоверности актов существуют и другие. Первое место между этими свидетелями занимает св. Амвросий, еп. Медиоланский. В слове в честь св. Назария, воина, принявшего мученическую кончину в Медиолане при императоре Нероне (?), он говорит: «Этот святой не единственный, от которого церковь Медиоланская имеет св. останки. Мы тем более можем похваляться, что мы имеем целое войско (армию) небесных воинов. Поэтому легко понять, что все Церкви, признающие Медиолан своей митрополией, торжествуют праздник этих славных мучеников». Полагают, что в этих словах Амвросия, которому в иерархическом отношении подчинена была та страна, где происходило разбираемое нами событие, находится указание на Фиваидский легион. Другое свидетельство в пользу достоверности рассказа о Фиваидском легионе находится в жизнеописании св. Романа, аббата одного монастыря, составленном вскоре после его смерти. Здесь говорится: «К концу

своей жизни Роман предпринял путешествие к гробам св. Маврикия и его сотоварищей. Св. Роман питал глубокое уважение к мученикам в Агауне, почему и предпринял путешествие туда. Место это можно назвать полем сражения мучеников, ибо число их простиралось до 6600 человек». Роман умер около 460 года. Третьим свидетелем в пользу достоверности рассказа выставляют жизнеописателя Виктора Марсельского (жизнеописатель этот, полагают, жил не позднее времен Евхерия) и Феодора, епископа Валлиса (около 516 года), так как они оба делают ясные указания на события с Фиваидским легионом. Кроме того, защитники рассказа указывают на широко распространенное с древнего времени почитание мощей св. воинов Фиваидского легиона; в честь их довольно рано начали строить храмы и пр.[356] Другие исследователи, как мы сказали, отрицают достоверность рассказа о мученичестве Фиваидского легиона и основывают свое отрицание на следующих соображениях: невероятно, говорят, чтобы во времена Максимиана целый громадный легион в 6600 человек исключительно состоял из одних христиан; правда, число христиан в войске могло быть не малое, но во всяком случае перевес оставался на стороне язычников. Далее, невероятно, говорят, чтобы Максимиан при всей своей жестокости мог решиться на такой поступок, как уничтожение целого легиона. Он должен был дорожить хорошим войском ввиду государственных соображений, притом таким искусным и храбрым войском, какое представляли собой воины-фиваидцы, по рассказу актов. Далее, непонятным представляется на взгляд историков, смотрящих скептично на рассказ, что о таком важном историческом событии, которое, без сомнения, должно было наделать много шума, ничего не сообщают языческие писатели, описывавшие те времена, к которым относится предполагаемое событие, — ни Евтропий, ни Аврелий Виктор[357]. Да и церковные историки и писатели, каковы Евсевий и Лактанций, не обмолвились ни одним словом, которое удостоверяло бы нас в истинности происшествия с Фиваидским легионом. Можно бы, пожалуй, сказать о Евсевии, что он мало знал о событиях на Западе, а история с Фиваидским легионом случилась именно на Западе, но этот аргумент в настоящем случае не действителен: легион был навербован на Востоке, в Фиваиде, а с тем, что касалось Востока, Евсевии хорошо был знаком; да и трудно поверить, чтобы слух о таком важном событии, хотя бы случившемся на Западе, не достиг такого любознательного историка, каким был Евсевий. Но если бы по какому-либо случаю Евсевий и не знал события, непонятно, почему о нем, этом событии, ничего не знает Лактанций и другие лица, например Иероним, Руфин? В рассказе о самом событии находят невероятным замечание актов, что целый легион позволяет казнить себя без сопротивления и возражений. Мыслимо ли это?[358] Таковы аргументы апологетов рассказа и его отрицателей. Теперь спрашивается: кто более прав в своих воззрениях — первые или последние? Апологеты рассказа слабы в своих доказательствах. Большая часть свидетельств, которыми они хотят подтвердить истинность события, относится к очень позднему времени: Евхерий писал спустя столетие после царствования Максимиана, а такое свидетельство имеет мало цены в науке; еще менее имеют цены показания писателей и свидетелей, живших позднее Евхерия: они могли говорить о событии со слов Евхерия, на основании его сочинений. Больше всего могло бы иметь значения свидетельство Амвросия Медиоланского, так как он жил ранее Евхерия, но слова Амвросия, как очевидно для каждого непредубежденного ума, слишком неопределенны: под сонмом «небесных воинов», по меньшей мере с равным правом, можно разуметь и не разуметь воинов Фиваидского легиона. Последнее представляется наиболее безошибочным. Что касается доказательств, приводимых учеными против достоверности разбираемого повествования, то они сохраняют свое значение и силу. Можно так или иначе ослаблять при помощи каких-либо тонких соображений значимость того или другого доказательства, направленного против истинности рассказа, но совсем отнять вес у всех доказательств вместе едва ли возможно. Ввиду этого повествование о Фиваидском легионе и его мученичестве, несмотря на его грандиозность,

или, лучше сказать, и вследствие его грандиозности, следует признать позднейшей легендой. Но каким образом могла сложиться подобная легенда? Где ее источник? Вопрос трудный. Для разрешения его мы можем сделать лишь немногое. В одном сочинении бл. Феодорита[359] встречается известие о том, что (в царствование Диоклетиана, по приказанию Максимиана, в Апамее, в Сирии) подвергнуты были казни несколько христиан-воинов, вместе с их офицером (tribunus militum)- христианином, по имени Маврикий. Можно полагать, что этот восточный рассказ, перейдя на почву западную, в V веке послужил зерном к возникновению повести о Фиваидском легионе и его мученичестве[360]. Отрицать истинность рассказа Феодорита нет основания (хотя, быть может, правильнее было бы вместо имени Максимиана поставить имя Галерия или Максимина); но если так, то, предположив, что и рассказ о Фиваидском легионе тоже историческая истина, мы встретимся с естественным недоумением: неужели в самом деле при Максимиане пострадали двое военачальников-христиан с именем Маврикий, и притом не одни, а с отрядами? Очевидно, верен какой-нибудь из двух рассказов: или Феодорита, или Евхерия. Без сомнения, следует склоняться в пользу рассказа Феодорита. Необходимо еще заметить, что греко-восточная агиология не знает мучеников Фиваидского легиона[361].

Таким образом, как ни был груб и жесток соправитель Диоклетиана Максимиан, однако же нет твердых оснований приписывать ему такое злодейство, как казнь 6600 христианских воинов. Самое возникновение этой легенды, связываемой с именем Максимиана, впрочем, свидетельствует, что в Церкви долго хранилась память о тирании Максимиана. Другими словами, в основе легенды лежит тот верный факт, что Максимиан был слишком жесток в отношениях к христианам.

Переходим к обзору противохристианской деятельности двух других соправителей Диоклетиана — кесарей Констанция Хлора и Галерия. Скажем сначала о Констанции Хлоре и его отношении к христианам.

Прежде всего возникает вопрос: какие области подчинены были Констанцию? По Диоклетиановой государственной системе, кесари не были лицами, самостоятельно и полновластно управляющими данной страной; кесари — это были несменяемые полководцы, обязанность которых состояла в охранении границ Империи, в водворении порядка в тех провинциях, где возникали беспорядки и волнения, а в управлении они руководились законами, которые издавались верховным императором. Констанцию было поручено охранение спокойствия на крайнем Западе, но подчинена ли ему была, как обыкновенно полагают, кроме Британии еще и Галлия — это очень сомнительно[362]. Обыкновенно кесарю поручалось управление только такими провинциями, которые объявлялись стоящими на военном положении; он лишен был инициативы в правительственных действиях. Поэтому сказать что-нибудь определенное об отношении Констанция как кесаря (292—305 гг.) к христианам трудно. Характер Констанция дает основание ожидать, что он не мог быть жестоким гонителем христианства во времена Диоклетиана. Евсевий говорит о его характере так: «Это был государь самый добрый и кроткий, он один из современных государей провел все время своего правления достойно своей власти, являл себя правдивейшим и благодетельнейшим ко всем»[363]. Сами языческие писатели отдают дань уважения его кроткому характеру. Один панегерист, позднее обращая свою речь к Константину Великому и сравнивая государственную деятельность этого последнего государя с деятельностью Констанция, кротость отца противопоставляет строгости сына[364]. Другой писатель-историк называет его лучшим из людей[365]. По своим религиозным убеждениям он не был грубым язычником. Он принадлежал к школе тех религиозных эклектиков, которые более или менее чистый монотеизм предпочитали обыкновенному языческому суеверию[366], но отнюдь не был христианином, каким готов считать его Евсевий[367].

Такой характер и такие религиозные убеждения требовали кротости и снисходительности к христианам со стороны Констанция[368]. Евсевий прямо утверждает, что Констанций вовсе не был гонителем христиан и что, напротив, он даже оберегал их от преследований[369]. Но с этим согласиться нельзя. Диоклетиан был слишком строг, слишком сурово держал себя в отношении к своим кесарям, чтобы они осмелились не исполнять его воли. И действительно, есть свидетельство, что Констанций кротость свою выразил в том, что он не простирал своей противохристианской политики дальше тех границ, какие начертывались указами. Вероятно, так было в Британии, где находился во время гонения Диоклетианова Констанций. По крайней мере, сохранилось свидетельство, что он в точности исполнил первый указ Диоклетиана о разрушении христианских церквей. Лактанций говорит: «Что касается до Констанция, то, опасаясь, чтобы кто не подумал, что он не одобряет решения императора, он дал дозволение разрушить несколько церквей, которые можно было легко восстановить, но не позволял, чтобы гонение простиралось на самих христиан»[370]. Значит, Констанций исполнял первый указ Диоклетиана, предписывавший разрушение церквей, и, значит, неверно представляют себе деятельность Констанция, когда думают, что он не следовал Диоклетиановым указам, напротив, он исполнял их точно, но только именно точно.

Как Констанций приводил в исполнение четвертый указ Диоклетиана, воздвигавший гонение на всех христиан, неизвестно. Более определенно можно говорить о Констанции и его отношении к христианству после того, как произошло отречение Диоклетиана от престола в 305 году и когда императором сделался сам Констанций[371]. Есть основание полагать, что Констанций, сделавшись императором, хотя и не отменил указов Диоклетиановых, однако же по его воле действие их на Западе совершенно прекратилось. Евсевий с большой уверенностью утверждает, что гонение Диоклетианово на Западе продолжалось только два года, а потом совершенно прекратилось. Это прекращение гонения совпадает со вступлением на престол Констанция[372]. Можно думать, что влияние нового Констанциева царствования, толерантного к христианам, простиралось и на Восток, умягчая здесь гонение. В самом деле, в Палестине в 305 году (год вступления Констанция на престол), по свидетельству Евсевия, был лишь один пример мученичества. Именно, потерпел мученическую кончину некто Апфиан (или Амфиан), но и тот пострадал не столько за исповедание христианства, сколько за свою смелость и, как казалось, неуважение к властям. Апфиан был прекрасно образованный юноша; увидев однажды, что проконсул Кесарии Урбан (язычник) публично приносит жертву, схватил его за руку и начал уличать его в языческом заблуждении; дерзновенный был утоплен[373]. К сожалению, Констанций слишком мало царствовал, в середине 306 г. он умер[374].

Третьим соправителем Диоклетиана был кесарь Галерий, его зять. Как кесарь (302—305 гг.) он не имел свободы в правительственной деятельности; местопребыванием его, как несменяемого полководца, были страны придунайские. Христианские писатели, например, Лактанций, самого невыгодного мнения о характере Галерия. Он говорит, что в нем было заметно «зверство, неведомое римлянам», говорит, что он был величайший деспот, по своему капризу он понижал в должностях чиновников; говорит, что обыкновенными казнями при нем были предание огню, вешание на кресте, растерзание зверями и что тот должен был считать себя счастливым, кто обрекался просто на обезглавление; говорит, что Галерий назначал префектами людей своевольных и суровых, без всякого образования, да и сам он не терпел науки[375]. Об отношении Галерия к христианам Лактанций замечает, что он будто наущал Диоклетиана, чтобы всех христиан предать сожжению[376]. Языческие же писатели отзываются о нем мягче: они вполне признают, что он был человек непросвещенный и грубоватый, но в то же время не отрицают того, что он имел известного рода положительные качества и

достоинства[377]. Да и трудно представить себе, чтобы Диоклетиан выбрал в помощники себе решительно дурного человека. Галерий в царствование Диоклетиана был кесарем, а с 306 до 311 года — императором. Как фактически относился Галерий к христианству, будучи кесарем, судить не беремся. Известен только один случай его суровости к христианам. Галерий, во время правления Диоклетиана, в 303 году, случайно проезжал Антиохией; здесь диакон Роман позволил себе публично порицать христиан за равнодушие к вере. Галерия такое поведение Романа привело в гнев; он присудил его к сожжению, но потом отменил эту казнь, удовольствовавшись отрезанием языка у мученика и заключением его в тюрьму[378]. Но зато несомненно, что много пролито было христианской крови на Востоке, когда Галерий в 306 году, по смерти Констанция, сделался первым августом, верховным императором (с этого времени он жил в Никомидии). Впрочем, это зависело не столько от того, что Галерий ревностно поддерживал гонение, сколько от того, что его царствование потворствовало разнузданности страстей. Он был государь, не умевший справляться со своей задачей, он не умел держать, как следует, в своих руках императорский скипетр. Его царствование, в противоположность Диоклетианову, от самих язычников заслужило имя железного века, Галерий прозван был parens ferrei seculi[379]. Он не издавал новых грозных указов против христиан; гонение продолжалось на основании прежних указов Диоклетиана. Но бесконтрольность в управлении делала то, что гонение потеряло всякую цель и стало бессмысленным изуверством. Христиан гнали, мучили и казнили главным образом потому, что они лишены были покровительства законов. К царствованию Галерия должны быть отнесены все те подлинные *акты мучеников, какие носят дату Диоклетианову*, но не могут быть приписаны времени правления самого Диоклетиана. Сюда, ко временам царствования Галерия, должны быть отнесены все рассказы Евсевия о смерти мучеников разных стран Востока, какие у него неопределенно приписываются эпохе Диоклетиана. К этому именно времени нужно относить следующий замечательный факт, рассказываемый Евсевием. «Во Фригии, — повествует он, — воины, окружив целый христианский городок, сожгли его жителей вместе с женами и младенцами. Причина была та, что все жители города поголовно, сам префект и военачальник со всеми должностными людьми и народом исповедали себя христианами и не хотели приносить жертв идолам»[380]. Впрочем, нужно сказать, что рассказ об этом кровавом случае у Лактанция передается несколько иначе. Он говорит не о сожжении города со всем его народонаселением, а лишь о сожжении церкви в одном местечке во Фригии со всеми собравшимися в нее христианами[381]. Рассказ Лактанция проще и вероятнее, ибо трудно представить себе в это время целый город, сплошь состоящий из христиан. Гонение Галерия прекратилось незадолго до его смерти в 311 году.

Нам остается сказать еще об одном и последнем исполнителе указов Диоклетиановых — разумеем Максимина, который избран был Галери-ем в помощники себе со званием кесаря, после того как Диоклетиан отказался от престола, в 305 году (впоследствии он стал императором, жил же в качестве кесаря попеременно в разных местах южных стран восточной половины Империи, а в качестве августа и императора — по крайней мере, по смерти Галерия — в Никомидии). Максимин чуть ли не больше правил Востоком, чем сам Галерий. Максимин был ревностным гонителем христиан почти до самой смерти его в 313 году. Характер Максимина христианские писатели, например Евсевий, рисуют в чертах мрачных. По словам Евсевия, он был крайне суеверным и грубым язычником; волхвы и прорицатели окружали его престол; тот же Евсевий говорит, что он был предан пьянству и распутству. С особенным ударением Евсевий описывает его заботы о процветании языческой религии; он заботился об увеличении числа храмов в Империи, подновлял и восстановлял приходившие в ветхость; ревностно заботился о том, чтобы в понтифексы и жрецы поступали лица лучших умственных

дарований и известные своей гражданской деятельностью. Верховные жрецы окружены были, по воле Максимина, замечательной помпой; их окружал в торжественных случаях отряд телохранителей[382]. Вообще видно, Максимин был заклятый язычник. Светские языческие писатели того времени вообще изображают его таким же образом, как и Евсевий, но в то же время и не отказывают ему в природных способностях[383]. Ревность Максимина к язычеству была причиной, что он старательно поддерживал гонение, начатое Диоклетианом. Максимин годину своего призвания к правлению государством в качестве кесаря открыл тем, что снова разослал по областям Востока последний указ Диоклетиана о повсеместном гонении. Именно он, по Евсевию, приказал всех христиан поголовно привлекать к принесению жертв; христиан приказано было вносить в списки и вызывать поименно для исполнения обряда языческого жертвоприношения. Евсевий, по-видимому, считает этот указ новым указом, но содержание его ясно показывает, что он есть не что иное, как повторение последнего указа Диоклетианова[384]. Тот же Евсевий указывает следующие особенности Максиминова гонения (306—313 гг.): по приказанию Максимина самые товары, продававшиеся на рынках, окропляемы были жертвенными возлияниями; даже в баню не иначе можно было войти, как принеся наперед при входе в нее идольскую жертву[385]. Максимин изобрел еще некоторое новое средство для отвлечения христиан от поклонения Христу. По его воле сочинены были (или пущены в обращение уже существовавшие) какие-то акты Пилата, в которых Христос описывался в самых непристойных чертах[386]. Списки с этих актов прибиты были на столбах напоказ всем; мало этого: школьным учителям приказано было диктовать акты ученикам и заставлять их заучивать наизусть[387]. Эта последняя мера особенно оригинальна: хотели в самбм молодом поколении воспитать ненависть к христианству. Много было мучеников в это гонение в различных местах Востока. Евсевий свидетельствует, что гонение Максимина было тяжелее прежнего (т.е. Диоклетианова 303—305 гг.)[388]. Что же касается Палестины, то Евсевий в своем сочинении «О Палестинских мучениках» насчитывает во времена Максимина до 74 мучеников, страдания которых им описаны с большей или меньшей подробностью[389]. Замечательный случай свирепости в это гонение в Палестине падает на 309 год. Евсевий рассказывает, что в палестинских рудокопнях собрано было большое число ссыльных христиан. Пользуясь тем, что власти были далеко от них, они начали делать церковные собрания в своих домах. Но об этом узнал Максимин, приказал разослать виновных в новые места ссылки — в рудокопни на Ливан, в Кипр, а 39 человек из них приказал казнить мечом[390].

Лактанций, современник всего гонения Диоклетианова, представляет гонение это жесточайшим и величайшим из всех. Пользуясь словами Виргилия, он говорит: «Если бы у меня была сотня уст и железный язык, то и тогда я не мог бы исчислить все роды зол, не мог хотя бы поименовать все наказания»[391], то есть Лактанцию казалось, что целых томов книг недостаточно для описания мучений христиан. Как ни сильно отзываются поэтической вольностью приводимые слова, однако же в устах Лактанция они имеют значительную долю справедливости. Гонение Диоклетианово было сильнейшее, но зато оно было последнее, последнее из тех, кои предпринимались с ясно осознанным намерением истребить христиан в Римской империи.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ
О так называемых толерантных указах языческих императоров касательно христиан (II, III и начало IV века)

Важность изучения римских толерантных указов касательно христиан. — Общие условия происхождения таких указов. — Император Адриан, характеристика его личности; какого рода знание о христианах имел Адриан и могло ли это знание побуждать его враждебно относиться к христианам? — Апологии, поданные этому императору первыми апологетами. — Доклад о христианах Адриану проконсула малоазийского. — Указ Адриана, вызванный в особенности этим докладом. — Можно ли сомневаться в подлинности указа? (В примеч.) — Благосклонное отношение указа к христианам. — Почему указ не мог иметь особенно большого значения для христианства? — Император Антонин Пий, гуманный характер его. — Замечание об апологии св. Иустина, ее значение. — Рескрипты, изданные Антониной Пием на пользу христиан. — Влияние толерантных указов II века на положение христиан. — Подъем самочувствия у христиан; следы этого подъема у иудейско-христианских сивиллистов и апологетов. — Кто такие сивиллисты? — Сведения об Oracula Sibyllina, их содержании, происхождении и значении в изучаемом вопросе. — Предвещания сивиллистов о падении Египта и Рима и культов языческих. — Мысли апологетов. — Император Септимий Север, равнодушие его к религиозному греко-римскому культу и обусловливаемое этим обстоятельством благосклонное отношение к христианам; факты, доказывающие это. — Свидетельство Тертуллиана о благосклонном отношении Септимия Севера к христианам. — Общее положение христиан в это царствование. — Указ Септимия Севера 202 года. — Был ли этот указ неблагоприятен христианам? — Подробный анализ указа и выводы. — Указ этот вызвал преследование оглашаемых, но оставил в покое наличных христиан. — Процветание церкви Римской при Септимий Севере. — Следы гонения при Септимий Севере дают ли основания смотреть на него как на гонителя христиан? — Отношение римского правительства в первой половине III века к христианам и положение этих последних в это время, как доказательство, что сила христианства возрастала, а сила язычества ослабевала. — Император Галлиен; объяснение, почему он заявил себя толерантными грамотами касательно христиан. — Содержание грамот. — Объявил ли Галлиен христианство «религией дозволенной»? Разбор мнения Герреса. — Разбор мнения Гарнака, не придающего значения законодательству Галлиена. — Вероятнейший смысл грамот Галлиена: ими христианство ставится в разряд некоторого рода религиозных «коллегий», позволенных в Империи; понятие об этих «коллегиях»; желание христиан усвоить себе права этих коллегий (Тертуллиан); доказательства на основании грамот Галлиена и исторических фактов, что права эти могли быть усвоены христианами в царствование Галлиена. — Благосклонные отзывы христианских писателей о Галлиене. — Сорокалетний мир, наступивший для христианского общества вслед за изданием грамот Галлиена. — Император Галерий, содержание его указа, благодетельного для христиан. — Этим указом христианство объявлялось «религией дозволенной» (religio licita). — Чем было вызвано появление такого указа? — Объяснение темных и непонятных выражений указа. — Благоденствие христиан вследствие издания указа Галериева. — Историческое значение вышеприведенной серии толерантных указов

Сделав очерк истории гонений на христиан во II, III и начале IV века со стороны римского правительства, теперь мы обратимся к обозрению обстоятельств, при которых совершилось то важное изменение в положении христианской Церкви, вследствие которого она стала из гонимой господствующей. Это произошло при Константине Великом. Как смотреть на этот факт? Представляет ли он явление совершенно неожиданное, шедшее вразрез со всей политикой римских императоров до времени Константина, исторический скачок? Думать так едва ли можно.

Мы только тогда оценим настоящим образом этот шаг Константина, когда внимательно вглядимся в мирные времена для христиан среди гонений.

Это еще раз заставляет нас обратиться к положению христиан во II, II и начале IV века, но уже взглянуть на него с его сравнительно светлых сторон. Как ряд гонений, строго говоря, был непрерывным — прерываясь в одном месте, они в то же время начинались в другом, так и ряд мирных времен для христиан был также в некотором смысле непрерывным. Нарушенный в одном месте, мир водворялся в другом; если одно царствование посягало на благосостояние христиан, то другое не чуждо было благосклонности к христианам. Но было бы слишком утомительно говорить о всех мирных временах для христиан II, III и начала IV века. Чтобы остановиться на самом главном, опуская менее существенное, при обозрении настоящего вопроса за исходную точку мы возьмем то же самое, что и при обозрении истории гонений. Мы обозрим только те царствования римских императоров, в которые появлялись более или менее благоприятствующие положению христиан *указы*. Такие царствования, несомненно, были. Историки с древних времен, со времен Евсевия, обращали на них должное внимание. И замечательно, как пять языческих царствований до Константина Великого заявили себя указами против христианства, так точно не менее же пяти языческих императоров и издавали указы, благоприятствовавшие христианству и положению христиан. Обзор этих законодательных мер в пользу и во благо христианству важен в том отношении, что из него мы научаемся, чем подготовилось то изменение в положении христиан, какое связывается с именем Константина. Константин после этого должен являться для нас творцом хотя замечательного и открывающего эпоху дела, но дела не совершенно нового; он должен являться человеком, положившим последний камень в здании, которое начали строить многие руки до него, но руки не столь опытные и решительные. Более или менее толерантными в отношении к христианам показали себя те из языческих римских императоров, которые не отличались фанатической привязанностью к римскому культу, те, которые под влиянием духа времени и обстоятельств их происхождения и воспитания наравне с римским культом или даже выше его ставили другие культы; не имея твердой приверженности к традиционному римскому культу, они не ставили своей целью охранять и защищать его интересы, а потому могли благосклонно или снисходительно относиться к религиям неримским, а такой и было христианство. Это самое важное, что побуждало некоторых императоров миролюбиво смотреть на христиан. Но были и другие причины, ведшие к той же цели, — например, особенная кротость и милосердие некоторых из языческих императоров: не отличаясь строгостью и суровостью ко всем подданным, они не лишали своего благоснисхождения и христиан.

Говоря вообще, для христиан первый век прошел мирно. Христианство, как секта, вышедшая, по воззрению язычников, из религии иудейской, терпимой в римском государстве, свободно жило на территории римской[392]; оно не знало притом гонений, правильно организованных, ведшихся с ясно осознанной целью повредить делу христианства, искоренить его; проявление каприза и страстей со стороны лица, имеющего власть (императора), еще не создавало в это время гонения, которое угрожало бы всему обществу христианскому.

Но вот наступает второй век. Император Траян грозно выступил против христиан. Указ Траяна не переставал действовать и при его преемнике, императоре Адриане (117—138 гг.), но при том же Адриане последовало и смягчение гонения, узаконенного Траяном. Адриан ограничивает действие указа своего предшественника. Историки хвалят необыкновенное человеколюбие Адриана и приводят много фактов, доказывающих эту черту его характера[393]. Он имел сердце настолько гуманное, что его печалило, если ему приходилось не удовлетворять чьей-нибудь просьбы; он говорил, что «ему было неприятно, если он видел кого печальным по его вине»[394]. Он смягчил законы, карающие за так называемое «оскорбление величества», т.е. императорского достоинства; запретил господам убивать своих рабов без гражданского суда и т.д.[395] Он был любителем мира, почему и «прилагал старание об утверждении мира во вселенной»[396]. Пусть указанные черты характера Адриана не были строго проводимы в его деятельности, пусть в минуты дурного расположения владыки вселенной они затемнялись в нем так, что государь милостивый мог быть под влиянием вспышки и раздражения жестоким и суровым[397], — все же это не препятствует тому, кто изучает царствование Адриана, признать его одним из самых благодушных римских императоров. А такой император не мог не выразить своего благодушия и в отношении к христианам, как скоро представится к тому случай, а случай к этому, как мы увидим сейчас, действительно представился для этого государя. Еще важнее чем характер Адриана в данном отношении было то, что он не был слепым приверженцем римской государственной религии. Его религиозно-умственное направление выходило далеко за пределы, какие поставляли себе римские императоры, верные традициям своего отечества, своей веры. Для его духа каждая религия представляла много привлекательного, как скоро она возбуждала его внимание и любопытство своей новизной и оригинальностью. Восточные религии не отталкивали его от себя, напротив, они влекли к себе и возбуждали в нем удивление и почтение[398]. Это была натура исключительная, открывающая такие стороны, которые ясно показывали, что он значительно опередил свое время. Справедливо о нем можно сказать: «Богато одаренный от природы и всесторонне образованный, Адриан был умом по истине энциклопедическим, этот император был больше греком, чем латинянином, больше *космополитом, чем римлянином*, во многих отношениях натура не столько античная, сколько новейшая»[399]. Император такого религиозно-умственного строя не мог быть строгим преследователем христианства; он мог, напротив, показать себя толерантным к христианам, хотя бы просто из индифферентизма. Не забудем и того, что Адриан почти все свое царствование провел в путешествиях по обширной Империи; будучи любознателен, он интересовался решительно всем, в особенности тем, что служило выражением разнообразия духовного настроение народов, принадлежавших к его державе. Подобные путешествия сами по себе могли побуждать императора к толерантности, потому что путешествуя и сталкиваясь с различными проявлениями религиозно-умственного направления людей, Адриан не мог не приходить к мысли, как трудно и даже невозможно искусственными правительственными мерами привести народные массы к религиозному единству: бесконечное разнообразие невозможно вдруг привести к единству. «Человек, видевший нравы и обычаи разных стран и народов, — говорит Обэ, — способен все понимать, не возмущаясь различием понятий, верований и обрядов. Нетерпимость и фанатизм не свойственны людям, много путешествовавшим»[400]. Отсюда, естественно, в государе должны были воспитываться чувства толерантные, благоприятствующие, между прочим, и христианству. Знал ли Адриан, и насколько знал, христианство? Вопрос естественный, как скоро мы хотим говорить об отношениях Адриана к христианам. Древние светские историки сохранили для нас несколько данных, которые могут служить к некоторому освещению вопроса. Флавий Вописк, описавший

кратковременное царствование императоров Фирма и Сатурнина (III в.), помещает в своем произведении одно письмо Адриана к консулу Сервиану; в этом письме речь идет и об александрийских христианах. Император писал:

«В Египте христиане почитают Сераписа, и называющиеся христианскими епископами воздают ему поклонение. Здесь не найдется ни одного начальника иудейской синагоги, самаритянина, христианского пресвитера, из которых тот или другой не был бы или математиком, или прорицателем, или врачом, лечащим помазанием елея; все они почитают Сераписа. Самого (иудейского) патриарха, как скоро он приходит в Египет, одни заставляют поклоняться Серапису, а другие Христу. Бог у них (египтян) один, Его почитают христиане, иудеи и все народы»[401]. Таковы были сведения императора о христианах его времени. Конечно, эти сведения очень поверхностны, неверны, несовершенны. Но несомненно, он знал христиан, знал и нечто такое о них, чего не знали другие образованные язычники (например, познания Адриана гораздо выше познаний известного вифинского проконсула Плиния Младшего, которых жил и столкнулся с христианами незадолго до царствования Адриана). Адриан легкомысленно судит, когда представляет, что христиане почитают Сераписа, но, с другой стороны, он приметил, что христиане — монотеисты, что они имеют свою иерархию (епископов и пресвитеров), что в среде их встречаются пророки и врачующие елеем. Эти последние черты, без сомнения, исторического характера, и показывают, что Адриан довольно неплохо знал христиан, по крайней мере, довольно для такого неугомонного странствователя и для такого чересчур любопытного человека, который хотел все знать. Некоторые новейшие ученые готовы думать, что в вышеприведенной характеристике Адрианом христиан слышится чувство вражды и неблаговоления к христианам[402], но мы ничего такого не замечаем в письме императора к Сервиану. Правда, по-видимому, наравне с прочими египтянами Адриан и христиан в том же письме считает людьми непостоянными, тщеславными и любящими вольность. Пусть так, но все же видно, что Адриан не выделял христиан как класс неблагонамеренных лиц из ряда других подданных, а это, конечно, важно. Притом же нужно сказать, что хотя Адриан и не остался доволен египтянами, однако же не только не лишил их своих милостей, но излил оные на египтян с большой щедростью, как открывается из того же письма Адриана к Сервиану. Другой древний светский историк (Лампридий) приписывает Адриану очень благосклонное отношение к христианской религии. Он пишет при одном случае, что будто Адриан хотел выстроить храм в честь Христа и ввести Христа в число богов Капитолия. Тот же писатель прибавляет, что император в видах подготовления к этому делу строил во всех городах храмы без идолов[403]. Но это известие его в целом едва ли справедливо. Адриан был чисто языческим императором, и приписывать ему явное тяготение к христианству нет оснований. Притом же писатель, со слов которого мы сообщаем известия о слишком благосклонном отношении Адриана к христианству, жил двумя веками позже Адриана; он писал при Константине Великом, и потому его свидетельство не имеет большой цены. Нужно полагать, что рассматриваемый писатель введен был в заблуждение тем обстоятельством, что Адриан действительно строил храмы, в которых совсем не было ярких языческих атрибутов; в позднейшее время в этом обстоятельстве ошибочно стали усматривать признак сильного влияния христианства на Адриана, так как известно, что первоначальное сознание христиан сурово относилось к применению искусства к целям религии и, само собой понятно, не позволяло вносить в свои храмы ничего такого, что напоминало бы о язычестве. Вот все известия, из которых мы можем сделать заключения о том, насколько знал Адриан христианство и с какими чувствами относился к нему. Очевидно, он знал христианство, но не выделял христианства из ряда других многочисленных неримских религий, не питал вражды к нему и, быть может, не без некоторого влияния христианства он уже начал строить храмы, в

которых совсем не было идолов. Во всяком случае, Адриан имел такие представления, такие сведения о христианстве и христианах, которые не могли побуждать его наложить тяжелую руку на последователей новой религии.

История и действительно показывает, что он не только не гнал христиан, подобно Траяну, но и сделал кое-что для улучшения положения христиан в Империи. Побуждением к такому поступку Адриана считают, с одной стороны, апологии, поданные этому императору двумя древнейшими христианскими апологетами-афинянами, Кодратом и Аристидом[404], а с другой — представление, с каким вошел к императору один проконсул, управлявший Малой Азией, — Серений Граниан[405]. В какой мере оказали свое влияние на императора апологии Кодрата и Аристида, сказать трудно. Было бы слишком смело предполагать, что император внимательно прочел эти апологии и что они подействовали на него в благоприятном для христиан смысле; император так много получал различных прошений от частных лиц, что едва ли имел возможность читать их и оценивать содержание. Что апологии Кодрата и Аристида оказали свое действие на императора — это лишь вероятно, но не может быть утверждаемо как несомненный факт. Гораздо большее значение должно было иметь в глазах императора представление касательно христиан малоазийского проконсула Граниана. Докладную записку такого важного в административном отношении лица, как проконсул, император, без сомнения, не мог оставить без внимания; это официальный доклад, которым не мог игнорировать император, в особенности такой деятельный и просвещенный, каким был Адриан. Что же писал Граниан императору о христианах? Граниан в своем высочайшем докладе ставил на вид, что несправедливо осуждать христиан, не выслушивая их оправданий, без соблюдения форм суда, и казнить их, уступая часто лишь бурным крикам народной толпы в амфитеатрах и на празднествах, а также считал несправедливым присуждать христиан к наказанию и на основании доносов, не разузнав хорошенько, насколько справедливы самые доносы[406]. Адриан не остался безучастен к справедливому докладу проконсула; приготовленный, быть может, притом апологиями названных нами апологетов, он издает закон, до известной степени ограждающий права личности христианина[407]. Указ отсылается на имя преемника Гранианова по должности Мануция (правильнее, Миниция) Фундана. Вот этот указ: «Получил я письмо, писанное ко мне предместником твоим Гранианом, и не желаю оставлять без исследования дело, о котором мне донесено, чтобы и невинные не были в беспокойстве, и клеветникам не было повода заниматься гнусным ремеслом.

Правильнее: Лициний Сильван Граниан, так как такое имя встречается в списках консулов II века.

Доклад или письмо Граниана не дошло до нас, но о нем можно составить понятие по указу Адриана, вызванному этим письмом.

Итак, если наши подданные в провинциях твердо могут поддержать свое требование против христиан, так что и перед судом могут доказать, то не запрещаю им делать это; только запрещаю им прибегать к шумным воплям и крикам. Гораздо справедливее будет, чтобы ты в случае, если кто яахочет донести, сделал дознание о деле. Итак, если кто донесет и докажет, что вышеупомянутые люди делают что-либо *против законов*, то определяй наказание *сообразно* с и х *преступлениями*. Особенно постарайся о том, чтобы если кто по клевете потребует к обвинению кого-либо из христиан, тебе поступать с таким человеком наистрожайшим образом, соразмерно с гнусным злодеянием его». По свидетельству Мелитона Сардийского, такого же рода указы разосланы были и другим правителям провинций[408].

Приведенный указ, очевидно, дышит благоволением к христианам. Он устранял казни христиан, которые до этих пор совершались из послушания безрассудным и буйным

требованиям черни; указ требует суда над христианами только вследствие доноса, предъявленного от каких-либо определенных лиц, обязавшихся доказать справедливость доноса, как это требовалось и императором Траяном, с тем существенным отличием от законоположения Траяна, что этот последний не полагал наказаний за ложный, клеветнический донос на христиан, между тем Адриан именно требует наказания для ложного доносчика. Теперь уже, конечно, не всякий мог вследствие каких-либо своекорыстных видов или личной вражды доносить на христианина. Христианин мог оправдаться — и беда грозила доносчику. Одно остается неясным в законе, и самое важное: что нужно разуметь под преступлением христианина, вследствие которого донос мог иметь силу, — самое ли исповедание христианства или же лишь преступление вообще, преступление против государства и общественных нравов. Указ прямо не определяет этого, но если бы он имел последний смысл, то есть что должно доносить на христиан лишь вследствие вообще преступления в гражданском смысле, то он был бы решительно благодетелен для христиан: он объявлял бы христианство религией дозволенной (religio licita). Но так как это точно не было определено, то указ, хотя и был выражением благоволения верховной власти к христианам, однако значение его для христиан было условным[409]. Указ, впрочем, и при его неопределенности не остался бесплодным для христиан. По крайней мере, Неандер[410] в одном свидетельстве Тертуллиана[411] усматривает доказательство, что некоторые проконсулы, более точные в исполнении законов и не чуждые расположенности к христианам, прилагали к делу разбираемый указ Адриана в Африке. Именно Тертуллиан говорит, что в его время проконсул Веспроний Кандид одного представленного ему христианина отпустил на свободу под тем предлогом, что противозаконно было бы судить представленного ему христианина в угоду шумной толпе. Тот же Тертуллиан замечает, что другой проконсул, Пуденс, узнав из протоколов, на основании которых переслан был к нему для суда какой-то христианин, что он схвачен бушующей толпой, освободил его, заявив, что он не может подвергать суду такого человека, который не имеет определенного обвинителя. Из этих фактов можно заключать, что закон Адриана не оставался без действия. Недаром христианские сивиллисты[412] и апологеты говорят об Адриане с такими похвалами и с такими чувствами признательности. Христианские сивиллисты называют его «прекрасным мужем, человеком, которому все было понятно, таким, который дал благое направление делам и на будущее время»; и при другом случае представляют его щедролюбивым, религиозным, царем, «даровавшим продолжительный мир», «рачителем справедливости и законности»[413]. Из апологетов хорошо отзываются об Адриане Иустин[414] и Тертуллиан[415]. Последний указывает на его гуманные чувства и утверждает, что он не следовал в отношении христиан примеру прежних жестоких императоров, почему и лишал значения те законы, которые изданы были во вред христианству.

Политику мира в отношении к христианам продолжает и преемник Адриана Антонин Пий (138—161 гг.). Это был лучший из римских государей, украшенный многими добродетелями, дорожащий жизнью своих подданных. Марк Аврелий рисует самый прекрасный образ этого императора в своих «саморазмышлениях». Кротость, говорит он, соединялась в нем со зрелостью в суждении, он презирал суетную славу, ни во что ставил пустые почести. Ревность к общественному благу одушевляла его всегда. Льстецы всякого рода не могли увиваться вокруг него, пока он царствовал. Он не питал никакого суеверного страха пред богами[416]. Милосердием и добротой сердца он мог спорить с Титом, которого считали в язычестве идеалом в этом отношении. По свидетельству историка Капитолина, «все восхваляли его за милосердие и религиозное чувство»;[417] о нем рассказывают, что когда питомец его Марк Аврелий проливал слезы, потеряв преданного ему человека из низшего класса, и когда кто-то заметил ему, что

неприлично так плакать о потере человека, которого легко заменить, то Антонин Пий сказал: «Оставьте его, он исполняет долг человеческий; ни порфира, ни философия не могут остановить человеческих движений сердца»[418]. Этому же императору приписывают изречение, что «лучше сохранить жизнь одного человека, чем убить тысячу врагов»[419]. Всякого рода клеветничество во время его царствования не находило ни малейшего поощрения. Такой характер императора требовал с его стороны мирных, толерантных отношений к христианам, какими он и заявил себя действительно. К таким отношениям, быть может, расположила его и знаменитая апология Иустина Философа, поданная этому государю. Кроткий ко всем и «доступный для всех»[420], Антонин Пий, вероятно, притом же тронутый ходатайством Иустина, не отказал в своем благоволении и христианам. Апология Иустина дышит мужеством и достоинством. В это время, когда не умели полагать различия между истинной почтительностью и низким угодничеством, она, апология Иустина, представляла явление чрезвычайное. Иустин в своей апологии не становится в положение просителя, который вымаливает благоволение властелина. Нет. Проникнутый сознанием величия дела, какое он защищает, он выступает с авторитетностью, во имя вечной, в лице христиан попираемой справедливости. «Я подаю вам свою записку, — заявляет Иустин, — не с тем, чтобы льстить вам или говорить в ваше удовольствие, но чтобы требовать у вас справедливости, какую предписывает разум. Наша просьба ни неразумна, ни дерзка. Мы ничего другого не требуем, кроме того, чтобы жалобы на нас строже исследовались, и если они будут находимы основательными, наказывали бы нас как следует — строго; но если они останутся недоказанными, то здравый разум не велит по одной молве оскорблять людей невинных или лучше самих себя, когда вы действуете не по справедливости, а по страсти. Наша обязанность объявлять о наших действиях и учении, чтобы мы не были ответственны за преступления, в которых нас обвиняют невежество и слепота;[421] ваша же обязанность, которую предписывает вам разум, — это исследовать дело и поступать, как следует хорошим судьям. Властители (ἄρχοντες), которые предпочитают пустые толки истине, то же, что разбойники в пустыне (λήσται ἐρημία). Не поступайте как с врагами с невинными людьми и не осуждайте их на смерть»[422]. Голос Иустина, смелый, правдивый, решительный, взывающий к истине и справедливости, можно полагать, дошел до сердца императора, хотевшего лучше щадить жизнь одного человека, чем убивать тысячу врагов, и враги язычества, христиане, действительно нашли себе защиту в Антонине Пие. Несправедливости, совершавшиеся против христиан, вследствие предубеждения язычников против последователей новой религии, побудили Антонина Пия обнародовать несколько рескриптов в пользу христиан. По всей вероятности, указ Адриана, по своей неопределенности, не имел того значения для жизни христианского общества, какого можно было ожидать от него.

Гонения местные все же не прекращались. Почему и потребовалось новое вмешательство власти в видах улучшения положения христиан. Император Антонин Пий издал несколько рескриптов к разным городам, между прочим, к жителям Лариссы, Солуни, Афин и всей Греции. К сожалению, текст этих рескриптов до нас не дошел[423]. Эти рескрипты признавались современниками как благоприятствующие христианам. Так смотрел на них Мелитон Сардийский[424]. Во всяком случае, нельзя сомневаться в том, что царствование Антонина Пия было сравнительно счастливым временем для христиан. Это доказывается и тем, что Иустин Философ открывает в это время школу в самом Риме;[425] и тем, что Поликарп Смирнский свободно приходит в Рим во время управления этой Церковью епископа Аникета и занимается здесь опровержением ереси Маркиона и Валентина;[426] наконец и тем, что с именем Антонина Пия сохранился у древних церковных писателей подложный указ, в котором он представляется сильно ратующим за христианство и неблагосклонно отзывающимся о язычестве: появление

этого указа не имело бы никакого повода, если бы рассматриваемое царствование не было сравнительно счастливым временем для христиан[427].

Вот факты миролюбивых отношений римского правительства к христианам во II веке. Не одни Траяны и Марки Аврелии правили в то время государством, но были и такие государи, которые не скупились на благосклонные указы в отношении к христианам. Такое благоснисхождение власти к христианам много улучшило и внешнее положение их во II веке и повело к поднятию самочувствия христиан, которое подсказывало им: вот-вот наступят для них еще лучшие времена. Как улучшилось внешнее положение христиан, это видно из того факта, что тотчас после царствования Марка Аврелия, при сыне его Коммоде, христиане состоят на службе при самом императорском дворе, пользуются щедротами государя и живут благополучно[428]. Христиане находят себе покровительницу в лице Марции, стоявшей в самых близких отношениях к императору Коммоду[429]. Многие знатные фамилии в самом Риме обращаются безбоязненно и безнаказанно к христианству в это царствование[430]. Евсевий вообще замечает о царствовании Коммода: «В это время дела Церкви приняли спокойное течение; Церковь, по благодати Божией, наслаждалась миром во всей вселенной»[431]. Но нам кажутся особенно интересными те восторженные ожидания, которыми исполнены были христиане в середине II века, так как эти чаяния дают ясное понимание о положении христиан этого времени. Укажем на так называемых сивиллистов и апологетов, у которых мы встречаем важные для нашей цели мысли и чувствования.

Кто такие сивиллисты? Известно, кто такие были в языческом мире сивиллы; это были женщины, которым приписывался дар пророчества; они славились или замечательными изречениями, или же стяжали известность своими мнимыми пророчествами. Сборники этих изречений и пророчеств и составляли знаменитые в языческом мире Сивиллины книги. Эти сборники почти совсем не дошли до нас; сохранилось лишь несколько незначительных отрывков из них. Впоследствии, частью незадолго до Рождества Христова, частью в первые IV века христианства, некоторые из иудеев и христиан, знакомые с греческой поэзией, стали составлять со своей стороны нечто подобное Сивиллиным оракулам и заключать их в книги. Для этой цели они брали некоторые представления из священной истории, некоторые христианские правила, заповеди, пророчества, облекали их в поэтическую стихотворную форму (гекзаметр) и составляли из них книги с названием «Сивиллины оракулы» (Oracula Sibyllina, σιβυλλιακοί). Таких Сивиллиных оракулов сохранилось до нас 12 книг. Написаны они в разное время. За исключением третьей книги, возникшей до Рождества Христова, все они появились во времена христианские. Собрание их в одно целое относится к V или VI веку нашей эры. Так как эти Сивиллины оракулы составлены частью иудейскими поэтами, частью христианскими, то часто лишь с большим трудом можно отличать то, что принадлежит перу иудейскому от того, что принадлежит перу христианскому. Содержание их очень разнообразно. Главным образом эти оракулы содержат предсказание о падении язычества в различных странах тогдашнего мира. Но в них также встречаются рассказы об исторических явлениях, рассказы, облеченные в форму пророчеств; источник этих рассказов проследить не трудно. В этих повествованиях весьма часто перемешано то, что случилось во время жизни составителя оракулов, с тем, что было когда-то прежде. Религиозный характер, как естественно, преобладает в разбираемых оракулах. Здесь можно находить указания на учение о единстве Божества, о тайне Воплощения, о христианской нравственности, об антихристе, о втором пришествии Христа, кончине мира, Страшном суде, воскресении мертвых, будущем блаженстве праведных[432]. Целью составления оракулов и их распространения было научить язычников истинам иудейской и христианской религии, причем давался делу такой вид, как будто бы обо всем, о чем говорят сивиллисты, уже предсказано было

в язычестве, и сивиллисты лишь сообщают древние предсказания. Другими словами, под покровом столь почитаемых в язычестве Сивиллиных книг иудейские и христианские сивиллисты сообщали миру свои собственные воззрения, выдавая их за древнейшие предсказания. Часть этих оракулов христианские сивиллисты позаимствовали у иудейских и со своей стороны лишь далее обработали готовый материал[433]. Из двенадцати книг Сивиллиных оракулов для нашей цели особенно важны пятая и восьмая. Обе они касаются царствования Адриана и Антонина Пия и появились, по всей вероятности, в это время[434]. Содержание этих книг любопытно в том отношении, что отсюда мы узнаем, как христиане уже II века были глубоко проникнуты мыслью об имеющем скоро последовать падении язычества. Так, здесь сивиллисты, порицая язычество, соединяют с этим возвещение о его падении, которое будет сопровождаться, по их воззрению, ниспровержением многих городов и опустошением целых стран. Один из сивиллистов обращается с такой речью к египетским божествам и в особенности к Изиде и Серапису:

О Изида, богиня несчастная, и у вод Нила,
И на песках Ахерона, беспутная, ты одинока
Будешь, и имя твое придет повсюду в забвенье.
И тебя, Серапис, на камнях восседающий, много
Бедствий постигнет: как труп великий в Египте несчастном
Будешь лежать; тебя твои почитатели горько
Станут оплакивать все; а те, что Бога воспели,
Те, чей дух просветлен, твою ничтожность познают.

И в одежде льняной некий жрец проповедовать станет,
Скажет: «Воздвигнем алтарь Богу истинному, переменим
Ложный закон, от отцов нам завещанный, — слепо служили
И поклонялись они богам из камня и глины.
К вечному Богу сердца обратим, Его воспевая,
Бога Творца, что от века был и во веки жив будет,
Вседержителя, истинного и мира Владыку,
Жизни подателя, Бога великого, сущего вечно».
Будет тогда в Египте храм святой и великий,
И принесет в тот храм народ, Богом избранный, жертвы,
И народу тому бесконечную жизнь Бог дарует[435].

Как здесь сивиллист предвещает падение знаменитого культа египетского, так другой сивиллист, говоря об имеющем скоро последовать падении же римской религии, предвещает вместе с тем и ниспровержение самого Рима, этого языческого Вавилона:

И на тебя, гордый Рим, навлекут грехи твои кару
Свыше, и склонишь впервые ты перед ней твою выю;
Будешь простерт по земле, и пожрет тебя бурное пламя.
До основанья сгоришь ты, твое богатство погибнет,
И в жилищах твоих поселятся лисицы и волки:
Ты запустеешь тогда, тебя как бы не было вовсе.
Где твой палладиум будет? Какие спасут тебя боги -
Медные, каменные иль златые? Где Рея, где Кронос,
Те, которых ты чтил, — бездушные демоны эти -
Изображения мертвых бессильных?..[436]

Продолжая созерцать будущие судьбы Рима, сивиллист говорит далее: «Вот уже пятнадцать царей (столько насчитывали от Юлия Цезаря до Адриана), подчинив мир от востока до запада, перестали править, придет еще один, коего имя будет подобно морю (здесь игра слов: Адриатическое море указывает на Адриана), затем будут править еще три (т.е. Антонин Пий, Марк Аврелий и Вер, при которых, вероятно, и составлено пророчество), но их время будет последним временем. Ибо тогда возвратится из дальних пределов земли матереубийца (т.е. Нерон, изображающий собою антихриста), и, о Рим, ты будешь сетовать, снимешь пурпур властелина и облечешься в одежду плача. Ибо произойдет смятение между всеми смертными, когда приидет всесильный Владыка и, восседая на своем престоле, будет судить живых и мертвых. Вопль, землетрясение и пагуба постигнут тебя и бездны земные разверзутся»[437]. Тот же предмет в поэтических красках изображали и другие сивиллисты, и один из них с воодушевлением воспевал победу христианства, которую он изображает так: с неба нисходит храм и объемлет собою всех смертных[438]. Так велики были чаяния христиан II века касательно непрочности язычества и торжества христианства; это казалось им очень, очень недалеким. В том же роде можно находить свидетельства в апологиях II века. Сравнительно спокойные времена для христиан во II веке настолько возвысили самочувствие христианского общества, настолько дали ему возможность ценить ему себя как силу необоримую, что христиане не задумывались прямо заявлять о своем достоинстве и превосходстве пред лицом самих царей и власти. Это именно можно находить в апологиях II века. Татиан

вообще говорит о себе как провозвестнике истины, голос которого, как бы исходя из самых небес, раздается по всей земле. Иустин замечает, что христианство, несмотря на все силы, какими располагает всемирный владыка Рима, остается неуязвимым: «Можете нас убивать, но не можете нам вредить»[439]. Особенно прекрасное изображение силы христианства находим у автора «Письма к Диогнету», неизвестного по имени апологета II века. Этот апологет представляет христиан как бы духами, как бы незримыми тенями среди других людей, для которых не может быть опасен никакой меч, не страшна никакая железная рука, невозможны никакие узы. Красноречивый апологет говорит: «Христиане не разняться от других людей ни страной, ни языком, ни житейскими обычаями. Они не населяют где-либо особых городов, не употребляют какого-либо особенного наречия и ведут жизнь, ничем не отличную от других. Но обитая в греческих и варварских городах, где кому досталось, и следуя обычаю местных жителей в одежде, пище и во всем прочем, они представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни. Живут они в своем отечестве, но как пришельцы. Для них всякая чужбина отечество, и всякое отечество — чужбина. Они во плоти, однако же живут не по плоти. Находятся на земле, однако же они граждане небесные. Повинуются существующим законам, однако своей жизнью превосходят самые законы. Они любят всех, однако же всеми бывают преследуемы, их не знают, однако осуждают; их умерщвляют, однако они оживотворяются. Они бедны, однако всех обогащают. Всего они лишены и во всем изобилуют. Словом сказать: что в теле душа, то в мире христиане. Душа распростерта по всем членам тела, а христиане по всем городам мира. Душа заключена в теле, но сама держит тело; так и христиане, заключенные в мире, как бы в темнице, сами сохраняют мир. Душа, хотя обитает в теле, но бестелесна, и христиане живут в мире, но не суть от мира. Бог сам указал христианам место, — многознаменательно замечает апологет, — которое и останется за ними»[440]. Такой непобедимой силой сознавало себя христианство уже во II веке; оно исполнено было предчувствия о своем великом будущем, о своем победоносном торжестве над язычеством.

Переходим к III веку и прежде всего обратимся к царствования Септимия Севера (193—211 гг.). Можно ли в обстоятельствах и событиях этого царствования, которое принято рассматривать в церковно-исторических трудах как такое, когда положение христиан было тяжело и печально, находить что-либо благоприятное для христиан? Чтобы иметь право отвечать на этот вопрос положительно, для этого следует внимательно и по возможности подробно изучить все главнейшие факты, из которых слагается внешняя церковно-историческая сторона царствования Септимия Севера.

Личный характер этого государя мало мог благоприятствовать улучшению положения христиан. Септимий, по отзыву одного древнего светского историка, был чужд милосердия и суров. Его характеризовали как государя «бесчеловечного и жестокого»[441], тем не менее он был человеком просвещенным и любителем философии — наклонность, обыкновенно смягчающая природную суровость и бессердечие[442]. Но гораздо важнее этого последнего обстоятельства было то, что он не был до фанатизма предан греко-римской религии и не особенно заботился об ее поддержании и сохранении. Эта черта должна была вести к полезным последствиям для христиан: императоры, не принимавшие горячо к сердцу интересов римского культа, способны были если не благосклонно, то индифферентно смотреть на усиление и распространение религий чуждых, а следовательно, и христианства. Императорская фамилия Северов была именно такова. Она пренебрегала интересами римской религии, и в этом отношении была благоприятна для утверждения христианства в Империи. Справедливо говорит

известный французский историк Обэ: «Все, что по самой своей природе стремилось к ослаблению древнего порядка вещей (как понимался этот порядок римскими императорами и римским обществом), было благоприятно для Церкви; напротив, все, что имело тенденцией служить к восстановлению и укреплению этого порядка, было враждебно Церкви. Тот дух религиозного космополитизма, — прибавляет Обэ, — дыхание которого заметно уже при первом Севере (Септимии) и который еще более возрос при его преемниках, был, без сомнения, благоприятен делу христианства. Этот дух, подрывая партикуляристические формы культов, внося индифферентизм в дело религии, смягчал нравы, обезоруживал (религиозную) ненависть, содействовал взаимному обмену воззрений, т.е. толерантности»[443]. Все, что считается характеристическим для царствования фамилии Северов вообще, можно действительно находить уже в лице первого царствующего Севера (Септимия). Септимии был пунического происхождения, родился в Африке, и потому неудивительно, что римская религия не была для него так дорога, как она была дорога для других императоров эпохи гонений. Он «по самой природе своей не был фанатически предан греко-римскому политеизму»[444]. Это и действительно можно подтвердить некоторыми историческими указаниями. На монетах Септимия Севера встречается изображение персидского божества Митры[445], причем само собой предполагается, что император потому приказал чеканить монеты с изображением чуждого божества, что он лично склонен был к этому культу. Биограф Септимия Спартиан говорит, со своей стороны, что он показывал большое удовольствие, когда ему удалось быть в Александрии и поклониться Серапису[446].

Вышеуказанными сведениями объясняется, почему от императора Севера, несмотря на его природную суровость, христиане могли ожидать для себя терпимости и снисхождения. История его царствования в самом деле показывает, что возможность толерантного отношение Севера к христианам нередко переходила в фактическое осуществление. Прежде всего отметим то обстоятельство, что в языческих кругах, хорошо знавших Севера, еще до вступления его на престол уже в значительной мере был известно его расположение к христианам; на него смотрели как на императора, от которого христиане вправе ожидать себе благосклонности и благополучия. О таких взглядах на императора свидетельствует следующий исторический факт: Север не вдруг сделался единодержавным властелином в Римской империи, некоторое время власть у него оспаривал его соперник, тоже искавший римской короны, — Перенний Нигр, объявивший себя императором на Востоке. Между двумя претендентами произошло столкновение: войска одного сражались с войсками другого. Византии был в руках приверженца Перенниева, префекта Цецилия Капеллы. Когда войска Севера осадили Византии, и осажденные должны были сдаться на капитуляцию, то префект Капелла, обращаясь к христианским жителям Византия, сказал: «Возрадуйтесь христиане!» (guadete christiani)[447]. Трудно сказать, какой смысл следует соединять с этим лаконичным возгласом Капеллы, — тот ли, что Север вообще был расположен к христианской религии, или что он показывал расположение лишь к некоторым из христиан, но как бы то ни было, из этих слов Капеллы ясно видно, что у язычников было твердое убеждение касательно христианских симпатий Севера. Капелла сознавал, что передавая Византии Северу, он сдает ее лицу, державшемуся других воззрений на христиан, чем каких он сам держался, а он, можно догадываться, был решительным врагом христиан. Какими отношениями к христианам заявил себя Север по вступлении на царство, об этом тоже можно составить себе довольно точное понятие. О нем, Севере, рассказывают, что он

тотчас по вступлении на престол приблизил к себе одного христианина — Прокла Торпациона, смотрителя за путями сообщений[448], вследствие того, что этот христианин еще раньше оказал великую услугу Северу, исцелив его от болезни через помазание елеем, — и держал его во дворце до самой своей смерти. Кроме этого христианина, состоявшего в свите императора, было немало и других христиан. Обэ полагает, что при дворе Севера остались все те христиане, которые при его предшественнике Коммоде занимали здесь различные невысокие должности[449]. Он говорит: «Во дворце Севера, в его личном услужении, находились христиане. Те из них, которые составляли принадлежность двора Коммода, стали принадлежностью и двора Севера. Ибо слуги царские, вольноотпущенные рабы, переходили по наследству от одного императора к другому вместе с дворцовой мебелью». Указанный писатель полагает, что, по-прежнему, т.е. как и при Коммоде, при дворе служили христиане: евнух Гиацинт, Просена, Карпофор[450]. Так ли было, как думает Обэ, решить с научной точностью трудно. Но несомненно, что при дворе Севера были и другие христиане, кроме вышеупомянутого Прокла. Так, несомненно, кормилицей у Каракаллы, сына Северова, была христианка[451]. В числе мальчиков, разделявших детские игры Каракаллы, указывают тоже христианских детей[452].

Таков был двор Септимия Севера. Несомненно, христианский элемент в значительной мере проник в придворную атмосферу. Конечно, Север окружает себя христианами потому, что не видит ничего преступного в христианской вере. Он был расположен к христианам. Но есть факты еще более внушительные, показывающие, что его благоволение к христианам далеко заходило за пределы дворца. Тертуллиан, современник царствования Септимия Севера, дает следующее свидетельство касательно гуманности и толерантного благоволения императора к христианам: «Лица мужского и женского пола, принадлежавшие к сенаторскому сословию (clarissimi, clarissimae), о которых Север знал, что они исповедуют нашу религию, не только не терпели от него никакого зла, но еще он дал свидетельство в их пользу, (testimonio exomavit) и противодействовал ярости народной, против них направленной»[453]. Общий смысл этого свидетельства Тертуллиана ясен: Север благосклонно относился к христианам, принадлежащим к высшим сословиям, несмотря на то, что такая приверженность к культу, неузаконенному в Империи, шла вопреки традициям Рима и должна была бы возбуждать к ним вражду и преследование со стороны предержащей власти. Это ясно, но неясно нечто другое. В чем выразилась благосклонность императора к христианам высших сословий? В том ли, что он при каком-нибудь отдельном частном случае сказал что-либо в похвалу и защиту подобного рода христиан, или же он защищал всех христиан высших сословий против известной ярости народа к христианам, в особенности к таким, которые по своему общественному положению были виднее других? Если не очень определенные слова Тертуллиана примем в ограничительном смысле, то, конечно, представление об отношении Севера к христианам будет такое, а если примем те же слова в широком смысле, то другое. К сожалению, трудно сказать: как правильнее понимать свидетельство Тертуллиана. Тем не менее, кажется, нет никаких препятствий понимать разбираемое свидетельство в смысле обширном — в смысле заявления, вообще сделанного императором о том, что нет ничего преступного, если лица высших сословий будут исповедовать и не ту веру, какую исповедуют прочие римские сенаторские фамилии, — будут принадлежать не к римскому культу, а христианской секте (у Тертуллиана употреблено именно это выражение: «secta»)? Но если и поостережемся придавать словам Тертуллиана такой обширный смысл, все же карфагенский пресвитер

является ясным свидетелем в пользу толерантности и благосклонности Севера к христианам. Некоторые явления церковно-исторической жизни из времен Септимия Севера дают, по-видимому, достаточное право утверждать, что Церковь конца II и начала III века пользовалась значительной долей свободы, и, следовательно, положение ее членов было толерантным и спокойным. Разумеем, главным образом, то, что на время царствования Септимия Севера падает поразительное развитие соборной деятельности в христианской Церкви; Соборы беспрепятственно собираются во всех местах Римской империи. Возгорается в Церкви спор о праздновании Пасхи, и для разрешения его мы видим собирающимися Соборы в Риме, Галлии, Коринфе, Александрии, Иерусалиме, Тарсе, Осроене. Все время епископствования папы Виктора (190—202 гг.) наполнено спорами о вышеуказанном предмете и ознаменовано Соборами[454]. Соборы собираются, и очень многочисленные по числу членов, с такой свободой, что, кажется, настали для христиан самые вожделенные времена. Мало этого: происходит оживленная переписка между главными участниками спора — Виктором, Поликратом Ефесским, Иринеем Лионским; казалось, что представители Церкви не имели никаких других забот, опасений и печалей, кроме несогласия по чисто церковному вопросу. Видно, что скорбь о гонениях уже отступает в эту эпоху на второй план. Поэтому в настоящее время в науке стало обычным смотреть на царствование Септимия не так строго, как это был в прежнее время. Так, один писатель (Геррес) называет если не все царствование Септимия Севера, то, по крайней мере, первую половину этого царствования «эпохой мира» (Friedenepoche), а самого Септимия Севера «другом и защитником христианства»[455]. Другой писатель (Обэ) без особенных колебаний все царствование Септимия относит к временам очень благополучного положения христианства[456].

Но прежде чем успокоиться на этом результате и объявить его церковно-исторической истиной, следует рассмотреть очень важное явление, характеризующее это царствование и доставившее печальную память правлению Севера в церковной истории. Говорим об одном указе, изданном Септимием в 202 году и считающемся обыкновенно в ряду мероприятий, весьма враждебных положению христианства в римском государстве. Закон, о котором мы говорим, не дошел до нас не только в его целом виде, но даже не сохранился хотя бы в несовершенном перифразе. Церковные историки не упоминают о нем ни одним словом. И однако же, такой закон действительно существовал. На него встречаем самое ясное указание у древнего биографа Септимия Севера — у Спартиана (писавшего во времена Диоклетиана). Этот писатель говорит: «Проезжая Палестиной, Север издал весьма многие законы. Под угрозой тяжких наказаний он запретил делаться иудеями (переходить в иудейство); то же постановил и касательно христиан» (in itinere Palaestinis plurima jura fundavit. ludaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de christianis sanxit)[457]. До последнего времени этот закон Септимия рассматривался в качестве враждебного шага римского правительства в отношении к христианам (Неандер, Гизелер), и, по-видимому, такое мнение правильно: без сомнения, закон опубликован не с тем, чтобы выразить милость и благоволение к христианам. Но тем не менее взгляды новейших ученых на закон Септимия и его характер существенно изменились. Закон этот стали рассматривать как более или менее благоприятствующий положению христиан в Империи. Так, один писатель (Геррес) замечает, что указ звучит «относительно милостиво», и находит в нем «тенденцию милости»;[458] другой (Обэ) говорит, что «нельзя, не извращая характера закона, смотреть на него как на закон, провозглашавший гонение», в нем этот писатель видит выражение «утомления от гонений и сознание

бесполезности строгостей»;[459] третий (Петере), принимая во внимание тот же указ, признает, что «со времен Септимия Севера начинается со стороны государства изменение воззрений в пользу христианства»[460].

На каком же основании можно дать такое толкование указу Септимия, и правильно ли оно? Рассматриваемый указ Септимия Севера воспрещает христианам приобретать новых последователей. Таков смысл указа. Но если так, то представляется, что в этом случае правительство того времени скорее мирилось с христианством, чем выражало открытую вражду против него. Этот закон, очевидно, уже признавал — по крайней мере, за сложившимся христианским обществом до времени указа — права на гражданство, права на невозбранное существование. Император как бы так говорит: «Не нужно новых христиан», но не говорит: «Не нужно христиан». Правительство, можно думать, обессиливаемое в борьбе с христианством, хотело уже не уничтожить, не стереть с лица земли христиан — это было уже невозможно, — оно хотело, по крайней мере, не давать ему разрастаться более, шире. Да, в разбираемом указе Септимия сказывается дух, хотя и невольного, миролюбия к христианам. Имелось в виду положить предел для христианской пропаганды, не посягая на права наличных христиан. Указ никак не мог угрожать сильной опасностью христианству, его историческому существованию. Христиане имели детей, которым закон не воспрещал быть христианами, и, таким образом, существование Церкви христианской оставалось неприкосновенным. Христианство не могло иметь прозелитов, но это лишь задерживало его дальнейшие успехи в мире, а нисколько не угрожало уничтожением христианскому обществу. Как выражается Обэ, правительство хотело заключить христиан как заразных больных в «лазарет»[461], но так как христиане были не действительными, а мнимыми больными, то ничто не препятствовало им жить и благоденствовать. У христиан не отнималось того, чего они уже достигли. Достигли же они известного распространения, устройства, сплоченности, усвоили на практике необходимейшие права религиозные и общегражданские, — а большего в их положении можно было желать, но не требовать. Закон Септимия замечателен также в том отношении, что через него римское правительство еще в первый раз говорило, что существующие христиане имеют все права на легальное бытие. Если прежде они могли при случае беспокоить христиан все и каждый, в особенности лица, облеченные властью, то теперь христиане имели возможность указывать на закон Септимия как на защиту для себя, на гарантию против вражды и преследований. Деспотический Рим в этом указе вымолвил слово, чрезвычайно важное для благосостояния христиан. Последующее время действительно показало, что закон Септимия не был пустым звуком — положение христиан много улучшилось. Не следует при обсуждении закона Септимия Севера упускать из внимания и вот еще какого обстоятельства: он издан в Палестине, во время проезда императора через эту страну. Палестина, как известно, была страной, населенной по преимуществу иудейским народом. Поэтому можно полагать, что, издавая указ, император имел в виду ограничить и урезать претензии лишь иудеев, обративших на себя его внимание своим неприятным и омерзительным, на взгляд римлян, обрядом, сопровождавшим иудейский прозелитизм, — разумеем обрезание. Иудеев хотел ограничить и пострашать император. Что же касается христиан, то, быть может, их имя в указе поставлено наряду с иудеями вследствие неосмотрительного смешения первых с последними: ведь у христиан и иудеев немало было общего. Очень возможно, с другой стороны, что вражда к иудеями действительно была у Септимия, почему они и поставлены на первом плане в законе, а к христианам у него могло и не быть вражды, так как известно, что он очень милостив был к христианам

и доказал это многими фактами (как об этом уже было сказано); и если, однако же, в законе христиане смешаны с иудеями, одинаково ограничены в деле прозелитизма, то это могло произойти вследствие опасения, чтобы иудеи, распространяя свою веру, не стали прикрываться именем христиан, столь родственных с ними по многим воззрениям, или же — что еще вероятнее — вследствие уступки консервативным языческим партиям, ненавидевшим христиан наравне с иудеями и настоявшим перед императором, чтобы он включил и христиан в «закон», несмотря на то, что симпатии императора клонились в пользу христиан, — словом, враждебная тенденция указа против христиан могла иметь в действительности лишь второстепенное, и даже меньшее, значение.

Таким образом, анализ указа Септимия Севера показывает, что сам по себе указ был не столь враждебен к христианам, как представляется с первого раза. В еще более благоприятном свете представляется указ Септимия, если мы рассмотрим его с другой точки зрения — с точки зрения сопоставления в нем христианства с иудейством. Септимии предписывает в сказанном указе не приобретать новых последователей как христианам, так, заметьте, и иудеям. «Под угрозой тяжких наказаний запрещено было, — говорит Спартиан, — делаться иудеями (fieri Iudaeos), то же постановлено и относительно христиан». Что можно выводить из такого сопоставления христианства и иудейства в законе? Очень многое и притом благоприятное для положения христиан в Империи. Следует припомнить, в каких отношениях языческий правительственный Рим стоял к иудейству как культу, — припомнить, что иудейство было религией дозволенной (religio licita), терпимой на римской территории, ему воспрещен был лишь прозелитизм[462]. Иудейский культ в римском законодательстве не выделен был в отношении к правам из ряда других многочисленных языческих культов, имевших место в Империи, и пользовался значительной долей свободы: приверженцы иудейства могли беспрепятственно практиковать обряды их культы, где бы они ни были, хотя бы в самом Риме. Рассматриваемый же закон Септимия, поставляя христианство и иудейство под одну юридическую категорию, уже тем самым признавал за ними обоими одинаковые религиозно-политические права. Закон этот, в существе дела, есть признание христианства в известной мере религией, дозволенной в Римской империи. Христианство, как и иудейство, приобретало права легальности в Империи. Как по отношению к иудеям основные законы Империи не требовали отречения от своей веры, принятия языческо-римского культа, ограничения в исполнении им свойственных обрядов и соблюдении религиозных правил, то же самое положение, по закону Септимия, должны были иметь отныне и христиане. И если нельзя утверждать, чтобы положение иудеев, в силу основных законов Империи, было в религиозном отношении стеснительным, то же должно было быть и с христианами по силе закона 202 года. Конечно, закон издан с тем, чтобы ограничить успехи христианства, воспрепятствовать сильному и быстрому распространению христианских идей, но в той форме, в какой он издан, он должен был быть очень благоприятен для христиан. Этого мало: закон Септимия касательно иудеев не был чем-нибудь слишком суровым, каким-либо актом деспотизма со стороны римской власти. Он требовал одного, а именно, чтобы иудеи не распространяли своего культа среди лиц языческого происхождения, не совершали над ними обрезания, которое римляне всегда считали чем-то недостойным разумного человека и возбуждающим презрение, — но ведь это не было каким-либо дерзким посягательством на права иудеев. Иудеям никогда не разрешалось пропагандировать своего культа среди лиц неиудейского происхождения. Законы, направленные против иудейского прозелитизма, издавались императорами и до Септимия, и после него,

например, христианскими, и притом часто такими императорами, которые очень веротерпимо относились к иудейству. Из языческих императоров II века подобного рода указы постановляли Антонин Пий, в III веке императоры из фамилии Северов, в христианские царствования — Константин Великий, сын его Констанций и Феодосии Великий[463]. Таким образом, указ Септимия Севера касательно иудеев не представлял собой акта тирании, он был лишь повторением указов, издаваемых до него, по вопросу об иудействе; а если так, то и применение указа к христианам не представляло собой какого-либо вопиющего зла. Закон скорее защищает status quo языческой религии, в особенности римской, чем делает нападение на религии, противные господствующему культу. Из вышеизложенного открывается, что закон Септимия хотя и имел неблагоприятную для христиан тенденцию, тем не менее, однако же, в существе дела есть признание христианства в некоторой мере религией, позволенной в Римской империи; хотя это признание высказано без громких слов, это есть безмолвное признание.

История христианства времен Септимия Севера в значительной степени может доказывать, что в практике закон Септимия ознаменовался теми последствиями, каких от него можно было ожидать по его смыслу. Он ограждал христиан, сделавшимися христианами до времени его издания, и поднял гонение на только что обратившихся к христианству. Рассмотрим прежде: действительно ли прозелиты христианства подлежали действию разбираемого указа Септимия? Мы, впрочем, не можем сообщить подобных фактов из истории всех важнейших христианских Церквей того времени; до нас дошли лишь немногие факты, сюда относящиеся, но и они не лишены значения, и даже очень знаменательны. Посмотрим на Александрийскую церковь времен Септимия Севера; что видим здесь? Знаменитый Ориген открывает здесь в это время школу для приготовления язычников к принятию христианства — катехизаторскую школу. Множество язычников с явною охотой и душевным расположением слушают красноречивого и полного искреннего убеждения наставника катехизаторской школы. Жатва обильная, но эта жатва неблаговременна. Существует указ, запрещающий христианский прозелитизм. И вот ученики Оригена, по крайней мере многие из них, прямо из его школы идут на народную площадь, чтобы принять здесь мученический венец. Евсевий перечисляет многих из учеников Оригена, которые именно в качестве катехуменов должны были поплатиться жизнью за свое стремление перейти в христианство или за только что совершившееся присоединение к христианству. Историк перечисляет многих, но, без сомнения, не всех; по всей вероятности, таких пострадавших прозелитов христианства было на самом деле много больше. Между учениками Оригена, готовившимися принять христианство или только что принявшими его и потерпевшими за это смерть, Евсевий указывает на Плутарха, двух лиц, носивших одно и то же имя Серена, Ириклида, Ирона; между такими лицами были и женщины, например, некто Гераиса, которая хотя научена была истинам христианской веры, но не успела креститься и крещена была, по выражению Оригена, в мученическом огне[464]. Все эти лица пострадали, весьма вероятно, потому, что их обращение к христианству противоречило появившемуся указу Септимия. Такое же внимание правительства на новообращенных христиан обращено было, по-видимому, и в столице Африки, Карфагене. На это довольно ясно указывают мученические акты Перпетуи и Фелицитаты, пострадавших вместе с несколькими другими лицами во времена Септимия. В актах прямо указывается, что Перпетуя, Фелицитата и их сподвижники взяты были под арест потому, что они были катехуменами, лишь несколько дней тому назад принявшими крещение[465]. Очевидно, указ не остался без действия той его стороной, которая заключала в себе репрессивный

характер. Катехумены и новокрещенные сделались жертвой усердия языческого правительства, по крайней мере в некоторых странах. Но можно утверждать, что и другая сторона указа, которая заключала в себе известную долю толерантности, которая обеспечивала права на существование для наличных христиан, которая уравнивала политические права христианской религии с иудейской, тоже не осталась без влияния на положение христиан, и, конечно, благодетельного влияния. Это можно доказать очень вескими фактами. Мы указали выше, что в Александрийской церкви, по свидетельству Евсевия, при Септимии было немало мучеников из числа катехуменов и новокрещенных. Но вместе с этим историк примечает то замечательное явление в истории этой Церкви данного времени, что лица очень видные в Александрийской церкви, весьма влиятельные на дела христианства, переживают все время правления Септимия если не совсем спокойно, то без особенных опасностей. Посмотрим на Оригена. Он живет в данное время в Александрии, открывает здесь школу, собирает вокруг себя множество слушателей-язычников, возбуждает их внимание к новой религии, делает из них ревностных прозелитов христианства; мало того: открыто посещает исповедников в темницах; ничуть не скрываясь, присутствует на языческих судах во время делопроизводства над обвиняемыми христианами; не ограничиваясь этим, идет за осужденными на смерть христианами на место казни, напутствует их братским прощальным лобзанием — и, однако же, при всем том остается цел и невредим. Евсевий, рассказывая о такого рода действиях Оригена, не раз прибавляет, что он поступал в каждом отдельном случае «смело», «мужественно», «безбоязненно»[466]. Почему же Ориген, бывший виновником обращения к христианству многих язычников, открыто заявлявший при всяком удобном и неудобном случае о своем христианстве, без сомнения, хорошо известный языческим властям в Александрии, не претерпел смерти при Септимии? Другой ответ на этот вопрос трудно придумать кроме того, что Ориген спасся от смерти при Септимии благодаря тому, что его защищал закон этого императора 202 года, implicite (скрытно) дававший безопасность наличным христианам. Закон Септимия, значит, оказывал действие и там, где меньше всего можно было ожидать этого, — в отношении к лицам, как Ориген, имевшим самое близкое отношение к прозелитизму, к наставникам в христианско-огласительных школах. Правда, Евсевий дает понять, что Оригену подчас приходилось скрываться, прятаться в домах своих друзей и знакомых от преследований,[467] но в этом случае александрийский учитель скрывался от ярости черни, а не от поисков за ним правительственной власти: нельзя представить себе, чтобы александрийская полиция не сумела задержать Оригена, если бы этого потребовали сами власти в египетской столице. Очень замечательно и то, что, подобно Оригену, не потерпел мучений и смерти и епископ Александрийский Димитрий, правивший этой Церковью в продолжение всего царствования Септимия. Без сомнения, Димитрий исполнял все функции, принадлежавшие его должности, — учил новообращенных, крестил их, и, однако же, и он, Димитрий, остался цел и невредим. Почему? Опять не потому ли, что он был давно обращенным в христианство и мог свободно исповедовать христианство и удовлетворять религиозным потребностям сложившегося христианского общества? Еще больше, чем Александрийская церковь, обращает на себя наше внимание Церковь столичная времен Септимия — церковь Рима, бывшая, так сказать, на глазах императора. Памятник III века «Философумены» вместе с другими историческими источниками дают нам очень обстоятельные сведения о положении столичной Церкви во время епископства Зефирина (202—218 гг.). Никакой неприятности не пришлось пережить этому епископу Римскому во все время царствования Септимия со стороны

языческого правительства, несмотря на то, что в это время римская христианская община живет полной жизнью. Сам Зефирин основывает обширные христианские усыпальницы (кимитирии) в Риме, организует управление ими, ведет догматические споры с еретиками; Каллист, впоследствии ставший епископом Рима, будучи самым деятельным лицом в управлении Церковью в епископствование Зефирина, ославивший свое имя с худой стороны различными финансовыми спекуляциями еще при Коммоде, тоже живет благополучно и счастливо. Вообще, все это общество наслаждалось при Септимии сравнительным спокойствием[468]. Отчего так случилось, что представители христианского общества в самом Риме, столице Империи, резиденции Септимия, проводят жизнь без опасностей, мирно и спокойно? Опять не от того ли, что закон Септимия 202 года не только не ухудшил внешнего положения христиан, но еще обезопасил его от вражды язычников, фанатически доселе преследовавших презрителей богов? Не от того ли, что Септимии своим законом если отчасти и причинил вред новым членам христианского общества, но зато дал в известной мере легальное положение наличным и прирожденным приверженцам христианства? Обыкновенно, когда закон, враждебный христианам, издавался императором, жившим в Риме, то гонение прежде всего падало, что и естественно, на столичных христиан; если же теперь, при Септимии, этого не видим, то не следует ли думать, что разбираемый закон чужд был намерения преследовать христиан и оставил в покое самую большую часть христианского общества — всех наличных и прирожденных христиан?

Итак, очевидно, что указ Септимия той его стороной, которой христиане уравнивались в религиозно-политических правах с иудеями, мог действовать и действовал благоприятно на положение христиан[469]. Но при этом нужно заметить, что и та сторона указа, которая имела целью оказать некоторое давление на христианство, была не особенно опасна для христиан. Стремление, если можно так выразиться, локализовать христианство, заключить его в тесные рамки, воспретив прозелитизм, — стремление химерическое и бессмысленное: идеи по природе своей не поддаются ограничению пространством, тем более, когда очаг, на котором они создаются, пылает беспрепятственно, а так и было с христианством, которое в лице уже существующих членов Церкви осталось неприкосновенным по указу Септимия. Указ, притом же, предписывая строгости исключительно против новообращаемых, на практике мог встречать весьма важное затруднение, ибо для судей-язычников был лишь в редких случаях удоборешаем вопрос: известный христианин — недавний христианин или христианин издавна? Какие признаки недавнего христианства? Кто в состоянии был бы уследить за тем, чтобы какой-нибудь язычник не принял христианства, раз оно не запрещено? Известно, что чем неопределеннее закон, тем неопределеннее и его действие, а закон Септимия, насколько мы его знаем, не отличается определенностью.

Говоря так об отношении Септимия Севера к христианству и его указе 202 года, мы, однако, не думаем утверждать, что время правления этого римского императора было счастливым временем для христиан. Гонение со стороны язычников часто нарушало спокойствие христиан в царствование Септимия, но оно происходило не везде: несомненно, оно было в Египте и Африке, но было ли в других странах — трудно сказать, а если где и было (например, в Малой Азии), то было очень слабо, притом же ни из чего не видно, что гонение происходило по определению центральной власти, по воле самого Септимия или вследствие строгостей известного его указа; оно происходило, вероятнее всего, по случайным причинам, по воле и распоряжению проконсулов, которые могли действовать по прежним законам, объявлявшим преследование христиан и не

отмененным[470]. Верховная власть и законодательство были благосклоннее самого общества римского к христианам в царствование Септимия Севера — вот результат, к которому, по всем правам, может приходить историк при изучении правления первого из Северов.

Вся первая половина III века доказывала, что языческий Рим уже близок был к печальному для него разрешению вопроса, который задает ему христианство: быть или не быть? Первая половина этого века есть время возвышения христианства и в сознании его последователей, и в сознании самих язычников.

Его уже не столько гонят, сколько приучаются к мирному общению с ним. Около середины III века было двое столь благосклонных к христианству императоров, что сложилось даже предание, что они были христианами, — говорим об Александре Севере (222—235 гг.) и Филиппе Аравитянине (244—249 гг.). В лице Александра Севера язычество сдружалось с христианством. В характере, религиозно-умственном направлении этого государя было много такого, что делало его весьма благосклонным к христианству. Он не был римлянином по происхождению — он родился в Сирии, а потому принадлежал к числу тех императоров, которые очень мало заботились о сохранении и утверждении римских религиозно-политических порядков, и не думал употреблять силу на защиту религиозных древнеримских идеалов. По характеру своему он был мягок, добр, был «другом всех людей», как выражается Обэ[471]. Эти качества государя были полезны и для христиан. О религиозно-умственном направлении Александра сообщает интересные сведения его биограф Лампридий. Он дает понять, что Александр был воспитан на известном идеалисте Платоне, которым Александр положительно зачитывался[472], и что, напротив, ко всему римскому он оставался более чем равнодушен[473]. Тот же биограф аттестует с самой лучшей стороны его характер, указывает на его «образцовую жизнь и добрые нравы»; его называли «благочестивым и даже святым»[474]. Его душа не была всецело отдана ни одному культу, он является религиозным эклектиком, каких тогда было немало. Он, по выражению Обэ, был «другом всех богов»[475]. «Друг всех богов» знал и Христа и почитал Его наравне с другими различными героями. Тот же биограф Лампридий говорит, что Александр каждое утро приносил жертвы божественным лицам, образы которых поставлены были в его молельне; между этими изображениями встречаем Христа, Авраама, Аполлония, Орфея[476]. Носился даже слух, что он хотел построить храм Христу, т.е. причислить его к богам Капитолия, но удержался от этого вследствие противодействия консервативных римских течений[477]. Нет ничего удивительного после этого в том, что Александр был благосклонен к христианам и не скрывал этого. Биограф его замечает, что он выказывал толерантность к христианам[478]. Но, по всей вероятности, это благосклонное отношение к христианам Александр не закрепил никаким законодательным актом, а проявлял только в действиях и политике, а потому христиане извлекали из этого лишь относительную пользу. К числу частных действий, в которых выразилась благосклонность его к христианам, принадлежит следующее: когда христиане в Риме овладели какой-то пустопорожней землей и захотели устроить на ней молитвенный дом, то у них вздумали оттягать это место какие-то содержатели питейного дома (popinarii); дело дошло до императора; император, рассмотрев его, сказал: пусть лучше на спорном месте почитается христианский Бог, чем устраивается питейный дом[479]. Из истории царствования Александра видно, что он довольно хорошо был знаком с христианством, его учреждениями и правилами и что иное здесь ему настолько нравилось, что это он

ставил в образец как обществу, так и частным лицам в их деятельности. О нем говорят, что он рекомендовал языческому обществу избирать некоторых должностных лиц посредством публичного голосования, причем бы открыто указывались достоинства и недостатки избираемых лиц, — по подобию того, как избирались священники у христиан[480].

С другой стороны, за достоверное выдается, что он приказал на стенах дворца и на других публичных монументах начертать слова Евангелия: «Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (Лк. 6:31)[481]. Мать Александра, Юлия Маммея, тоже знала христианство и была расположена к нему. Когда повсюду разнеслась слава о знаменитом Оригене и достигла слуха Маммеи, она пожелала видеть этого христианского ученого и для этого вызвала его нарочно в Антиохию, назначив для его сопровождения почетную стражу[482]. Ничего не известно об этом свидании царственной особы с Оригеном, но и сам по себе факт очень примечателен. Двор Александра был наполнен лицами христианского исповедания[483]. Итак, само правительство III века во многом уже поучается у христианства; оно забывает свою ненависть к нему. Таков же, как и Александр Север, был в отношениях к христианам и император Филипп Аравитянин. Предание, передаваемое Евсевием, ставит его в числе христиан;[484] так много благосклонности показывал он христианам. Филипп находился в переписке с Оригеном[485]. Переписка императора с Оригеном, переписка властителя вселенной, повелителя гордого Рима со смиренным александрийским учителем, тратившим лишь по несколько оболов в день, служит знаком, что языческий мир уже чувствовал, что христианство — это сила, перед которой нужно преклоняться, но которую уже нельзя преклонить. В той мере, как языческое общество начинает все более и более ценить силу и значение христианства во второй половине III века, в той же мере возрастает и вера христиан в могущество своего дела. Справедливо замечает Обэ, что с началом III века «христиане, будучи исполнены смирения каждый в отдельности, в то же время как целое общество очень живо чувствовали свою силу, сознавали свои высокие жребии»[486]. Теперь уже не страшны стали для христиан те гнусные клеветы, какими прежде языческое общество осыпало христианское; христиане спокойно рассматривают подобные явления, как отошедшие в область истории. «Подозрение христиан, — говорит писатель этого времени Ориген, — в гнусных преступлениях, при всей своей нелепости, имевшее прежде большую силу в умах язычников, теперь остается только у весьма немногих, и гонения на христиан (из-за них) приостановились уже давно»[487]. Ориген исполнен самого живого сознания, что успех христианства ничуть более не зависит от людей и их желаний. «Так как Бог восхотел, — пишет он, — чтобы учение Христа одержало победу над всеми, то всякие человеческие умыслы против христиан напрасны»[488]. Так уже созрела христианская мысль о несокрушимости силы христианства, о неминуемой победе этой силы над силами, противными ей.

Итак, первая половина III века есть время значительных уступок христианству со стороны языческого мира. Первейшей из этих уступок, как мы сказали выше, был указ Септимия Севера, хотя и не по воле, но все же признававший за христианским, сложившимся до 202 года, обществом права на гражданство. Это был значительная уступка, повлекшая за собой другие уступки, которые выразились, как мы видели, то в признании за христианством величия и значения (при Александре Севере), то в содружестве императоров с христианскими учителями (при Филиппе). Все это ободрительно действовало на дух христианского общества: оно ясно чувствовало то, что

смутно сознавало и само язычество, — христианство чувствовало, что язычество обессиливает в борьбе с новой религией. В таком положении оставалось течение дел до самой середины III столетия. Здесь гонения — разумеем гонения Деция и Валериана — достигают высшего напряжения, но это была лишь гроза, за которой должна была последовать ясная погода. Правительство невольно чувствовало, что гонения были уже мало надежным средством подавить христианство. Поэтому-то сын гонителя христиан, Валериана, Галлиен (260—268 гг.), с наступлением второй половины III века издает такой закон в пользу христиан, который мог успокоительно и благотворно подействовать на последователей новой религии. О Галлиене история мало знает. Это была личность, нисколько не выдающаяся в ряду других многочисленных римских императоров, а потому мало обращавшая на себя внимание как у современных писателей, так и позднейших. Что побудило Галлиена сделать вышеуказанный шаг — заявить себя милостями в отношении к христианам, — сказать с определенностью нелегко. Приходится удовлетвориться тем объяснением, что Галлиен был ревностный приверженец модной тогда философии — неоплатонической. Он сам и жена его, Салонина, были в самых близких отношениях с тогдашним корифеем неоплатонизма[489]. Известно, что неоплатонизм если и имел тенденцию, неблагоприятную для успехов христианства, но в то же время и приготовлял сердца своих последователей к благосклонному отношению к христианству. История знает несколько лиц, обратившихся от уроков неоплатонизма к христианству; она знает, что Синезий и Августин оценили значение христианства под влиянием того религиозного настроения, какое создалось у них в школе неоплатоников. Очень возможно, что нечто подобное было и с Галлиеном. Ведь неоплатоники верили, что во всякой религии есть большая или меньшая доля истины; во имя этого неоплатонического принципа Галлиен мог дать свое снисхождение и религии христианской.

Закон, изданный Галлиеном, в точном виде до нас не дошел. О нем сохранил известие Евсевий, передавая — неизвестно, с какой точностью — содержание рассматриваемого законодательного акта. Евсевию был известен один список с императорской грамоты, посланный в Египет на имя тамошних предстоятелей Церкви. Эта грамота, впрочем, предполагает, что существовал общий закон касательно христиан, изданный прежде. Евсевий видел список грамоты, адресованный в Египет, а Египет некоторое время находился под властью узурпатора. Когда же и Египет перешел под власть Галлиена, тогда и послана была та грамота, которую знал Евсевий[490]. К сожалению, помещенный Евсевием в его «Истории» рескрипт носит какой-то отрывочный характер. Приведение текста рескрипта Евсевий сопровождает следующим пояснительным замечанием: «Своими указами Галлиен тотчас по вступлении на престол прекратил поднятое на нас гонение и предоставил престоятелям веры безопасно совершать обычные действия» (ἐξ ἐπιτελείν). Затем Евсевий сообщает самый рескрипт, обращенный к Дионисию Александрийскому и другим епископам Египта. В нем говорилось: «Благодеяние моего дара я приказал распространить на весь мир. Места богослужебных собраний (ваших) пусть будут неприкосновенны (передаем так не совсем вразумительные слова подлинника: ὀπως ἀποχωρήσωσι). А вас самих пусть никто не беспокоит (ὡστε ἑνοχλείν).Это определено мною уже задолго перед сим». Вот и все содержание грамоты. Евсевий, наконец, глухо упоминает, что и другим епископам император рассылал подобные же грамоты. Не приводя текста их, он замечает только, что ими возвращались предстоятелям Церкви так называемые кимитирии (усыпальницы) (Евсев. VII, 13). Очевидно, эти грамоты поясняют для нас, что следует разуметь под местами

богослужебных собраний, о которых говорится выше, так как кимитирии служили довольно обыкновенным местом для христианского богослужения; и во всяком случае нет оснований допускать, чтобы эти грамоты отличались по содержанию от того рескрипта Галлиена, который текстуально приведен Евсевием.

Если кроме текста указа примем во внимание еще и то замечание, которым Евсевий предваряет передачу указа, то смысл последнего будет такой: христианам, по приказанию Галлиена, возвращались места для совершения богослужений, какими в особенности были кимитирии (κοιμητηρία); лицам духовным позволялось невозбранно совершать богослужебные действия; всем христианам обещалось спокойствие и мир. Как смотреть на это распоряжение Галлиена? Объявил ли он изданием вышеуказанных грамот полную терпимость касательно христианства, признал ли это последнее религией позволенной (religio licita) в империи? Или же он даровал нечто другое, менее важное, менее ценное, например, какого-либо рода веротерпимость с ограниченным значением? Ученые нашего времени отвечают на этот вопрос неодинаково. Существует два научных мнения, из которых одним приписывается грамотам Галлиена чрезвычайно важное значение, какого, пожалуй, не имел ни один указ других императоров, относившихся более или менее благосклонно к христианам в эпоху гонений; а другим (мнением) отнимается почти всякое толерантное значение указа и придается ему лишь значение частной, благоприятной для христиан, меры, вызванной условиями времени; указу дается ограниченный смысл. Первое мнение принадлежит немецкому ученому Герресу, второе такому же ученому — А. Гарнаку. Не считая себя вправе присоединиться ни к тому, ни к другому мнению, находим необходимыми подвергнуть их критическому рассмотрению.

Геррес, согласно с некоторыми прежними учеными — Неандером и Доллингером, — утверждает, что Галлиен законодательным путем доставил христианству положение в полном смысле позволенной религии (religio licita) и что с этих пор это узаконение получило полную юридическую силу в Империи. Он находит, что благодетельное для христиан законоположение Галлиена одушевлено намерением доставить христианству все права religionis licitae. Доказательства правильности такого воззрения Геррес прежде всего находит в содержании самого указа: указ, говорит он, обращен к иерархии, и этим дается знать, что иерархия принимается под особое покровительство государства, — это, по мнению Герреса, имеет тем больше значение, чем сильнее в эпоху гонений было раздражение язычников главным образом против епископов и клира; далее, по суждению этого ученого, Галлиен дарует христианам безусловную терпимость; наконец, по его суждению, обращает на себя внимание в указе особенная заботливость законодателя о том, чтобы религиозная свобода сделалась достоянием решительно всех христианских жителей Империи (τήν ευεργεσίαν τής). Геррес, настаивая на своем толковании законодательной меры Галлиена, указывает с особенным ударением на тот факт, что после Галлиена в Церкви водворился сорокалетний мир — результат будто бы безусловно толерантного указа рассматриваемого царствования[491]. Из всей этой аргументации Герреса бесспорным остается лишь одно, а именно, что после Галлиена наступил для Церкви мир, продолжавшийся 40 лет. Что касается до прочих аргументов немецкого ученого, то они не заслуживают особенного внимания, потому что на тексте того же эдикта Галлиена другие ученые основывают совершенно противоположное воззрение, ограничивающее значение эдикта до минимума. И следовательно, текст сам по себе может в данном отношении доказывать и очень мало, и очень много — смотря по вкусу толкователя его, и решительно ничего нельзя строить на этом фундаменте по вопросу: в какой мере Галлиен приблизил христианство к положению религии, дозволенной в

собственном смысле? Против Герреса должны быть выставлены не аргументы, основанные на тексте эдикта, а соображения, опирающиеся на исторические факты. Важным историческим фактом, опровергающим оптимистическое мнение Герреса о законодательной мере Галлиена, служит одно ясное известие о мученической кончине некоего Марина в Кесарии в Палестине в царствование Галлиена. Вот рассказ Евсевия (Церк. ист. VII, 15): между тем, как водворился общий мир (при Галлиене), в Кесарии Палестинской обезглавлен за исповедание христианства Марин, один из почетных военных лиц, человек знаменитый по своему происхождению и богатству. Причина была следующая: у римлян в числе военных отличий была и виноградная ветвь. Удостоенный ее становился центурионом. Марину следовало получить это отличие. Он уже и приготовился получить его. Но некто из язычников явился перед судом и объявил, что Марин, как христианин, отказывающийся приносить жертвы в честь государя, не может по древним законам получать римские отличия. Судья не оставил без внимания доноса, он вызвал Марина на суд для объяснения и разбирательства: Марин объявил себя христианином. Судья дал ему три часа на размышление: хочет ли он остаться христианином или отречься от христианства? Марин, встреченный местными епископами и укрепленный в вере, по истечении трехчасового срока снова явился на суд и заявил, что он есть и будет христианином. Судья приговорил его к смертной казни. Спрашивается, каким образом был бы возможен подобный факт в царствование Галлиена, если бы этот государь объявил христианство позволенной религией и даровал ему полную веротерпимость? Судья не отказывается судить Марина за христианство, когда сделан донос на это лицо; он судит по каким-то древним законам, касающимся христианства (κατά τοὺς παλαιούς). Очевидно, здесь разумеется старинный закон Траяна, позволявший доносы на христиан, лишь бы они были не анонимными. И очевидно, законодательными мерами Галлиена не устранены все прежде изданные против христиан указы. После этого едва ли можно утверждать вместе с Герресом, что Галлиен доставил христианству положение religionis licitae. Галлиеном дано христианам что-то другое, не столь важное и не делающее в собственном смысле эпохи. Правда, Геррес думает, что рассказанный случай действительно произошел при Галлиене, но в такой стране и тогда, где и когда признавалась власть соперника Галлиенова по престолу, Макриана, но такое объяснение считается безосновательным. В самом деле, Евсевий подробно и обстоятельно говорит о смерти Макрина, но не сообщает того, что эта смерть произошла во время узурпации Макриана, следовательно, прежде чем возымел силу указ Галлиена, а напротив, прямо говорит, что рассказанное им произошло во время общего мира (т.е. при Галлиене); да и нельзя утверждать, что Палестина была во власти Макриана, — в его власти, по несомненному свидетельству, был Иллирик[492]. В опровержение воззрений Герреса на значение законодательной меры Галлиена следует указать и то, что если бы в самом деле Галлиен признал христианство религией дозволенной, то, без сомнения, Евсевий отметил бы это замечательное дело более резкими чертами в «Истории», чем как он отметил законодательную меру Галлиена; да и повествуя о гонении Диоклетиана, он, Евсевий, и другие писатели, без сомнения, в доказательство жестокой тирании этого государя, не преминули бы заметить о противозаконности гонения на религию, признанную дозволенной в Империи одним из предшественников Диоклетиана. Наконец, при разборе мнения Герреса будет уместным заметить еще, что если Галлиен действительно одарил христианство полной толерантностью, то непонятно, почему писатели позднейшего времени, каковы Лактанций и Евсевий, с таким неподдельным восторгом говорят о веротерпимых указах Галерия и затем Константина (эдикты 312

года), коль скоро и раньше существовал толерантный указ — именно указ Галлиена? Восторг писателей в указанном случае можно объяснить лишь тогда, когда отнимем (и совершенно основательно) у Галлиенова законодательного мероприятия значение в полном смысле толерантного указа.

Иначе смотрит на законодательную меру Галлиена А. Гарнак [493]. Этот писатель низводит законодательную меру Галлиена до минимума. Эдикт, по его воззрению, отнюдь не дает христианству прав позволенной религии, так как он о христианстве как религии ничего не говорит. Он, указ, касается лишь епископов и имеет целью прекратить действие тех мер преследования христианства, какие были пущены в действие при отце Галлиена, Валериане. Указ заключал, по взгляду Гарнака, лишь два отрицательных определения: 1) христианских епископов не следует разыскивать и употреблять против них каких-либо мер; 2) правительственные лица-язычники не должны посягать впредь на те места, которые служат христианам для богослужебных целей. С этим христиане, добавляет Гарнак, остались в том же незавидном положении, в каком они были и до времен Деция и Валериана. Ни из чего не видно, чтобы христианству усвоены были права, принадлежавшие религиозным корпорациям. Словом, Галлиен не дал христианам ничего нового. Можно ли соглашаться с мнением Гарнака, что грамоты Галлиена заключают в себе лишь несколько «отрицательных» постановлений касательно христианства, не давая ничего положительного христианам? Что будто Галлиен не внес ничего нового в благоприятном смысле для христиан в римское законодательство? Что он, Галлиен, не усвоил христианам никаких прав, принадлежащих другим религиозным корпорациям в Империи? Гарнак со своим воззрением составляет крайнюю противоположность воззрению Герреса; но и он также не прав, как и последний. Как ни кратко известие Евсевия о Галлиеновом законодательном мероприятии касательно христиан, как ни отрывочен рескрипт Галлиена, дошедший до нас благодаря тому же Евсевию, однако же всего этого довольно для того, чтобы находить, что законоположение Галлиена составляет в некотором отношении эпоху в истории развития толерантного законодательства римских императоров в отношении к христианам. При обсуждении занимающего нас вопроса прежде всего следует обратить внимание на ту небольшую заметку, какую делает Евсевий касательно грамот, разосланных при Галлиене прочим епископам, кроме египетских. Этими грамотами приказывалось, чтобы возвращаемы были предстоятелям церквей участки земли, занятые так называемыми кимитириями (τά των). Существенный это пункт законодательства χωρία или нет? Гарнак полагает, что, по всей вероятности, повеление возвратить христианам кимитирии составляло сущность того общегосударственного закона (das Reichsedict) Галлиена касательно христиан, которого до нас не дошло[494]. Если так, то законодательство Галлиена, приказывая возвратить христианам места, на которых помещались христианские кимитирии, тем самым отныне считает такое владение Церкви кимитириями неотъемлемым правом христианского общества. Из этого узаконения сами собою вытекали и другие постановления того же Галлиена. Известно, что места погребения христиан, кимитирии, в то же время служили местами богослужения христиан[495], поэтому, узаконив права собственности христианского общества касательно усыпальниц, император, естественно, дозволяет беспрепятственно совершать христианам и богослужение. Эта мысль ясно выражена в том рескрипте, текст которого сохранил Евсевий (ибо язычникам приказано, чтобы они очистили богослужебные места христиан). А вместе с этим признавались права христианских пастырей совершать богослужебные действия для верующих (как справедливо утверждает Гарнак), христианам же позволялось свободно участвовать в

богослужении (ὥστε μηδένα). Все это вместе взятое составляет ли что-либо важное, новое в истории законодательства языческих императоров касательно христиан? Несомненно составляет, так как ничего подобного доселе императоры римские, даже самые благорасположенные к христианам, не давали обществу последователей новой религии. Ведь все это не допущено теперь только в практике, tacito consensu, но определено в виде закона, назначенного для всех подданных Римской империи (διά κόσμου). Неужели это не есть что-либо новое в сравнении с тем, что и как было с христианами доселе? Другой вопрос, еще более важный: права, данные христианской Церкви Галлиеном, могут ли доказывать, что с этими правами Церковь возводилась в корпорацию, с этих пор более прочно становящуюся на римской почве? Приобрела ли она положение одной из тех религиозных корпораций, какие были позволены и терпимы правительством? Нам кажется, ответ положительный на поставленные сейчас вопросы не будет чем-либо слишком смелым и опрометчивым, парадоксальным. Мы полагаем, что, получив от Галлиена вышеуказанные права, христианская Церковь стала в разряд некоторых религиозных обществ, находившихся под покровительством законов, а именно, по правам теперь она стала тем же, чем были так называемые «погребальные коллегии» (collegia salutaria — collegia funeraticia).

Но что такое были эти похоронные коллегии, какие они имели права, в каком смысле они находились под покровительством римских законов? Язычники очень интересовались вопросом о наилучшем погребении себя и своих близких; быть погребенным кое-как или совсем лишиться погребения, быть выброшенным в какой-нибудь овраг считалось величайшим бесчестием для человека. Вследствие этого они, в особенности бедняки между ними, составляли общества или корпорации, задачей которых было прилично погребать всех членов, принадлежавших к этим корпорациям. Похоронные корпорации с названием collegia funeraticia быстро распространились. В I веке в Риме всем, желающим составить подобные коллегии, это беспрепятственно разрешалось. Во II веке это право дано было и провинциям. Низшие классы особенно пользовались этим позволением. Между тем как для образования всяких других корпораций требовалась бездна формальностей, для образования же похоронных коллегий ничего подобного не требовалось. Стоило только лицам даже самого низшего класса заявить, что они составляют такую коллегию, и никто не мешал им в этом. Закон о похоронных коллегиях мог вести на практике к учреждению каких угодно ассоциаций, лишь назвавшись похоронными; средство было очень простое, и им, конечно, пользовались. Так, с именем похоронных коллегий возникают в Римской империи религиозные общества почитателей Изиды, Сераписа, Митры. Вначале этим похоронным коллегиям позволялось собираться только раз в месяц, выбирать распорядителей для своего дела, иметь общую кассу, которая составлялась из ежемесячных взносов членов по пять ассов, владеть участками земли для погребения своих сочленов и сооружать на них усыпальницы. Но с течением времени похоронные коллегии нашли недостаточным для себя собираться только раз в месяц; им удалось достигнуть законодательного позволения собираться и более одного раза в месяц, но исключительно с религиозной целью. Таким образом, им позволено было собираться раз в месяц для сбора денег на похороны и сколько угодно раз в течение месяца с религиозной целью. Позволение собираться с последней целью открывало большой простор для деятельности коллегий, потому что в язычестве на очень многое смотрели как на дело религиозное, даже, например, на общественный стол смотрели как на дело благочестивое; обедая вместе, члены могли говорить, что они собрались с религиозной целью, и закон ничего не мог на это возразить.

Права похоронных коллегий не ограничились этим. Государство признавало за всеми подобными обществами права юридического лица, т.е. позволяло иметь общую собственность, которая могла состоять из участков земли, рабов, денег, выбирать представителей из своей среды для надзора над усыпальницами (колумбариями) и вести процессы. Общества воздвигали свои храмы и здания для общественных собраний. Кладбища и памятники обществ находились под охраной государственных законов, и в случае правонарушений эти общества могли искать защиты. Между сочленами появились общие интересы[496].

Под этот-то класс похоронных коллегий, по нашему мнению, и подвел Галлиен христианство своим известным законом и таким образом даровал христианам права на существование, на легальное положение в Римской империи. Права, какие имели похоронные коллегии по римским законам, были настолько значительны, что воспользоваться этими правами было чрезвычайно выгодно для христиан. С именем похоронных коллегий христиане могли с достаточной свободой удовлетворять всем важнейшим своим религиозным потребностям. Но могли ли христиане с самого начала появления христианства воспользоваться правами, принадлежавшими погребальным религиозным коллегиям, — это сомнительно. Из тех нередких фактов, принадлежавших к истории христианства II и III века, из которых видно, что как чернь языческая, так и само правительство языческое отнимали у христиан места их усыпальниц, запрещали вход в них и собрания в них, или же нарушали неприкосновенность таких мест, можно заключить, что христиане долго не пользовались правами, какие имели погребальные коллегии. Из сочинений Тертуллиана открывается, что бывали такие случаи в Карфагенской области, что чернь нападала на христианские усыпальницы, извлекала оттуда тела умерших христиан и подвергала их всяческим оскорблениям;[497] или же та же чернь требовала, чтобы совсем отняты были у христиан поля, служившие для погребения умерших; она неистово взывала: «Пусть будут отняты места погребения у христиан»[498]. История гонения Валериана, предшественника Галлиенова, показывает также, что правительство в Египте и Северной Африке воспрещало христианам посещать усыпальницы и делать в них какие-либо собрания, и это требовалось очень настойчиво[499]. Ввиду важности для христиан пользоваться правами, усвоенными погребальным коллегиям, нет никакого сомнения, что христиане очень желали, чтобы правительство подвело их общество под категорию погребальных коллегий, но практика до времен Галлиена не показывает, чтобы они усваивали себе права данных коллегий. Они могли усвоить себе функции этих обществ[500] *Прав, собеседн., 1881, I. С. 454—457). Но ввиду того, что подобного мнения держится известный исследователь римских катакомб Де Росси, авторитет не только в западном ученом мире, но и в церковно-исторической католической науке, нет оснований довольствоваться в данном случае прямым отрицанием. Рассматриваемое мнение нам кажется преувеличенным, но заслуживающим полного научного внимания., но прав, принадлежавших этим обществам, не имели. Права эти могло дать лишь правительство, без его же позволения усвоить себе права погребальных коллегий христиане не имели возможности. Но добиться этих прав христианству долго не удавалось. Одним из главных препятствий на пути к достижению цели служило то, что христианские собрания, как встречавшие препятствия со стороны языческой власти, считались незаконными. Законы римские предусматривают, чтобы с именем погребальных коллегий не возникло обществ, нетерпимых в государстве. Поэтому хотя погребальные коллегии и разрешались, но при этом ставилось условие, «чтобы не*

возникало обществ незаконных», законом недозволенных[501]. И христианам, пока на них языческое правительство смотрело неблагосклонно, было трудно приобрести права похоронных коллегий. До времен Галлиена они и не имели таких прав, хотя, повторяем, в спокойные времена они могли усвоить себе по крайней мере некоторые функции, принадлежавшие указанным коллегиям. Приобретение прав, принадлежавших похоронным коллегиям, было лишь вожделенным стремлением христиан. Они очень хотели бы, чтобы власть признала за ними подобные права. Что это было действительно так, ясно видно из апологетических сочинений Тертуллиана. Тертуллиан, будучи римским юристом, хорошо знал, как много свободы и преимуществ получают на практике те религиозные общества, которым закон разрешает принадлежность к похоронным коллегиям, и потому употребляет все усилия представить христианскую общину как один из видов тех обществ, которые были терпимы римским правительством и входили в ряд collegia licita[502]. Он, Тертуллиан, очень искусно проводит параллель между христианским обществом и его действиями, с одной стороны, и похоронными коллегиями, с другой; он указывает, что христиане собирают деньги, как это принято и в коллегиях, раз в месяц[503], что, как и в этих последних, деньги преимущественно назначаются на издержки, соединенные с погребением бедняков;[504] что христиане покупают большое количество благовоний для погребения мертвых;[505] что у христиан так же, как у сочленов позволенных правительством коллегий, происходят братские трапезы[506]. Но тщетно взывал Тертуллиан, прося правительство взглянуть на христиан благосклонным оком, взирать на них так же милостиво, как на погребальные коллегии, — правительство отличало членов этих последних обществ от приверженцев христианскогообщества, и те права, какие христианство приобрело бы, если бы закон прямо подвел христианскую общину под категорию погребальных коллегий, оставались для христиан лишь предметом желаний и ожиданий.

Только при императоре Галлиене довелось осуществиться этим скромным желаниям и ожиданиям христиан. По крайней мере, такой смысл соединяем мы с законодательной мерой этого государя. На первом месте стояло в его законе, занимало выдающееся положение в нем, по всей вероятности, распоряжение, чтобы места, на которых находились христианские усыпальницы, и самые усыпальницы — кимитирии — отныне оставались в полном и неотъемлемом владении христиан. Пункт об усыпальницах, нужно сознаться, самый ясный в толерантном законодательстве Галлиена. Право иметь в неоспоримом и беспрепятственном владении усыпальницы составляет, как известно, первую привилегию похоронных коллегий. То же право теперь получало и христианство, христианская община. После этого будет ли парадоксальным вывод, что христианство, по грамотам Галлиена, становилось в ряд прочих религиозных обществ, известных с именем похоронных коллегий? Существование похоронных коллегий немыслимо было без соответствующих действий. Они имели определенный круг религиозных действий — на практике даже довольно значительный, — имели представителей, избранных членами коллегий для обнаружения различного рода деятельности, соединенной с существованием коллегий, имели членов, принадлежавших к этим учреждениям на законных основаниях и свободно заявлявших себя на практике. То же давалось христианскому обществу и законом Галлиена. По толкованию грамот Евсевием, христианам позволено совершать обычные у них религиозные действия, а из текста грамоты, дошедшей до нас благодаря тому же Евсевию, видно, что Галлиеном даны известного рода права как представителям Церкви, так и прочим членам ее, — вероятно, те права, какие имели в римском

государстве collegia funeraticia.

Если эти выводы справедливы, то Галлиен дал христианству легальное положение в Империи, хотя эта легальность далека была еще от того, что называлось у римлян religio licita. Христиане признаны как известного рода религиозная корпорация, обладавшая известной суммой прав. Что давало это положение христианам и чего не давало, это лучше всего, по нашему мнению, видно из рассказа Евсевия о событии с неким Марином, при Галлиене. Главную часть рассказа о Марине мы передали выше:

Марин, как занимавший важный пост на военной службе, не мог получить военных отличий иначе, как отрекшись от Христа, и когда он не захотел этого сделать, его предали казни. Отсюда видно, что законодательная мера Галлиена не предохраняла христианина от больших опасностей, даже опасности лишиться жизни, как скоро христианин был в таких должностях, где требовалось явное выражение почтения к римской религии. Но из того же рассказа Евсевия видно, что человек частный, не несший на себе никаких гражданских должностей, мог свободно оставаться христианином. Именно в рассказе Евсевия говорится, что после известного допроса Марина на языческом суде он был встречен епископом Кесарийским Феотекном, увлечен был последним в молитвенный христианский дом, убеждаем был твердо держаться христианства. Не видно, чтобы все это происходило тайком и украдкой. Значит, христианское исповедание Феотекна, частного гражданина, не обращало на себя внимания лиц правительственных. Замечателен еще рассказ Евсевия о том, что было после того, как Марин был осужден на смерть и казнен. Когда совершилась казнь Марина, один человек по имени Астирий, знатного рода, сенаторского достоинства, близкий самому царскому дому, одевшись в светлую и драгоценную одежду, взял тело Марина на плечи, одел его в роскошную одежду и предал погребению (Евсев. VII, 15—16). Безбоязненность, открытость и торжественность, с какими совершено погребение преданного казни христианина другим христианином, не могут ли давать нам основание думать, что сделанное Астирием сделано так не почему другому, а потому, что он в этом поступке ограждался положительным законом? Не хоронил ли Астирий Марина как член христианской общины, имевшей те же права, какие имели и все прочие похоронные коллегии? Не действовал ли он так, находясь под покровительством закона Галлиена, признавшего христианство легальным в том же смысле, в каком были легальными collegia funeraticia? Если все это лишь весьма вероятно, то и этого довольно в таком неясном вопросе, как вопрос о существе и свойствах изучаемой нами законодательной меры Галлиена касательно христиан.

Не забудем, что к Галлиену с большой признательностью относится как Евсевий, видевший благодетельные следствия грамот Галлиена (разумеем 40-летний мир Церкви от Галлиена до Диоклетиана), так и Дионисий Александрийский, свидетель тех чувств и впечатлений, какие вызваны были в обществе христиан грамотами благосклонного к ним государя. Евсевий именует Галлиена «благоразумнейшим»[507] и «дателем мира» церковного[508]. Дионисий, современник Галлиена, с восторгом прилагает к этому императору имена «благочестивейшего и боголюбивейшего», сравнивает его царствование с солнечными лучами, светозарным солнцем, сияющим на вселенную, и даже относит к Галлиену одно пророчество Исайи (43,19)[509]. Без сомнения, таким лестным отзывом епископ Александрийский почтил Галлиена единственно за то, что он сделал благоприятного для христиан, ибо, как правитель государства, Галлиен не заслужил никаких похвал[510].

Сорок лет глубокого мира наступает для христиан со времени толерантных грамот

Галлиена. В лице римских императоров христиане перестают видеть своих естественных врагов. Только отсюда можно объяснить следующий замечательный факт, имевший место в царствование Аврелиана (270—275 гг.). В Антиохии по суду церковному был лишен кафедры антиохийский епископ, Павел Самосатский. Ему преемником назначен был Домн; но Павел не думал исполнять соборной воли, не хотел уступать своей Церкви и епископского жилища преемнику. При таких обстоятельствах христиане обращаются к императору Аврелиану с просьбой привести в исполнение суд церковный. Мыслимо ли это было прежде? К врагам не обращаются за помощью с уверенностью найти помощь! Аврелиан, узнав, что римский и италийские епископы на стороне Домна, а не Павла, приказал насильственно выгнать последнего из епископского дома в Антиохии (ὑπὸ)[511]. Языческий император, оказывающий помощь христианам, — не изумительное ли явление? Тем более, что Аврелиан был одним из строгих и жестоких государей, сердцу которого совершенно была чужда милость[512], который был сам расположен к римскому политеизму до ослепления, например, верил в авторитет языческих Сивиллиных книг[513], который с полупрезрением смотрел на христиан[514]. Нужно сказать, что Аврелиан во все свое царствование относился толерантно и миролюбиво к христианам[515]. Значит, законодательство Галлиена касательно христиан не только налагало узду на языческих императоров, недолюбливавших христиан, но волей неволей, в потребных случаях, заставляло выступать на защиту и покровительство христианскому обществу. Галлиен оградил права христианского богослужения, права христиан владеть известным имуществом, права церковной иерархии и спокойное положение членов христианства. В этих рамках заключено и благоволение Аврелиана к христианам, насколько оно выразилось по делу Павла Самосатского[516]. Не следует, однако, преувеличивать благосклонного внимания Аврелиана к христианам, не следует допускать мысли, что римский император, выступив на защиту антиохийских христиан против узурпатора, епископа Павла, являлся защитником христианства как religio licita. Ничего такого нет в поступке Аврелиана, и допускать это, как делают некоторые ученые[517], значит впадать в явное преувеличение и ошибку. Нужно помнить, при каких исторических условиях совершился рассматриваемый факт. Со времен Галлиена Антиохия и весь Восток подпали под владычество династии царей Пальмирских; в царствование Аврелиана на Востоке и в Антиохии властвовала царица Пальмирская Зиновия. Но этот римский император победил

Зиновию и присоединил Восток к своему скипетру[518]. При таких-то обстоятельствах епископы Востока обращаются с известной просьбой к императору. Уже простой политический расчет побуждал императора взять сторону просивших против Павла; ибо известно, что Павел держался стороны Зиновии и только благодаря ей твердо сидел на своей кафедре после осуждения его собором. Аврелиан мог взять сторону противников Павла из оппозиции прежнему пальмирскому режиму в Антиохии[519]. Но и при таком объяснении явления благосклонное отношение Аврелиана к христианам остается несомненным, хотя оно и не проистекало из личных его симпатий к христианству. Во всяком случае, в лице Аврелиана нельзя видеть покровителя христианства как religionis licitaë христианство в III веке не было объявляемо таковым в Римской империи. Законодательная деятельность Галлиена и благосклонная политика к христианам Аврелиана были знамением времени. Христиане середины III века ясно сознавали, что христианство есть сила непреоборимая, и это сознание росло со дня на день. Все говорило, что христиане уже мало боялись того врага, каким был для них мир языческий. Мы не

слышим уже тех исполненных скорби и вдохновения голосов, какими были голоса прежних апологетов (II века) в их отношении к языческому правительству и обществу. Читаете сочинения Киприана («О суете идолов», «К Деметриану») и видите, что это не просьба слабых, обращенная к сильным, а слова прощения, с которыми человек с весом и авторитетом обращается к людям, заслуживающим лишь порицаний: в апологетических сочинениях Киприана укоризна, обличения берут верх над мольбой о снисхождении, жалобой о притеснении. Вглядитесь в сочинения Оригена («Против Цельса»); он говорит еще против язычества, но это не живая, вытекающая из живых потребностей борьба одной силы с другой. Это скорее рефлексия рассудка, спокойно созерцающего положение дела. Перед нами не Иустин, с живым воодушевлением ратующим против языческой силы, а ученый, мирно пишущий в своем кабинете апологетический трактат. Не страшен теперь (во второй половине III века) для христиан уже и тот враг, вышедший из язычества, каким был неоплатонизм. Борьба христианства с ним слишком ограниченна, и это не потому, чтобы в Церкви не было вождей слова, — нет: христианство понимало, как мало опасен этот враг для него, как мало он мог препятствовать его успехам. И бдительность христианских ученых спокойно отлагала в сторону оружие борьбы. Какого благосостояния христиане достигли после времени Галлиена до Диоклетианова гонения в течение 40 лет мира, об этом дает превосходное представление Евсевий, изобразивший в самых ярких чертах успехи и благоденствие христиан за указанный период. Он начинает свое описание целым рядом восклицаний, вызываемых у него приятным зрелищем благоденствующих христиан, и затем говорит: «Благосостояние христиан с течением времени упрочивалось, с каждым днем приходило в силу и величие, и никакая ненависть не стесняла его, никакой злой демон не был в состоянии нам вредить...» (Евсев. VIII, 1).

Но вот прошло 40 лет мира и благоденствия, которые даровал христианам Галлиен своим толерантным законом. Наступило начало IV века, а с ним и жесточайшее из гонений: гонение Диоклетиана, а также Галерия (так как Галерий продолжил гонение Диоклетиана). Заколебался в своих основах мир христианский; ужас объял христиан. Но страх был напрасный. Это гонение было воплем отчаяния со стороны язычества, последний час которого был уже близок. Торжество христиан — небывалое, великое, заключает гонение Диоклетианово. Сам гонитель Галерий, наученный жестоким опытом, становится благодетелем христиан. Ряд указов *против* христиан заканчивается указом *в пользу* христиан. Давая такой указ, Галерий, а с ним и язычество, заявили миру о своем полном бессилии в борьбе с христианством. Указ Галерия 311 года [520], прекращавший гонение на христиан, есть живое выражение этого сознания. «Мы хотели прежде, чтобы христиане возвратились к древним законам и общественным учреждениям римлян», — гласит указ, Но что же? Указ сознается, что это намерение, однако же, не имело ни малейшего успеха: христиане мужественно перенесли удар, и надежды язычников оказались тщетными. «Христиан обуяла, — говорит указ, — такая притязательность, поработило такое безумие, что они отнюдь не хотели следовать древним уставам». Печальные слова в устах языческого императора! И император не находит уже средств вести эту неравную борьбу. Он признает себя вынужденным дать полную свободу христианскому исповеданию. «Мы позволяем христианам, — говорит указ, — исповедовать свою религию (ut denuo sint christiani — ίνα αΰθις) и строить дома для их богослужебных собраний». Христианство «позволено», христианство «religia licita» — вот смысл этих слов Галериева указа. Теперь уже не кровь христиан нужна языческому императору, он ждет от них лишь молитв. «За такое наше снисхождение христиане должны молить своего Бога о нашем здравии и общественном благоденствии». Очевидно,

что в этом указе Галерия язычество еще до воцарения Константина произносит свой смертный приговор. Но вот вопрос: что побудило императора Галерия, который никогда ни в чем не проявлял своего благорасположения христианам, издать в конце своего царствования приведенный нами указ? Некоторые историки, вместе с Лактанцием и Евсевием[521], полагают, что поводом к этому действию была болезнь Галерия, страшная и ужасная, которая и свела его в могилу, — болезнь мучительная, в которой будто Галерий увидел перст Божий, наказывающий его за гонение. Указ Галерия, по-видимому, в самом деле оправдывает такое мнение. Ибо в нем христиане призываются к молитве за здравие Галерия (pro salute nostra), если эти слова не общая фраза[522]. Другие историки издание указа объясняют тем, что Галерий наконец понял, сколь бесполезны оказались все меры против христиан и как привержены были христиане к своей религии, а потому и счел делом благоразумия прекратить кровопролитие[523]. Указ дает подтверждение и для подобного взгляда, потому что он прямо дает знать, что христиане оставались упорными в своей вере, невзирая ни на что. Наконец, историки новейшие и более остроумные находят причину издания указа в эклектическом неоплатоническом умонастроении Галерия[524], вследствие которого он хотел и христианского Бога ввести в круг языческих богов, так как, по понятию неоплатоников, каждый религиозный культ так или иначе выражает общую религиозную истину. Такой взгляд эти историки основывают на общем тоне указа, в котором будто бы звучит подобная тенденция. Но мнение это не выдерживает критики: ни откуда не видно, чтобы грубый, малообразованный Галерий принадлежал к спекулятивной философской школе неоплатоников. Указ Галерия, как мы изложили его выше, представляется ясным и понятным. Но в полном тексте указа встречаются такие заявления, которые требуют более специального и внимательного рассмотрения. Детали указа не могут не вызывать возражений и недоумений. Указ позволяет христианам держаться христианского исповедания, но это позволение выражено в условном и потому несколько неопределенном виде. Здесь сказано о христианах, что им дозволено строить молитвенные дома и следовать их религиозным правилам под условием: «Если они снова сделаются христианами». Указ требует от христиан чего-то, по-видимому, странного и непонятного: «Христиане пусть снова сделаются христианами». Что же это значит? Для точнейшего понимания этого требования следует обратиться к контексту указа. В начале указа замечается о том, что христиане на все заботы правительства заставить их держаться религиозных римских учреждений отвечали упорным отказом; и при этом указ дает понять, что власть хотела не только этого, но и того, чтобы возвратить христиан к каким-то правилам и учреждениям христианским, какие были у древнейших христиан (ilia veterum instituta... quae forsitan primun parentes eorundem constituerant); та же мысль повторяется и в другом месте указа, когда точнее формулируется требование, с каким выступали преследователи христианства, т.е. Диоклетиан (nostra jussio exstitisset, ut ad veterum se instituta conferrent). Очевидно, законодатель Галерий указывает какую-то особенную причину гонения Диоклетиана, которую нельзя вовсе найти в имеющихся в распоряжении историка документах. Он хочет дать понять, что преследователи христианства имели в виду интересы самого же христианства, они хотели возвратить христиан к их древним прародительским учреждениям. Указ выставляет гонителей какими-то благодетелями христиан, охранителями их интересов. Пусть причина гонения Диоклетианова, которая указывается в разбираемом эдикте, не имеет за собой никакой исторической основательности, пусть она не что иное, как фантазия законодателя, пусть она изобретена единственно с той целью, чтобы, так сказать, с честью уйти с поля сражения, т.е. пусть

она изобретена исключительно с тем, чтобы бросить упрек христианам за то, что они не оценили забот правительства о них, которое действовало не в своих интересах, но в интересах христианства, и которое, отказываясь от гонений, тем показывает-де, что оно лишь отказывается от дальнейших попечений о неблагодарных христианах. Пусть так, пусть законодатель лишь тешил самого себя, когда указывал фиктивную причину гонения Диоклетиана, это не важно для истории. Важно то, что, объявляя христианство дозволенной религией, законодатель ставит условием такого дозволения, чтобы исповедники Распятого «снова сделались христианами», т.е. снова стали держаться древних прародительских правил и учреждений (veterum instituta). Только законодатель требует теперь, чтобы христиане последовали этому предписанию добровольно, по собственной охоте, а не вследствие насилий и репрессий, как добивалось такого результата правительство времен Диоклетиана. Что подобное требование действительно было предъявлено правительством христианам, это видно как из текста указа, так и еще более из дошедшего до нас списка Галериева указа, списка, который был разослан вторым императором Востока, соправителем Галерия, Максимином, в подведомственных последнему областях[525]. В этом списке говорится, что позволено невозбранное исполнение предписаний религиозного культа только тем из христиан, которые покажут и заявят, что они держатся «культа своего народа», т.е. тем из христиан, которые верны древним традициям, древним учреждениям, правилам, наследованным исстари, так как с понятием народа в греко-римском мире соединялось представление о массе людей, связанных единством древних, переходящих по традиции правил и обычаев — бытовых и религиозных[526]. Итак, выражение рассматриваемого списка с указа Галериева, что только тем из христиан должна быть усвоена религиозная свобода, «кто из них найден будет держащимся богослужения собственного народа» (εί τις των χριστιανων τοΰ ιδιου ξθνους τήν θρησκείαν μετιων εΰρεθείη), заключает в себе ограничение прав христиан на религиозную свободу: не все христиане получают эту свободу, а лишь те, которые держатся религиозной практики «своего народа» или изначальных, старинных учреждений, завещанных их предками. Смысл слов один и тот же, как и в указе Галерия, где говорится об «учреждениях древности» (institute veterum), обязательных для новейших христиан, если они хотят быть подведены под толерантный закон. Но спрашивается: чего желал указ от христиан? Каким образом христиане, будучи христианами, могли *снова сделаться* ничем другим, как христианами? О каких institute veterum так настойчиво говорит законодатель? Какой такой «культ собственного народа» дозволен христианам, и именно этот культ? В ответ на предложенные вопросы можно отвечать несколькими предположениями. Прежде всего, можно предполагать, что законодатель исходит из той мысли, что древние христиане почитали наравне со своим Богом и богов языческих и что теперь правительство желает, чтобы христиане возвратились к этой форме культа[527]. Но такого смысла никак нельзя соединить с теми словами законодателя, которые мы разбираем, ибо язычники из фактов только что кончившегося гонения Диоклетиана ясно видели, что христиан к подножию языческих алтарей повергнуть нельзя, а следовательно, и не могли ставить невозможное условие для толерантности христианского исповедания, как скоро хотели добровольно требовать от христиан того, к чему не могли привести гонения. Не следует ли полагать, что законодатель требовал от христиан возвращения к вере и культу иудейскому, поскольку иудейство было древнейшей религией, в лоне которой первоначально возникло христианство? Но думать так невозможно, ибо язычники в течение трех столетий ясно научились различать христианство от иудейства и должны были понимать, что возвращать христиан к культу иудейства было бы

бессмысленной затеей; да и текст указа противоречит подобному толкованию, ибо указ говорит нерешительно, только с вероятностью о том, что христиане держались какого-то древнего культа (instituta, quae «forsitan» primum parentes eorundem constituerant), но так нерешительно и догадочно законодатель не мог говорить об иудействе: с иудейством язычники были прекрасно знакомы. Притом же язычники не могли рекомендовать христианам иудейство в качестве образца; ведь они пренебрегали иудеями, в особенности по причине обрезания.

Что же значат таинственные слова указа, о каких мы говорим? По нашему мнению, они представляют собой обычную римско-юридическую формулу, ни к чему христиан не обязывающую и ничего важного в действительности не значащую. Римляне отличались религиозной толерантностью. Это нам уже известно. Они признавали права на гражданство за всяким религиозным культом, но лишь постольку, поскольку он принадлежит известной нации и поскольку он ведет свое начало от времен древних, от времен незапамятных, от времен отдаленнейших предков. Никаким новым религиям закон не покровительствовал (отсюда гонения на христиан и манихеев). Но вот в царствование Галерия сделано отступление от основных принципов римского законодательства. Правительство сочло себя вынужденным дать толерантность такой религии, которая не принадлежала никакому народу, была вовсе не древней (всем было известно, с какой исторической эпохи началась религия христиан); христианство было, говоря теперешним языком, религией космополитической и притом же новой (nova religio — так называли язычники христианство). Факт совершился. Рим сдался, он сделал уступку христианам; христианская религия признана дозволенной (licita). Следовало юридически оформить государственную санкцию. И вот являются в указе Галерия все те неопределенные и даже, на наш взгляд, странные условия, на которых христианству дается толерантность. В нем говорится о христианах, что «они снова должны сделаться христианами», т.е. представлять из себя таких же приверженцев предполагаемого древнего культа, какими были последователи всех других религий в Римской империи, им дается право держаться лишь древних учреждений и правил — instituta veterum, — хотя самому правительству неизвестно было ничего определенного об этих instituta veterum (указ выражается: forsitan); объявляется покровительство тем из христиан, которые держатся культа своего «собственного народа» (τοΰ ξθνους), — неизвестно какого народа, так как правительство, без сомнения, хорошо знало, что христианство не есть религия определенной национальности. Если раз решено было дать христианину права religionis licitae, христианству, которое не было культом какого-либо известного народа, и не было культом древних, то правительство, хотя и понимало существенную разницу между христианством и другими существовавшими тогда религиями, однако же для благовидности старается облечь свой законодательный толерантный акт касательно христиан в такую юридическую формулу, которая оправдывала бы в его собственных глазах допущенную перемену в положении христиан. Отсюда и произошли все те странные и непонятные с первого взгляда условия, при которых христианство объявлялось религией дозволенной. Если же законодатель, Галерий, с заметным неудовольствием говорит о склонности христиан к новшествам и разделениям (pro arbitrio suo, atque ut iisdem erat libitum, ita sibimet leges facerent), то правительство в этом случае не выражает какой-либо особенной заботливости о сохранении христианства в чистоте и неповрежденности, о соблюдении древнехристианских правил христианами, а опять-таки высказывает свой исконный юридический взгляд, что оно покровительствует лишь древним, освященным давностью религиям. Правда, быть может, в этом случае

правительство не выпускало из виду и в самом деле единения христиан в религиозном отношении, поскольку религиозное единение их могло гарантировать спокойствие и мир в среде христианского общества, что для правительства было, без сомнения, желательно, но могло ли языческое правительство серьезно надеяться, что ему удастся достигнуть этой цели, правительство, не понимавшее должным образом христианских идеалов? Те условия и ограничения, при которых давались Галерием христианству права religionis licitae, пусть эти условия и ограничения фиктивные, могли, однако же, на практике мешать благосостоянию христиан. Какой-нибудь слишком исполнительный проконсул или префект, истолковав указ в неблагоприятном смысле для христиан данной местности, мог причинить им вред, поставить затруднения для свободы христианской религии. Это возможно. Но было ли что-либо подобное на практике, неизвестно. Напротив, известно, что указ Галерия сейчас же по своем издании принес счастье и благоденствие христианам. Евсевий рисует самую восторженную картину того, что последовало за изданием указа Галерия. Этот историк рассказывает, что темницы тотчас отворились, и заключенные в них христиане свободно возвращались в свои дома; рудокопни, на которых было так много даровых работников — христиан, сосланных сюда за исповедание христианства, опустели. Эти последние лица торжественно возвращались на родину, с пением и ликованием проходили по городам и весям, радость светилась в их глазах. Повсюду христиане беспрепятственно стали собираться для богослужения; это были многолюдные собрания, каких давно не было видно. Историк при виде этого зрелища замечает, что всем казалось, «как будто из недр ночного мрака воссиял некий свет». Так было, по словам Евсевия, «по всей Азии и по всем областям ее» (IX, 1). Ни из чего не видно, чтобы освобождаемых христиан освобождавшие их начальники старались допрашивать: хотят ли они быть христианами в том смысле, в каком были христианами их предки (instituta, quae primum parentes eorundem constituerant)? Будут ли они держаться каких-то instituta veterum? Тождественна ли их вера с верой их «собственного народа» (τοῦ ξθνους)? До всех этих утонченных вопросов никому не было никакого дела. Христиан освобождали от принудительных работ и из темниц — без всяких условий, допросов, расспросов, справок и ограничений. Подчиненный императору штат чиновников освобождал христиан из заключения, дозволял свободу христианского богослужения, не принимая на себя никаких других забот, и считал себя вполне исполнившим веления верховной власти. Из тех сообщений, какие дает Евсевий относительно времени, последовавшего за изданием Галериева указа, ясно открывается, что языческое начальство даже спешило как можно скорее привести в исполнение изданное верховное распоряжение (IX, 1). Поспешность, с какой старались распространять действие указа на христиан, свидетельствует, что указ принят и понят всеми в самом благоприятном для христиан смысле. Общество языческое было весьма довольно благоприятным для христиан законодательным актом Галерия. «Даже прежние убийцы наши, — говорит Евсевий о язычниках, — видя это неожиданное чудо, радовались о случившемся» (Ibid.). Христиане, со своей стороны, видели в узаконении Галерия залог благоденствия общественного. «Когда этот мир, — замечает Евсевий, — подобно свету солнца, взошел из недр темной ночи и озарил всех, дела в Римской империи опять установились, начали совершаться в согласии и тишине, и римляне снова соединились чувствами взаимного благорасположения своих предков»[528]. Как отразился указ Галерия на общем положении дел христианства, в каких отношениях изменилось это положение к лучшему в сравнении с прежними временами, какое установилось status quo под влиянием законодательной меры этого императора, как воспользовались христиане

объявленной толерантностью, — об этом нельзя ничего сказать решительного, а можно лишь гадать; потому что прежде чем указ Галерия 311 года произвел должное действие и оправдал себя долговременным опытом, он должен был потерять значение, — через два года явился знаменитый Миланский эдикт Константина Великого. Свет Луны уступил место свету Солнца.

Вот те факты миролюбивого отношения языческого правительства к христианам — факты, занесенные в летописи законодательства. Мы смотрим на эти факты как на приуготовление к знаменитой законодательной реформе Константина Великого, всецело изменившей внешнее положение Церкви. Несколько языческих императоров общими усилиями подготовляли ту почву, на которой столь твердой ногой стал первый христианский император. В законодательстве языческих императоров, клонившемся к пользе и благополучию христиан, много недомолвок неопределенности, нерешительности, колебаний, неустойчивости, случайностей; мало твердости, планосообразности, однообразия, сознательности в стремлении к цели, не видно общей руководящей идеи; но все же так или иначе, с успехом или без успеха, оно шло к той же цели, к какой позднее пришел Константин. В особенности велико должно было быть значение указа Галерия 311 года. Константин сделал шагеще далее: он признал христианство даже господствующей религией. Без сомнения, этот шаг был значительный, делающий эпоху в истории, но он не был совсем неожидан. Римские императоры, ознаменовавшие себя толерантностью к христианам до времени развития законодательной деятельности Константина, хотя слабым и нерешительным голосом, но заявляли уже о смерти язычества и торжества христианства. Справедливо замечает Обэ: «Когда Константин публиковал закон о толерантности к христианам, эта толерантность была уже с давних пор запечатлена в умах и душах»[529], если не всех, то многих, если не многих, то благоразумнейших.

Торжество христианства над язычеством при Константине Великом

Значение религиозно-политической деятельности Константина. — Характеристика Константина со стороны умственной и нравственно-религиозной. — Эдикт его 312 года; три взгляда в науке на этот эдикт и их разбор; чей взгляд более правилен? Поправки и дополнения к этому последнему. — Содержание Миланского эдикта 313 года. — Великое историческое значение этого эдикта; в каких отношениях? — Обозрение церковно-исторической деятельности Константина между 313—323 годами с целью более точного уяснения смысла Миланского эдикта. — Борьба Константина с восточным императором Лицинием: повод к борьбе, гонение Лициния против христиан, религиозный характер борьбы Константина с Лицинием. — Главнейшие эдикты религиозного характера, изданные Константином после борьбы с Лицинием; их содержание, отношение их к Миланскому эдикту; можно ли допустить мысль, что Константин отступил в этом время от принципов Миланского эдикта? — Обозрение деятельности Константина, направленной к торжеству христианства над язычеством с целью уяснения сейчас указанного вопроса. — Заключение: христианство стало государственной религией

Константин Великий подписал толерантный указ императора Галерии 311 года.

А вслед за этим началась его собственная деятельность, направленная к упорядочению религиозного положения государства.

Император Константин, без сомнения, принадлежит к замечательнейшим лицам во всемирной истории, отмеченным печатью гениальности. Главное дело, обессмертившее его имя в истории, есть торжество христианства над язычеством в Римской империи, — торжество, совершившееся благодаря мудрости и проницательности этого государя. Все лучшие императоры римские, начиная с Августа, понимали, какое значение имеет религия в отношении к благосостоянию государства. Все эти императоры заботились о том, чтобы утвердить и укрепить религиозное начало в сердцах подданных, но они трудились понапрасну, потому что они верили в возможность оживления и поддержания языческих культов, не понимания того, что язычество отжило своей век, стало мертвым трупом, который следовало предать погребению, а не гальванизировать его искусственно. Идея, которая воодушевляла лучших римских императоров, заботившихся об укреплении и утверждении религии в народном сознании, была, конечно, правильна; они понимали, что религия составляет основание благоденствия государства, но в средствах приведения этой идеи к осуществлению они ошибались: напрасно старались держаться и поддерживать ту религию, которая перестала удовлетворять народное сознание. Константин первый понял то, чего не понимали его предшественники, даже те из них, которые в душе были благосклонны к христианству. Обладая прозрением гения, Константин, ко благу цивилизации и к выгоде для государственного благосостояния, смело и могуче порвал связи с прошедшим, как ни было оно священно и привлекательно для умов консервативных, считавших себя блюстителями государственных интересов, — порвал с язычеством, — украшенной ореолом святости и древности греко-римской религией, и стал под знамя креста, к ужасу Рима и хранителей его традиций. Этот шаг Константина настолько значителен, что решительно все историки считают его

гигантским, хотя между ними и встречаются нередко такие, которые желают развенчать Константина и низвести его в ряд властителей невеликого значения.

Главное, что поражает историка при взгляде на Константина, как первого христианского императора, это то, что он стал на стороне христианства и христиан в такое время, когда число христиан по сравнению с язычниками представляло меньшинство[530]. Мы понимаем, когда какой-либо император из политических расчетов принимает сторону той религии, которая имеет наиболее приверженцев; но Константин принимает сторону меньшинства. И однако, это меньшинство было действительно силой в Империи. Для того чтобы позволить себе этот шаг, нужно было обладать гениальной проницательностью, какой, без сомнения, Константин и обладал. Поэтому-то даже историки, мало расположенные к этому историческому деятелю, т.е. Константину, относят первого христианского императора к лицам необыкновенным. Буркхардт пишет, говорят о Константине: «Великий человек часто, не зная того, исполняет высшие определения»[531]. Без сомнения, эпоха, когда жил и действовал Константин, указывала, куда нужно было идти, — идти ли вслед за язычниками, дорожившими своим прошлым, или за христианами; но чтобы решиться на последнее прямо и твердо, смело и бесповоротно, как это сделал Константин, для этого нужно возвыситься над эпохой, уметь прозревать будущее в истории. Это именно и удалось сделать Константину. Это и дало ему имя Великого[532]. Но не одно твердое намерение Константина дать вес и значение христианству в замене язычества, намерение, которое он взялся осуществить и осуществил, дает ему выдающееся место в ряду других государей римских. Он совершил еще немало блестящих дел, увековечивших его имя в истории. Его быстрые и необычайные военные действия, приведшие к единовластию в государстве, составляют предмет изумления для историков. Буркхардт сравнивает в этом отношении Константина с Наполеоном, с которым «он имеет сходство, — по замечанию того же историка, — и в других отношениях»[533]. Далее, только гениальный человек мог создать новую столицу такой неимоверной исторической важности, какую тотчас же возымел Константинополь, возникший по воле Константина в такое короткое время, что можно сказать: он возник по мановению волшебства. Чтобы оценить историческое значение новой столицы, вызванной к бытию первым христианским императором, достаточно привести себе на память следующие слова Григория Богослова, имевшего полную возможность оценить важность нового Рима. Константинополь есть «око вселенной, могущественнейший город на суше и море, как бы взаимный узел Востока и Запада, куда отовсюду стекается и откуда, как с общего форума, исходит все важнейшее в вере»[534]. Все эти перечисленные стороны деятельности Константина дают ему громкую славу в истории и характеризуют его как человека, одаренного исключительными умственными талантами. Что касается его характера, то лишь излишняя щепетильность, притязательность и привязчивость может находить его характер не соответствующим его славе[535]. Евсевий Кесарийский, близко знавший Константина, бывший другом первого христианского императора и описавший его «жизнь» после его смерти, когда, следовательно, для историка открывалась возможность говорить беспристрастно, рисует привлекательный нравственный образ Константина, подтверждая свою характеристику фактами, против которых едва ли может что-либо возразить даже придирчивая историческая критика. Он, Евсевий, восхваляет кротость и человеколюбие Константина. Константин, по словам этого историка, был «по природе своей миролюбивый, самый кроткий и человеколюбивый муж»[536]. Он простирал свое человеколюбие и кротость так далеко, что

оставлял без строгого наказания даже злодеев; а это ставили ему в вину, находя, что от этого происходила распущенность в управлении. Человеколюбие его, с другой стороны, приводило к тому, что лица недостойные могли втереться к нему в милость и злоупотреблять его расположением[537]. Народ чувствовал себя благоденствующим, так как им управлял не тиран или деспот, замечает Евсевий, а как бы «отец». Евсевий даже прибавляет, что «в царствование Константина меч висел на судьях без употребления»[538], разумеется, не в том смысле, что во времена Константина не было преступлений, наказываемых законом и судом, — такого времени никогда не было и, вероятно, не будет в роде человеческом, — а в том, что при Константине закон и суд стали так снисходительны к проступкам людей, как никогда прежде.

Буквально же понимать слова Евсевия, как хотят делать некоторые историки, чтобы поставить в подозрение беспристрастие этого историка, по меньшей мере, странно[539]. Константин, по словам Евсевия, смиренно выслушивал его длинные речи — религиозного содержания, — не позволяя себе выделиться из ряда прочих слушателей и присесть, хотя дело происходило не в храме, а во дворце[540]. Та чарующая простота, та ласковость тона, с какими пишет благодарственное письмо великий император вовсе не важному епископу небольшого города — Евсевию Кесарийскому, — выражая свою признательность за присылку этим последним какого-то своего богословского трактата о праздновании Пасхи, дают видеть в Константине человека, которого счастье и власть не сделали ни гордым, ни высокомерным[541]. Константин, как видно из указанного факта, остался «человеком и на троне». Прибавлять ли еще и то, что сколько ни сплетали клевет на Константина языческие писатели древних времен, начиная с племянника его Юлиана Отступника, ни одно перо, руководимое ненавистью к первому христианскому императору, не дерзнуло записать или намекнуть на какие-либо факты, которые делали бы подозрительными нравственную чистоту и целомудренность чувств Константина. Константин принадлежит к целомудренным государям в истории, несмотря на семейные несчастья, несмотря на то, что кругом его царила нравственная распущенность, печальными образцами которой были тогдашние императоры — Лициний, Максенций, Максимин. Глубоко религиозный характер Константина, выражавшийся в том, что он всякое действие свое сопровождал проявлением христианских благочестивых чувств, неизгладимыми красками обрисован в сочинении Евсевия «Жизнь Константина» (De vita Constantini). Это сочинение от начала до конца проникнуто похвалой благочестию первого христианского императора. Притязательная критика может отрицать тот или другой факт в этом роде, передаваемый Евсевием, может перетолковывать по своему то или другое известие Евсевия ко вреду для славы Константина как истинно христианского государя, но подвергать сомнению правдивость всего сочинения Евсевия «Жизнь Константина» не в состоянии ни один историк. А если так, то глубоко религиозный характер Константина принадлежит к достовернейшим историческим фактам. И несколько страниц этого сочинения так же много говорят о благочестии равноапостольного царя, как все оно в его целом[542].

Законодательная деятельность Константина, имевшая целью урегулировать религиозное положение в Империи, начинается в 312 году эдиктом, который издан Константином вместе с Лицинием, управлявшим Востоком[543].

К сожалению, этот первый указ Константина не дошел до нас: ни Евсевий, ни Лактанций, писатели-современники, не сохранили его для потомства в своих исторических трудах. Поэтому исторической науке приходится довольствоваться

гипотезами при определении характера, сущности и даже — в точности — самого времени происхождения эдикта. Дорожа всем, что сделано Константином с целью урегулировать религиозные отношения его подданных, мы позволим себе войти в подробности касательно его указа 312 года[544]. В науке было высказано три мнения об этом указе.

Первое мнение возникло давно и долго держалось в науке и не совсем еще оставлено ею и в настоящее время. Разумеем мнение, защищаемое в последнее время, после Мосгейма, Гизелером, Неандером и Гфрёрером[545]. Эти ученые, исходя от предположения, что рассматриваемый эдикт появился в Риме после знаменитой победы Константина над императором римско-италийским Максенцием, допускают, что содержание его было очень благосклонно к христианам, хотя в нем и заключались некоторые неопределенности, устраненные дальнейшим эдиктом Константина — известным Миланским эдиктом. В данном случае указанные историки в своем воззрении тесно примыкают к воззрению Евсевия, не замечая тех затруднений, с какими соединено это воззрение. Евсевий в своей «Истории» (IX, 9) говорит, что после знаменитой победы над Максенцием Константин вместе с Лицинием в Риме «единодушно и единогласно обнародовали в пользу христиан самый совершенный и обстоятельнейший закон» (νόμος πληρέστατος), т.е. эдикт 312 года. Но есть все основания полагать, что закон 312 года издан не после победы над Максенцием, а до этой победы, и что содержание его настолько отличалось от последующего Миланского эдикта, что последний эдикт скорее издан с тем, чтобы упразднить его, чем развить и дополнить. Эдикт 312 года, говорим, не мог быть издан после победы на Максенцием. В самом деле, победа Константина над Максенцием произошла в октябре (27-го дня) 312 года, следовательно, рассматриваемый нами эдикт Константина мог появиться позже этого времени — в ноябре или декабре. Но этого никак нельзя допустить: следующий эдикт Константина — Миланский издан в самом начале 313 года, не позже марта, и, однако же, этот эдикт замечает о том эдикте, о котором у нас речь, что он выдан давно (ήδη πάλαι. Евсев. X, 5). Если бы эдикт 312 года издан был после победы над Максенцием, после уже октября, то каким образом указ Миланский, появившийся не позднее марта 313 года, мог говорить о первом эдикте, как «давно» изданном? Ведь законодательное действие, отстоящее от другого на четверть года, никто не назовет действием давнишним. Указ 312 года появился до времени победы Константина над Максенцием и, по всей вероятности, весной и никак не позже лета указанного года. Следовательно, между эдиктом 312 года и Миланским прошел, может быть, год[546]. Отсюда открывается, что ученые, как Гизелер и Неандер, ошибаются, допуская, что эдикт 312 года издан Константином в Риме после славной победы его над Максенцием. Они ошибаются и относительно содержания этого указа. Ставить его в параллель с Миланским эдиктом, столь благоприятным для христиан, и считать его лишь мало чем отличающимся от этого последнего, нельзя. Миланский эдикт, как мы заметили выше, скорее упраздняет эдикт 312 года, чем согласуется с ним. О содержании эдикта 312 года дает хотя краткое, но определенное сведение указ Миланский. Здесь говорится об указе 312 года в духе порицания и осуждения. Именно, читаем здесь следующее: «Так как в прежнем указе, которым дано право (свободно исповедовать свою религию), мы упоминали неопределенно[547] о многих и различных условиях, то этим некоторые отвлечены были от сохранения своей религии». Вследствие чего «мы признали за нужное устранить условия[548], о которых упоминалось в первом нашем указе (т.е. 312 года) касательно христиан, отменить и все то, что в нем представляется жестоким и несогласным с нашей кротостью» (Евсев. X, 5). Из этих слов указа Миланского,

высказывающего суждение о предшествующем указе 312 года, совершенно ясно, что этот последний не был в собственном смысле благоприятным для христиан, и даже наоборот, он представляется препятствием к благополучию и благоденствию их. Некоторые сведения о том, каков был в самом деле указ 312 года, в чем заключались те «условия», на какие ссылается указ Миланский, может дать один указ императора Максимина, прямо касавшийся христиан и появившийся в том же 312 году, но не принятый во внимание такими учеными, как Гизелер и Неандер. Чтобы иметь право пользоваться сейчас названным указом императора Максимина для разъяснения содержания Константинова эдикта 312 года, следует указать те основания, в силу которых такое пользование можно признать позволительным и справедливым. Император Максимин, правивший Востоком, в своей законодательной деятельности представлял, можно сказать, эхо законодательной деятельности прочих императоров, правивших Империей в то же время и имевших больше прав или желания издавать указы, обязательные для государства. Максимин представляет собой такого императора, который весьма тщательно заботился о ненарушимом поддержании римско-императорского «концерта»[549] (читатель, конечно, помнит, что с 284 до 323 года Римской империей правили одновременно не один, а несколько императоров на правах совокупного властительства в государстве). Как скоро какой-либо другой, более полноправный или влиятельный, император издавал общие религиозные законы, Максимин сейчас же особыми грамотами распространял действие данного закона в своих областях, не желая выделяться из общего «концерта». Поэтому грамоты Максимина служат лучшим комментарием к главнейшим законам, появившимся в те времена в Римской империи и обязанным своим происхождением уму и деятельности первенствующих августов. Так, известно, что лишь только Максимин призван был к управлению Востоком, он сейчас же повторил незадолго перед тем изданный указ Диоклетиана о повсеместном гонении на христиан[550]. Затем, в соответствующих грамотах, Максимин обнародует содержание толерантного эдикта Галерия (Евсев. IX, 1); также поступает, когда Константин издал Миланский эдикт, столь благосклонный к христианам (Евсев. IX, 10), хотя Максимин, как ярый язычник, не сочувствовал ни тому, ни другому из сейчас названных эдиктов, более или менее направлявших к благополучию христиан. Во всех этих случаях Максимин действует как государь, не желавший нарушать римско-императорского «концерта». Изучая серию грамот, изданных Максимином с вышеуказанной целью, мы встречаем у него еще один религиозный эдикт, объявленный им между 311 и 313 годом, но не имеющий для себя первообраза в дошедших до нас эдиктах прочих императоров, — эдикт, находящийся в «Церковной истории» Евсевия (IX, 9). Спрашивается, что было прототипом для этого указа? Если Максимин издавал все главнейшие свои законодательные распоряжения в pendant к таким эдиктам, которые издавались другими, более влиятельными, владыками Империи, то, конечно, есть все основания искать какой-либо прототип и для этого, сейчас указанного, законодательного распоряжения Максимина. Где же этот прототип? Историк не знает никаких важных законов, появившихся в это время и способных побудить Максимина к публикации его законодательного распоряжения, кроме *религиозного указа Константина 312 года.* Между 311 и313 годами появился лишь этот, не дошедший до нас в подлиннике, закон. Следовательно, грамота Максимина, указываемая в одном месте «Церковной истории» Евсевия (IX, 9), могла иметь своим прототипом лишь закон Константина 312 года. То обстоятельство, что Евсевий прямо и ясно относит опубликование данной грамоты Максимина именно к 312 году, служит лучшей гарантией правдивости сейчас высказанной догадки. При таком положении дел, когда с одной

стороны ссылка на указ 312 года, находящаяся в Миланском эдикте, не дает права рассматривать первый эдикт Константина как благоприятствующий интересам христианства, и когда, с другой стороны, указ или грамота Максимина доставляет средство к более точному пониманию того же эдикта Константинова 312 года, само собой открывается, что мнение ученых — Неандера, Гизелера и Гфрёрера, ставящее этот эдикт в параллель с эдиктом Миланским и не обращающее внимания на грамоту Максимина, не может иметь научного значения. Оно, мнение названных ученых, лишь слегка касается вопроса, не входя в более серьезное исследование его (попытку такого более серьезного исследования вопроса об эдикте Константина 312 года сделаем впоследствии). Гизелер и прочие ученые введены были в заблуждение Евсевием, который или совсем не знал эдикта Константина 312 года, но слышал о его существовании, или знал этот эдикт, но не счел удобным говорить о нем и приводить его текст (что вероятнее), а потому там в своей «Истории», где следовало сделать замечание о первом эдикте Константина, дал такую характеристику его (назвав его «самым совершенным и обстоятельным законом в пользу христиан»), что можно было, основываясь на его словах, приписать указу такое же или почти такое же значение, как и эдикту Миланскому.

Итак, это первое мнение касательно эдикта 312 года не выдерживает критики.

Другое мнение появилось в науке после времен Неандера и Гизелера и раскрыто с особенной силой и ученостью Кеймом. Мнение Кейма представляет другую крайность в сравнении с мнением, сейчас рассмотренным. Как те ученые смотрят на эдикт с достаточной долей оптимизма, так этот смотрит на тот же эдикт очень пессимистично. Константин Великий становится в глазах Кейма чуть ли не скрытым гонителем христианства до времени издания Миланского эдикта. Средствами, при помощи которых Кейм хочет дойти до понимания содержания эдикта Константинова, служат Миланский эдикт и эдикт Максимина 312 года. При пособии этих документов Кейм приходит к следующим выводам. Исходной точкой в его изысканиях служат те немногие замечания о характере эдикта 312 года, какие находятся в Миланском эдикте ив которых указывается на «многие различные и тяжелые условия», в какие было поставлено христианство законодательным актом 312 года. (Замечания эти уже были приведены нами.) Но так как эти замечания не дают ясного понятия о самом содержании эдикта, то Кейм употребляет все усилия на то, чтобы доискаться, в чем дело. А дело, по его изысканиям, в следующем. 1) Эдиктом 312 года запрещен будто бы был переход из язычества в христианство. К этому заключению приходит Кейм на основании следующих слов Миланского эдикта: «Нам угодно, чтобы по устранении всех условий, касательно христиан, какие изложены в прежнем законе (т.е. 312 года), каждый из тех, кто избирает христианскую религию, свободно и просто, без всякого затруднения, мог соблюдать ее» [551]. 2) Эдиктом 312 года, по суждению Кейма, запрещено было сектантство в христианстве, т.е. не было обеспечено свободное существование сект в христианском обществе и присоединение к ним; дана свобода лишь господствующему христианскому культу. Этот вывод Кейм извлекает как из эдикта Миланского, так и эдикта Максимина 312 года. В Миланском эдикте говорится: «Мы признали полезным, чтобы никто не был лишен свободы отдавать свое сердце, будь то религии христианской или другой религии, какую кто найдет для себя более целесообразной». Под религией христианской Кейм в этом случае понимает господствующий культ христиан, а под другими религиями — ереси и христианские секты. Так как, по суждению Кейма, ереси и секты Миланским эдиктом допускались, то, заключает он, значит, они находились в числе недозволенных явлений по указу Константина 312 года. В таком же роде толкует Кейм и другое выражение Миланского

эдикта: «Мы позволяем христианам неограниченную религиозную свободу, а вместе с этим и другим — aliis — позволяем свободно исполнять дела своей религии»[552]. Под упоминаемыми здесь «другими» (aliis) Кейм опять понимает последователей ересей и сект. Подобные же выводы он делает и из указа Максимина 312 года. В этом указе говорится, чтобы позволялось держаться своей религии тем из христиан, которые следуют своей собственной религии (τή ίδία θρησκεία), составляющей достояние всего народа (τό τοιοῦτον ξθνος[553]), т.е., по мнению Кейма, тем, кои держатся господствующего культа христианского, а не культов сектантских и еретических. А так как указ Максимина, как было уже доказано выше, издан под непосредственным влиянием эдикта Константина 312 года, то Кейм на этом основании не сомневается, что второй содержал в себе то же, что и первый. 3) Кейм старается уяснить смысл темных слов Миланского указа касательно предшествующего указа 312 года, в которых выражается мысль, что условия, на каких в этом последнем дана была свобода христианскому исповеданию, были такого рода, что вследствие их (условий) «некоторые отвлечены были (άνεκροῦοντο) от соблюдения своей (христианской) религии». Он полагает, что, быть может, по указу Константина 312 года, только тем христианам позволено было свободное исповедание христианства, кои могли доказать, что они сделались христианами не сейчас, по издании указа, а были такими и во время гонения Диоклетианова; вследствие чего тем из христиан, которые не могли ясно доказать, что они были христианами более или менее продолжительное время — приказано было считаться язычниками. Вообще, он полагает, что в этом эдикте, быть может, указано было точнее, кого нужно считать христианами и кого нет, хотя бы последние и носили имя христиан. 4) Так как Миланский эдикт очень настойчиво требует, чтобы христианам были возвращены те церковные имущества, которые были отняты у них во время гонения, то Кейм находит, что в законе Константина 312 года ничего такого не было сделано для христиан: христианам не были возвращены церковные имущества, принадлежавшие обществу христианскому по праву, но отнятые во время гонения, вследствие тирании и беззакония. Вообще, по мнению Кейма, Константин, издавая указ 312 года, хотел противодействовать силе христианства, хотел употребить в дело «законные стеснения», поставить — ввиду распространения христианства — «заставы» и «плотины». Кейм не оставляет без ответа и естественного вопроса: что побудило Константина издать такой указ, каким был указ этого императора 312 года, по толкованию немецкого исследователя? Он, Кейм, находит, что издать его побуждает Константина страх перед таким сильным врагом языческой государственной религии, каким вдруг оказалось христианство. Лишь только появился толерантный указ Галерия, раскрывает свою мысль Кейм, как целые тысячи людей, доселе из опасения перед гонителями скрывавших свои симпатии к христианству, неожиданно для правительства бросили язычество и присоединились к христианскому исповеданию; могло казаться, что рушится самое здание римской государственной языческой религии. Притом же будто бы христиане своим делением на секты и ереси, которое сопровождалось взаимными несогласиями, вынуждали правительство ограничить права свободы христианской веры, удержав их лишь за господствующим христианским культом[554].

Можно ли согласиться с Кеймом, что содержание эдикта Константинова было действительно таково, как представляет себе названный немецкий ученый? Едва ли. По крайней мере, за исключением *четвертого* аргумента Кейма, все прочие нам кажутся лишенными убедительной силы. *Первое* доказательство, на основании которого он стремится утвердить читателя в мысли, что указ Константина 312 года запрещал переход от язычества в христианство, мы признаем не имеющим никакого значения: если

Миланским эдиктом устранялись все препятствия для кого бы то ни было присоединяться к христианскому обществу, то ни из чего не видно, что этим устранялся какой-либо параграф указа 312 года, будто прямо запрещавшего переходить от язычества к христианству; ведь ничто не препятствует историку полагать, что здесь говорится о препятствиях, созданных всей историей гонений, а не исключительно какими-либо требованиями эдикта 312 года. Не имеет должной силы и *второй* аргумент Кейма. Нет оснований допускать, что эдикт 312 года покровительствовал лишь главному христианскому культу и строго относился к ересям и сектам. Прежде всего, нельзя ничем доказать, что Миланский эдикт дружелюбно и благосклонно относился к ересям и сектам, чего будто бы не делает эдикт 312 года. Эдикт Миланский разрешает свободу, кроме христианской религии, и «иным религиям» — это так, но лишь один Кейм может утверждать, что под этими «иными религиями» нужно понимать ереси и секты, а не иудейство и язычество. То же замечание имеет полную силу и в отношении к его толкованию Миланского эдикта, коим дозволялось свободно исповедовать свою веру кроме христиан и другим лицам — aliis — в Империи. По-видимому, более доказательности в рассматриваемом отношении имеют замечания Кейма, основанные на эдикте Максимина 312 года; этим эдиктом как будто бы действительно объявлялось покровительство не всем христианам без различия, а лишь тем, которые принадлежали к господствующему культу христианскому, которые составляли из себя замкнутое целое (i5ia), но следует обратить внимание на то, что эта черта требований не представляет ничего нового: она ясно выражена в указе Галерия 311 года и, следовательно, не составляет ничего характеристического для указа Константинова 312 года, содержание которого хочет понять Кейм; а главное — такое требование, как оно выражено раньше Галерием, было ли стеснительно для христиан и в каком отношении — этого ни один историк не знает, и даже более: историк знает, что оно не было препятствием для христиан начать, по свидетельству Евсевия, новый период счастливой жизни по сравнению с временами гонений[555]. Что касается *третьего* аргумента Кейма, то он имеет еще меньше силы, чем предыдущие аргументы. Кейм представляет некоторые гипотетические условия, которые будто бы могли заключаться в указе 312 года и вредно действовать на положение христиан: «принуждать их возвращаться даже к язычеству». Но каждому должно быть понятно, что недостаточно построить гипотезу в истории, а следует обосновать ее, однако же этого Кейм вовсе не делает и не делает потому, что доказать его гипотезу фактами нет возможности. Остается верным одно, что какими-то сторонами указ 312 года препятствовал благосостоянию христиан, но какими и каким образом, это остается нерешенным, а следовательно, для вопроса о содержании эдикта 312 года ничего нельзя сказать определенного и бесспорного на основании той отрывочной фразы Миланского эдикта, которую комментирует Кейм. *Четвертый* аргумент Кейма имеет значение, как мы сказали выше, но и то ограничительное; ясно, что указ 312 года не давал тех благодеяний христианам, какие даны эдиктом Миланским, но следует ли отсюда, что указ 312 года был враждебен христианам — не видно с полной ясностью. После этого само собой понятно, имеет ли право историк вместе с Кеймом утверждать, что указ 312 года издан Константином из страха перед могуществом христианства и имел целью поставить какие-то препоны и «плотины» для быстро распространявшегося христианства в Империи? Разумеется, нет.

Третье и последнее мнение, высказанное по поводу изучаемого нами указа Константина 312 года, высказано Цаном. Это мнение не походит ни на первое, ни на второе из мнений, уже рассмотренных нами. Цан в существе дела снимает с Константина

ответственность за эдикт 312 года и в некотором роде даже вычеркивает этот эдикт из истории законодательных отношений Константина к христианству. Вот сущность воззрения Цана. Он полагает, что эдикт Константина 312 года есть не что иное, как пояснение эдикта Галерия 311 года, пояснение, необходимость которого требовалась этим последним эдиктом. В эдикте Галерия, в конце его, находим такое замечание: «Другой грамотой (epistola) мы дадим знать начальникам, что нужно наблюдать в отношении к христианам»[556]. То есть Галерий обещает, что по издании эдикта 311 года будут еще изданы другие грамоты второстепенного значения, в которых точнее будут указаны условия, на которых давалась толерантность христианам. Так как история таких грамот не знает, то, говорит Цан, можно полагать или что этих грамот вовсе не было издано, или же что они потеряны, не дошли до нас. Но предполагать, что таких грамот совсем не было издано, нельзя, хотя Галерий и умер тотчас по издании эдикта 311 года, так как эдикт 311 года издан не от лица только Галерия, но и от лица Константина с Лицинием; поэтому чего не успел сделать первый, имели возможность и обязаны были сделать двое последних. А если могли сделать это и даже обязаны были, то нет основания полагать, чтобы они не сделали этого. Указ Константина 312 года, догадывается Цан, по всей вероятности и есть та грамота, какую хотел издать Галерий в добавление к эдикту 311 года, но не успел издать за смертью. Цан даже полагает на некоторых соображениях, что эта грамота издана была Константином не от собственного только лица и Лициния, но и от лица Галерия, обязавшего царственных его наследников исполнить его волю. Что указ Константина 312 года и есть именно та грамота, какую обещал издать в пополнению к эдикту 311 года Галерий, это Цан доказывает так: адресуется указ 312 года именно тем лицам, которым хотел адресовать пояснительную грамоту Галерий — начальникам, облеченным судебной властью, judicibus;[557] содержание указа 312 года именно таково, каким должно было быть содержание дополнительной грамоты, обещанной Галерием: в указе 312 года указываются условия (conditiones), на которых даровалась свобода христианского исповедания, а этого-то именно и хотел разъяснить Галерий особой грамотой, он намеревался разъяснить, что должны были начальники наблюдать в отношении к христианам (quid debeant observare); тон эдикта Константина 312 года недружелюбен к христианам, но не иного характера должна была быть и грамота, какую обещал Галерий, так как и сам толерантный эдикт Галерия не дышит особенным благоволением к христианам. Доказательства тождества обещанной грамоты Галерия и эдикта Константина 312 года, замечает Цан, очень решительны. Он даже делает еще один шаг далее в разъяснении происхождения и характера указа Константинова, о котором мы говорим; он не прочь допустить, что эдикт Константином издан еще при жизни Галерия, в том же 311 году, в котором появился толерантный указ этого императора, вслед за этим эдиктом[558].

Взгляд Цана на эдикт Константина 312 года представляется наиболее верным и заслуживающим внимания, но и он требует поправок и пояснений. С Цаном следует согласиться, что Константин издал не какой-либо в собственном смысле новый указ, но что он лишь пояснил тот указ, какой издан был Галерием. Без сомнения, это пояснение по своим требованиям касательно христиан не превышало того, что высказано было и Галерием. Но, во всяком случае, нельзя разделять предположения Цана, что эдикт Константина мог даже быть издан при жизни Галерия, так как для такого предположения нет прочных оснований; а Кейм, со своей стороны, ясно доказал, что эдикт появился лишь в 312 году[559]. Это раз. Затем, Цан, в сущности, не дает ясного понятия о содержании указа Константина, не разъясняет, насколько он был близок к

эдикту Галерия 311 года и не было ли в нем чего-либо такого, чего не было в этом последнем? Почему эдикт 312 года представляется тяжелым для христиан с точки зрения Миланского эдикта? Если о содержании эдикта Константина 312 года судить по грамоте Максимина того же года (а на это мы имеем право), то представляется, что содержание Константинова эдикта ничем существенно не разнилось от эдикта Галериева 311 года. Эдиктом 312 года не отменялась общая религиозная толерантность, провозглашенная Галерием, ибо из эдикта Максимина видно, что этот император, подобно Галерию, объявлял: «Если есть упорствующие в своем суеверии, пусть каждый из них по произволу следует собственному расположению — кто хочет, пусть обратится к служению богам» (т.е. язычеству)[560]. Далее, несомненным представляется, что эдикт Константина 312 года держался неопределенной терминологии касательно христиан, давая им свободу религии не в качестве религиозного общества, а в качестве особого народа, имеющего свое определенное богослужение, какое имели другие известные народы древности. Ибо эдикт Максимина, подобно известному эдикту Галерия, все еще продолжает говорить о каком-то «народе христианском»[561], имеющем свой «собственный национальный культ». Далее, эдикт Константина 312 года не был чужд желания, чтобы христиане, покидая свою веру, присоединялись к культу римскому. В эдикте Максимина, как и в эдикте Галерия, говорится: «Кто хочет (из христиан), пусть обратится к служению богам» (языческо-римским) и еще: «Подчиненных нашей власти нужно привлекать к почитанию богов ласками и увещаниями, но принимать только тех, которые обратятся к служению богам по своей воле». Наконец, указ Константина 312 года не выражал никакого почтения к христианской религии, он называл христианство нелестным именем «суеверия». Ибо из эдикта Максимина открывается, что здесь, как и в указе Галерия, христианство названо суеверием: Таково было содержание эдикта Константина 312 года, если мы восстановим оное при помощи эдикта Максиминова, объявленного в том же 312 году, несомненно, под влиянием вышеназванного эдикта Константинова.

Теперь спрашивается: если эдикт Константина 312 года не различается по содержанию от Галериева эдикта 311 года, то на каком основании так строго относится к нему указ Миланский? Почему этот последний находит эдикт 312 года «не соответствующим духу кротости», обставляющим исповедание христианства «многими различными и тяжкими условиями?» Действительно ли указ 312 года мог отвлекать христиан от христианства и влечь их к подножию языческих алтарей, как предполагает Миланский эдикт? Нами прежде было разъяснено[562], что указ Галерия был вообще благоприятен для положения христиан, что он значительно улучшил положение христиан в сравнении с прежними временами, что если он и мог создавать какие-либо стеснения для христиан, то ничего такого история не знает. Но если так, почему же Миланский эдикт столь строго относится к эдикту Константина 312 года, имевшему в своих основах указ Галерия 311 года? Галерий, нет сомнения, хотя и объявил толерантность в отношении к христианству, но все же он рассматривал христианство лишь как «неизбежное зло», как то, что своим существованием не приносит счастья для Империи. Если Константин в эдикте 312 года стоял на этой же точке зрения, — а это представляется несомненным, — то эта точка зрения для Константина, когда он издавал Миланский эдикт, когда он решил вполне переменить политику в отношении к христианам, должна была быть очень несимпатична. Законодатель, заявлявший себя Миланским эдиктом, столь благосклонным к христианам, должен был всякий из прежних указов, изданных в пользу христиан, т.е. толерантных, найти несоответствующим задаче и предъявляющим в отношении к христианам условия тяжелые и заслуживающие порицания, а таким и был,

и должен был быть Константин. Правда, мы затруднились бы указать те «многие и различные условия», тяжелые для христиан, какие усматривает в эдикте 312 года Миланский эдикт, затруднились бы также уяснить, каким образом условия, которые предъявляет указ 312 года, могли служить к отвлечению христиан от христианства, как замечает об этом тот же Миланский эдикт; но нельзя ли обойти эти затруднения предположением, что издатель очень благоприятного указа для христиан (разумеем миланский 313 года) взглянул более мрачным взором на законодательную религиозную деятельность своего предшественника и собственную деятельность, находившуюся под влиянием этого предшественника (Галерия), чем такого заслуживало дело? Другими словами: не мог ли Константин преувеличить тех темных сторон, какие находились в толерантном эдикте Галерия и его собственном эдикте, изданном под давлением первого эдикта? Константин, решившийся создать самые благоприятные условия для существования христианства в Империи, решившийся стать как бы отцом для христиан, не мог быть доволен тем, как относился к христианам даже наиболее толерантный к ним законодатель — Галерий; даже более, он мог строго осуждать и себя, что следовал этой полублагоприятной для христиан политике...

К счастью для христиан, Константин недолго оставался в своей законодательной деятельности на точке зрения Галерия; в 313 году он переходит на другую точку зрения, с которой открывались самые широкие виды для христианского общества. Вскоре после победы над римским императором Максенцием он издает знаменитый Миланский эдикт. Издание этого указа относится к месяцу марту 313 года. Приведем главные мысли эдикта Миланского. «Когда мы прибыли в Милан, — говорится в эдикте, — то мы, Константин и Лициний, занявшись внимательным рассмотрением способов, клонящихся к общей пользе и благу, между прочими распоряжениями или, лучше сказать, прежде всех распоряжений заблагорассудили сделать постановление, которым охранялся бы страх и благоговение к Богу, именно заблагорассудили *христианам* и *всем* отдать на произвол соблюдение того богослужения, какого кто пожелает (haec inter cetera... vel in primis ordinanda esse credidimus... ut daremus christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem, quam quisque voluisset), чтобы божественное и небесное Существо, как бы Его не называли, было благосклонно и к нам, и ко всем, находящимся под нашей властью. Итак, руководясь здравым и правым смыслом, объявляем следующую нашу волю: пусть решительно никому не запрещается *избирать* и соблюдать *христианское богослужение, но каждому отдается на произвол* обращаться сердцем к той вере, какую кто находит согласной с собственным убеждением (credidimus, ut nulli omnimo facultatem abnegandam putaremus, qui vel observationi christianorum, vel ei religioni mentem suam dederet, quam ipse sibi aptissimam esse sentiret), чтобы Божество при всяком случае ниспосылало нам Свою помощь и всякое благо. Мы признали за нужное по устранении тех условий, о которых упоминалось в прежнем указе *касательно христиан*, отменить все, что представляется жестоким и несообразным с нашей кротостью. Отныне каждый решившийся соблюдать *христианское богослужение*, пусть соблюдает его свободно и неуклонно, без всякого затруднения. Мы заблагорассудили объявить о нашей воле, предоставляющей *христианам* полное и *неограниченное право совершать* свое богослужение (ut simpliciter unusquisque eorum, qui eamdem observandae religioni christianorum gerunt voluntatem, citra ullam inquietudinem ac molestiam sui id ipsum observare contendant... scires, nos *liberam* atque *absolutam* colendi religionis suae facultatem iisdem *christianis dedisse*). Если же мы это разрешили им, то вместе с тем дается право и *другим* соблюдать свои обычаи и веру. Так определено нами с целью, чтобы не показалось, что мы хотим унизить достоинство

какого бы то ни было богослужения». Затем, Миланский эдикт приказывает, чтобы тотчас без всякого отлагательства возвращены были Церкви христианской (corpori christianorum) те места, на которых были храмы христианские, но которые во время последних гонений отошли в посторонние руки. Наконец, предписывалось оказывать Церкви христианской (corpori christianorum) всякое содействие к возвращению отнятых у него прежде общественных имуществ, а также предписывалось этот указ как можно скорее опубликовать[563]. Какое значение имеет Миланский эдикт? Почему он считается одним из замечательнейших памятников религиозно-законодательной деятельности Константина? Миланский эдикт знаменует собой эпоху, великий переворот в истории человечества. Главную отличительную черту Миланского эдикта иногда указывают в том, что он будто бы провозгласил общую религиозную толерантность в Империи, сделался для всех религий своего рода magna charta libertatum[564]. Но такой взгляд на дело не соответствует самому делу. Если бы Миланский эдикт провозглашал общую религиозную терпимость, поставлял это главной своей задачей, в таком случае значение его было бы ограниченным и даже более: он был бы мертворожденным законодательным актом, мимолетной иллюзией, мелькнувшим на одну минуту метеором, от которого в самом скором времени не осталось никакого следа, или как, помнится, выразился некто, в таком случае он действовал «лишь одно мгновение». В самом деле, если признаем, что Миланский эдикт провозглашал общую религиозную терпимость, то он потерял свою силу и значение с того момента, как Константин начал покровительствовать и оказывать милости христианству преимущественно перед какой-либо другой религией, а так как подобным покровительством христианству Константин заявляет себя в том же 313 году, в котором появился и Миланский эдикт, то отсюда само собой следовало бы, что Константин фактически уничтожил знаменитый эдикт в то же время, в какое объявил его. Мыслимо ли это? Сообразно ли это со здравым смыслом? Какое представление мы будем иметь о государе, одной рукой разрушающем то, что создает он другой? Какой взгляд мы составим себе о Константине, этом бесспорно замечательнейшем римском императоре, если, с одной стороны, допустим, что он Миланским эдиктом провозгласил общую религиозную терпимость, а с другой — вынуждены будем утверждать, что он в то же время явно и открыто отдавал предпочтение одной религии — христианской перед прочими, — и не в домашнем только быту, а в жизни общественной, государственной, в самом законодательстве? Никаких затруднений в понимании Миланского эдикта не будет для историка: для него не будет надобности составлять мудреных, искусственных объяснений: каким образом государь, провозгласивший общую религиозную терпимость, тотчас же в практике в противоречии с изданным эдиктом заявляет себя публично покровителем *одной* религии — христианской, — как скоро решимся утверждать, что никакой общей религиозной толерантности и не было провозглашаемо изучаемым нами законодательным актом. Константином в Милане дана толерантность всем религиям в Римской империи, за исключением христианства. Христианство изучаемым актом не помещено в ряду с прочими многими и бесчисленными религиями в государстве, а поставлено выше всех их, объявлено стоящим во главе всех религий, провозглашено единственной религией, значение которой, признаваемое теперь государем, должны рано или поздно признать и все подданные. Вот смысл знаменитого эдикта Миланского! Христианство Константином выдвинуто при посредстве Миланского эдикта на первое место, подле него, христианства, но ниже его поставлены все прочие религии. К христианству государь обращает свое лицо, свои взоры, свою душу, а от прочих религий он отворачивается, остается к ним холоден и равнодушен; первое он возлюбил и ему хочет

покровительствовать, с прочими же религиями он не имеет никаких связей, но терпит их, не препятствует им *быть*. Наше понимание эдикта основывается не на почве субъективизма, а на самом тексте Миланского эдикта. Кто прочтет внимательно Миланский эдикт, хотя бы в тех выдержках из него, какие сделаны нами выше, тот поймет, что смысл, нами приписываемый этому эдикту, действительно присущ последнему. Главный объект Миланского эдикта — христианство, христианская религия. Об этой религии прямо и решительно говорит Миланский эдикт как такой, какая со времени издания названного эдикта должна иметь все значение и всю силу в государстве, о других же религиях говорится здесь как бы вскользь, мимоходом. Видно, что вся мысль законодателя сосредоточена на христианстве, а не на чем другом. Законодатель *дает* права христианской религии и *не отказывает* в подобных же правах другим религиям. «Между прочими распоряжениями или, лучше сказать, прежде всех распоряжений заблагорассудили дать *христианам* (очевидно, предпочтительно перед всеми последователями прочих религий. — А.Л.) и всем отдать на произвол соблюдение того богослужения, какое кто пожелает». «Пусть решительно никому не запрещается избирать и соблюдать христианское богослужение (опять прежде всего *христианское богослужение*, а никакое другое. — А.Л.) и каждому отдается на произвол обращаться сердцем к той вере, какую кто находит согласной со своим убеждением» (государь хотя и ставит на первом месте христианство, но не объявляет себя врагом и других культов). «Мы заблагорассудили объявить о нашей воле, предоставляющей *христианам полное и неограниченное право* совершать свое богослужение», и затем законодатель условно соизволяет на совершение богослужения и не христианами: «Если же это мы разрешили христианам (quod quum christianis a nobis indultum esse pervideas...), то вместе с этим дается право и *другим* (etiam aliis) соблюдать свои обычаи и веру». Тон эдикта Миланского слишком ясно говорит о том, что эдикт этот больше всего и первее всего имеет в виду облагодетельствовать христиан, но лишь не отвергает и других последователей прочих религий. Следует заметить, что в Миланском эдикте много раз и прямо упомянуто имя христиан, но совсем не упомянуто имени последователей других культов; эти последние обозначаются неопределенными словами: alii, omnes, quisque. Речь законодателя обращена к христианам, а если в эдикте говорится и о последователях иных религий, то они везде отличаются от первых как лица, на которых заботы законодателя простираются лишь в малой мере. С именем христиан само собою дается понятие и о том, что Началовождь христианства — Христос приковывает к Себе все внимание законодателя, тогда как о богах языческих, которые доселе имели такое значение в государственной жизни народов, в том же эдикте нет и помину. Еще совсем недавно верховные законодатели в своих религиозных эдиктах постоянно напоминали своим подданным о «наших богах», о «наших бессмертных богах», но теперь Миланский эдикт совершенно игнорирует этих еще недавно столь почитаемых мнимых распорядителей судьбами человечества. Константин остается равнодушен к богам своих предков. Его мысль всецело занята Богом тех, кого он прямо в эдикте по имени этого Бога называет христианами. Смысл Миланского эдикта, по нашему мнению, не допускает другого толкования кроме того, что Константин, издавая указанный эдикт, стремится дать первенство и силу христианской религии, открывает ей широкий путь для влияния на умы народов и довольствуется в отношении к другим религиям толерантностью, т.е. в его положении — чувством безразличия и холодного равнодушия. Рассматривая с этой точки зрения Миланский эдикт, мы находим глубоко справедливыми два замечания, какие делают касательно этого эдикта двое западных ученых, изучивших эпоху

Константина, — именно Цан и Кейм. Первый говорит: «Ни от чего Константин не был так далек, как от мысли создать государство безрелигиозное или толерантное»[565]. Второй со своей стороны очень основательно замечает: «Миланский эдикт, в сущности, представляет не что другое, как первую попытку возвысить христианство, сделав его религией государственной»[566]. Итак, первая важнейшая черта Миланского эдикта заключается в том, что этим эдиктом дано христианству первенствующее положение в ряду прочих религий, с заметным попранием прав и привилегий этих последних. Лишь для одного христианства Миланский эдикт сделался magna charta libertatum. Другая существенная черта, характеризующая Миланский эдикт, заключается в следующем. Уже не раз мы говорили, что Рим знал и уважал только религии национальные, освященные древностью, составляющие необходимую принадлежность известных народов. Язычники твердо помнили правило, что каждый народ имеет своих богов и обязан воздавать им почтение. Эта мысль постоянно была на устах языческих мыслителей и писателей. Известный Меценат говорил: «Почитай богов по отечественным законам»[567]. Не менее известный Цельс также говорил: «Иудеи — определенный народ, и они сохраняют свой отечественный культ, в чем они поступают как и все другие народы»[568]. Философ Порфирий, стоявший на той же точке зрения, объявляет, что «почитать богов следует по отечественным законам» (κατά πάτρια)[569]. Ничего такого христианство не признавало и признавать не могло. Оно было религией, принадлежащей не одному какому-либо определенному народу, а всему человечеству. Это было удивительно и непонятно для язычников и возбуждало в них ненависть к христианам; христиане представлялись им, так сказать, невозможными людьми. Но это, как известно, не мешало христианству распространяться шире и шире, расти более и более. Наступил, наконец, момент, когда государство, хотя и против воли, должно было дать известного рода санкцию христианству; оно объявило христианство религией терпимою, причислило его к религиям, носившим название religiones licitae. Так было при императоре Галерии. Но дав христианству права позволенной религии, государство, однако же, в существе дела оставалось на прежней устарелой точке зрения, а именно, что позволенной религией может быть лишь религия национальная, имеющая на своей стороне древность такую же, какую имел и сам народ, ее исповедовавший. Поэтому-то при Галерии законодательство дает права исповедовать свою религию христианам, как какому-то народу (ξθνος), имеющему какие-то древние религиозные обычаи (institute veterum), обязанному твердо их держаться[570]. А так как христиане не были определенным народом, определенной национальностью, но были лицами, принадлежавшими к разным народам, то с причислением христианства к разряду religionis licitae в римское законодательство вносилась немалая путаница: объявлялась позволенной религия народа, какого не существовало, по крайней мере, в том смысле, как понимался «народ» в греко-римском мире. И самое пользование приобретенными правами для христиан могло представлять затруднения; разве мог христиан доказать, что он принадлежит известной христианской нации? А если не мог, то естественно открывалась для него возможность и лишиться своих прав, по капризу лица, имеющего власть. Не то видим в Миланском эдикте Константина. Здесь разом и смело отброшены все традиции древности. Точка зрения на религию радикально изменяется. Константин далеко выходит за те пределы, в которых заключена была мысль человека древнего мира. Он ясно провозгласил, что христианство не есть принадлежность какого-либо определенного народа, а есть универсальная религия, религия всего человечества. Он вконец ниспроверг узкий партикуляризм

древне-религиозных представлений. Если прежде думали, что известная религия принадлежит известному народу — и потому она священна, неприкосновенна, — то теперь Константин провозглашает новый принцип: он заявляет, что священна и неприкосновенна и та религия, которая не принадлежит ни одному народу, а принадлежит всем народам, всем людям — христианство. Это был величайший шаг вперед. Узкая религиозная исключительность древнего мира должна была пасть и пасть навсегда. Еще недавно, при Галерии, дав христианству права толерантной религии, законодательство не могло точно подвести христианство под обычные юридические формы: оно не укладывалось в эти формы. Христианство не было религией «народной», национальной, оно принадлежало всем. Но законодатель (Галерий) не понимал, не знал и не мог представить себе подобной религии, почему, даровав христианству права толерантной религии, в то же время заявлял, что эти права даются какому-то «народу», обязанному соблюдать свои «древние учреждения». Выходила большая путаница в понятиях. У Константина в Миланском эдикте нет и признаков такой путаницы. Ни о каком «народе», которому принадлежит христианство на правах древней религии, здесь нет и помину. Константин становится на новую точку зрения, единственно правильную. Он дает права свободного исповедания христианства всем людям и всем народам, всем подданным Империи. Христианство стало выше всяких определенных народностей. Новое понятие требовало нового слова для своего выражения, и такое слово было найдено Константином. Оно не раз употреблено императором в Миланском эдикте. Эта религия, не принадлежащая ни одному народу, а принадлежащая всем народам, получила наименование corpus christianorum, общество христианское, Церковь христианская. Нужны были немалые усилия мысли для того, чтобы человек, воспитанный на древнеязыческих юридических понятиях о религиях как принадлежности известных народностей, мог, отрешившись от этих понятий, ясно и отчетливо понять, что такое христианство в сравнении с другими религиями, а поняв, найти надлежащий термин для обозначения нового понятия, обогатив этим термином римский юридический язык. Ведь целесообразие того термина, каким обозначено христианство в Миланском эдикте — corpus christianorum, — едва ли можно было придумать. Corpus christianorum — это все члены христианской религии, к какой бы они народности не принадлежали, — это Церковь, не привязанная ни к одной национальности, но высящаяся над ними, — это духовный союз всех последователей Христа. Каким образом Константин, воспитанный в римско-юридических понятиях, без сомнения, в 313 году еще мало знакомый с христианской теологией, мог так скоро и с таким успехом найти тот термин для обозначения христианской религии, которого не знало римское законодательство во времена Галерия, т.е. два года тому назад? В науке существует догадка, что уже во время издания Миланского эдикта Константин был знаком с известным историческим лицом Осиею, епископом Кордубским[571], и эта догадка, по нашему мнению, вполне основательна. Ибо трудно представить себе, чтобы Константин сам, без указаний со стороны лиц, хорошо знакомых с христианскими теологическими воззрениями и историческим значением христианства, мог сам найти термин для выражения нового понятия — Церковь христианская. Поэтому можно полагать, что Миланский эдикт издан Константином не без участия в этом деле Осии Кордубского.

Что такое было христианство на взгляд язычников? Оно было religio nova, т.е. неизвинительное, достойное всякого осуждения новшество; оно было или, правильнее, христиане были, на взгляд тех же язычников, genus tertium,[572] что-то невозможное, не похожее ни на одно из двух известных древнему миру и враждебных между собой

религиозных направлений, приверженных к двум главным культам — иудейскому и политеистическому, они не были ни иудеями, ни язычниками. При существовании таких представлений о христианстве и христианах, какие распространены были в древнем мире, даже очень умный человек, но воспитанный на тех же представлениях, не мог сам собою приискать точное обозначение для «новой религии» и для общества людей, бывших каким-то genus tertium. И если, однако же, Константин нашел искомый термин и вписал его в один из важнейших актов римского законодательства, то в этом случае он, нет сомнения, действовал не без опытного руководительства, каким и могло быть руководительство Осии. Corpus christianorum, по Миланскому эдикту, получает права на существование в Римской империи, и с этим христианству был открыт широкий простор для цивилизующей деятельности в человечестве. Вот что давал и провозглашал Миланский эдикт! Насколько широк был объем понятия corpus christianorum по Миланскому эдикту? Заключало ли оно в себе представление об одних последователях кафолической Церкви или под это понятие подходили и еретики и, сектанты? Этот вопрос для многих исследователей представляется очень важным, но решается он ими и так, и иначе. Нам кажется, что много трудиться над разрешением этого вопроса нет надобности. В понятие corpus christianorum Миланский эдикт включал всех наличных христиан того времени, без различия конфессиональных оттенков, имевших место в их среде. Дело в том, что если когда Церковь представляла из себя действительное целое, то именно во время перед изданием Миланского эдикта. В обществе христиан того времени не было видно никакой религиозной партии, которая могла бы грозить церковному миру. Вообще, эпоха от осуждения Павла Самосатского до Миланского эдикта (272—313 гг.) представляет в истории Церкви замечательное затишье в отношении к появлению новых ересей и сект. Прежние ереси смолкли и значительно стушевались; из новых появляется манихейство, но разве это христианская секта?[573] Правда, около этого времени появляется распря донатистов, но вопрос об этой распре еще не уяснился в то время в сознании государя. Эдикт Миланский, объявляя покровительство corpori christianorum, не исключал из этого понятия ни ересей, ни сект, но это не значит, чтобы законодатель этим самым связал себе руки на будущее время, не значит, чтобы он не имел возможности употреблять какие-либо меры для стеснения сектантов, не противореча Миланскому эдикту. Эдикт прямо не говорит ни того, что позволены ереси и секты, ни того, что они запрещены, и этим законодателю давалась полная свобода в будущем действовать так или иначе. Недолго пришлось современникам Миланского эдикта ждать разрешения этого вопроса: в Церкви усилились беспокойства, она заволновалась, — и Константин должен был выразить свою прямую волю в отношении к диссидентам...

Лучшим комментарием к тому, чего хотел достигнуть Константин Миланским эдиктом, служит его религиозно-политическая деятельность, обнаружившаяся тотчас по издании этого эдикта и простиравшаяся до времени борьбы с императором Лицинием (323 г.), после которой та же деятельность Константина становится еще решительнее и смелее.

Мы сказали, что Миланским эдиктом христианству дано первенствующее значение в ряду других религий, причем права язычества in tacito в значительной мере являлись попранными. Это особенно ясно становится из отношений Константина к христианству в сейчас указанный период его деятельности. В это время Константин решительно ничего не делает в пользу язычества, он равнодушен к нему, напротив, для христианства он делает многое и очень многое. Уже самый тон и язык, какими он говорит о христианстве, показывают, что оно не пользуется только терпимостью со стороны государя, но что ему,

христианству, отдается полное предпочтение перед какой бы то ни было религией. Константин говорит о христианстве в тоне почтительном, языком, исполненным чувства. В этом случае государю подражают и другие правители. Теперь в документах, в которых Константин выражает свою волю по религиозным вопросам времени, о христианстве говорится: «святое богослужение», «святейшее кафолическое богослужение», «святая религия, заслуживающая благоговения», «достопочтеннейший закон»[574]. Как Константин выражает свое благоговение к «кафолической Церкви», так и проконсул Анулин, тот самый Анулин, который перед этим был гонителем христиан, говорит уже, когда обращает свою речь к карфагенскому епископу, о «благоговении, подобающем святому закону» (христианству)[575]. В письмах к епископам (Цецилиану и Мильтиаду в 313 г. и Хресту Сиракузскому в 314 г.) Константин никогда не забывает пожелать им покровительства «великого Бога» и «Бога Вседержителя» (Евсев. X, 5). Этот язык, эта благопочтительность, эти живые сношения с епископами ясно показывают, что Миланским эдиктом Константин даровал христианству не просто толерантность, а нечто гораздо большее. Та изумительная поспешность, с какой Константин требует исполнения своей воли о возвращении христианам отнятых у них в гонения имуществ, показывает, что христианство для него есть религия, о которой он больше всего заботится[576]. Он, Константин, публикует один указ за другим или с тем, чтобы материально обеспечить имеющие нужду церкви христианские, или возвысить служителей этой Церкви[577]. Константина теперь уже сильно интересует то, как отзывается общество о христианах, он желает охранять самую репутацию христиан; так, его очень беспокоило то, что некоторые неустройства в Церкви давали пищу язычникам для насмешек[578]. Догадываются, что некоторые законы, изданные в рассматриваемое время Константином в пользу христианства, составлены под прямым влиянием Осии Кордубского,[579] следовательно, государство уже полагает основания для заключения союза с Церковью. Константин иногда прямо объявляет себя покровителем и защитником христианства, усматривая в этом залог общественного благоденствия. Он писал проконсулу Африки: «Из множества фактов оказывается, что когда та религия, в которой сохраняется высокое уважение к небесной святыне, находится в презрении, то подвергаются великим опасностям дела государственные; а когда та же религия (из дальнейших слов письма видно, что Константин говорит именно о христианстве) принимается и содержится надлежащим образом, приносит и имени римскому великое счастье, и всем вообще людям особенное благополучие в делах» (Евсев. X, 7); вывод же, к которому приходит Константин после этих замечаний, понятен сам собой. Не следует упускать из внимания и того, что большая часть тех распоряжений касательно христианства, в которых император выражает свое благоволение к этому последнему, появилась в том же году, в котором издан Миланский эдикт, — это проливает новый свет на содержание сказанного эдикта, проясняя его смысл и значение.

Так относился Константин к христианству после издания Миланского эдикта: не толерантность христианской религии доставлял император Миланским эдиктом, а даровал ей права, пролагавшие для нее путь к возвышению в качестве государственной религий. Что касается язычества, то Константин в это время не сделал ничего существенно важного для того, чтобы ускорить его падение, но зато он ясно давал знать, что языческий политеизм с этих пор должен отойти в область предания: будущее уже не принадлежит ему. Константин теперь относится к язычеству так, как незадолго перед тем относился к христианств Галерий; роли переменились. Галерий называл христиан

бранными именами, приписывая им «неразумие» (stultitia ἀπονοία), а языческих богов чествовал названием «небесных богов»; Константин же напротив, христианского Бога, как мы видели, называет «Богом великим», «Богом Вседержителем», между тем как язычество без всякой церемонии называется «суеверием». В 319 году в одном указе Константин уже так пишет о язычниках: «Желающие рабствовать своему *суеверию* могут отправлять свои обряды», и затем император говорит: «Можете идти к вашим общественным жертвам, ибо мы не запрещаем (только: не запрещаем — non prohibemus!), и явно совершать дела *устаревшего злоупотребления*» (praeterita usurpatio)[580]. Очевидно, Константин только не лишает государственной терпимости культ языческий, как не лишался этой терпимости при Галерий культ христианский. Произошло, значит, перемещение сил: сила христианская берет верх над языческой.

Рассматривая религиозно-политическую деятельность Константина после издания Миланского эдикта до времени борьбы его с Лицинием как комментарий к этому эдикту, мы должны сказать несколько слов и об отношении Константина к сектам в христианском обществе. (Впоследствии мы разъясним, что определенное отношение Константина к христианским сектантам прямо входило в его планы борьбы с язычеством и торжества христианства над этим последним.) Мы заметили выше, что сам по себе текст Миланского эдикта не дает основания утверждать, что Константин, выражая свое благоволение к христианам, прямо исключил при этом сектантов и еретиков. В понятие corpus christianorum могли входить и эти члены христианского общества. Практика, однако, быстро заставила Константина определить его отношение к сектантам и, таким образом, и с этой стороны уяснить смысл Миланского эдикта. Случилось так, что тотчас же по издании Миланского эдикта Константину пришлось узнать, что в христианском обществе возникает раскол — раскол донатистов, — по поводу которого ему, Константину, нужно было выразить свое мнение: как он смотрит на это явление в качестве государя, объявившего себя благорасположенным к христианству? Константин целым рядом указов дал знать, что он не хочет и не думает оказывать своего покровительства сектам и что его покровительство обращено на Церковь кафолическую, на то, что составляло центр и средоточие христианства. В указе или письме к папе Мильтиаду император говорит: «От вашей внимательности, конечно, не укрывается то почтение мое к *законной кафолической Церкви* (τή), которое заставляет меня желать, чтобы решительно ни в одном месте вы не оставили ни малейшего раскола или разделения» (Евсев. X, 5). Это письмо написано в 313 году. В письме к епископу Сиракузскому Хресту (в 314 году) Константин выражает подобную же мысль, когда говорит, что он не потерпит тех споров и разделений и той вражды, какими заявляют себя «худо и превратно мыслящие о богопочитании, уклоняющиеся и отпадающие от кафолической Церкви» (Евсев. Ibid). В укрощении церковных раздоров, в действиях, направленных к единению Церкви, Константин видит уже свою прямую обязанность: «Признаюсь, — писал он по делу донатистов проконсулу Африки Аблявию, — я решительно не считаю возможным смотреть сквозь пальцы на споры и раздоры этого рода; они могут вызвать гнев верховного Божества не только против рода человеческого, но и против меня самого, правительственному попечению которого мановением небесным вверено все земное. Ибо я до тех пор не могу вполне оставаться спокойным, пока все подданные, соединенные в братском единомыслии, не будут воздавать Богу истинного поклонения, предписываемого кафолической верой»[581].

Из всех главнейших фактов, в которых выразилась деятельность Константина в пользу христианства после Миланского эдикта, видно, что Константин не только лишил

язычество прежнего государственного значения, но и дал основания, утверждаясь на которых христианство могло возвыситься до значения государственной религии; под христианством же он разумел Церковь кафолическую как твердейший центр христианского общества. К кафолической Церкви обращены все его милости, а секты уже возбуждают у него гнев и негодование.

Изданием Миланского эдикта и деятельностью Константина в пользу христианства после издания этого эдикта положены прочные основания для торжества христианства и Церкви над язычеством. Но еще более для этого торжества Константин делает несколько после. Когда Константин стал единодержавным государем Империи, он довершил начатое им дело — утверждение христианства в греко-римском мире. А это было тогда, когда он победил императора Востока Лициния и подчинил себе весь Восток.

Война Константина с Лицинием, императором Востока, составляет эпоху в христианской деятельности этого государя. Это было в 323 году. С этого времени Константин еще решительнее берется за миссию утвердить в государстве христианство на развалинах языческой религии. Христианство объявляется религией господствующей.

Войну Константина с Лицинием церковные историки (Евсевий) представляют войной религиозной, т.е. думают, что Константин потому пошел с мечом на Лициния[582], что хотел стереть с лица земли этого языческого императора и даровать счастье и благоденствие христианским подданным Востока. Мысль эта весьма вероятна и подтверждается словами Константина, находящимися в одном его указе, имеющем в виду регулировать религиозное положение подданных[583]. Пока целая половина империи оставалась в руках лица, нерасположенного к христианам, — Лициния, миссия Константина христианизировать все государство была невозможна. Однако же последнее место в рассматриваемом предприятии Константина имели и другие мотивы, и прежде всего политические: он хотел сосредоточить в своих руках власть над всей Империей, чтобы можно было вернее обеспечить упрочение его династии на римском престоле. Он тем охотнее шел на эту борьбу, что его, как человека в высшей степени проникнутого христианскими идеями, более привлекал Восток, отличавшийся большим христианским характером, чем Запад с его языческим строем жизни и мысли. Далее, не без глубокой причины Диоклетиан жил не в Риме, а в Никомидии на Востоке: на Востоке вследствие древних монархических идей — персидских, египетских и иудейских — охотнее подчинялись авторитету императоров, чем на Западе, где все еще помнили о Гракхах, Брутах и Кассиях. Да, на Восток многое тянуло Константина, и отсюда его война с Лицинием, восточным императором. Главное основание, на котором утверждают мнение, что Константин пошел войной на Лициния, дабы избавить христиан от этого тирана, состоит в том, что Лициний был гонителем христианства, хотя он был гонителем не столько вследствие сознательного убеждения во вреде христианства, сколько из видов политических. Для Лициния были подозрительными христиане, жившие в его Империи, главным образом как люди, расположенные к Константину, и в особенности епископы, которые, конечно, знали, с каким уважением относится к христианству император Запада. Быть может, епископы Лициниевых областей не задумывались прямо и открыто заявлять о своем сочувствии Константину, что, конечно, не могло нравиться Лицинию. Вообще, как сильны были симпатии многочисленных восточных христиан к Константину, об этом лучше всего можно судить по тому, что эти христиане, по рассказу Евсевия, перед началом борьбы Константина с Лицинием видели даже видения, в которых им представлялось, что войска Константина проходят по их городам[584]. Разумеется, все это давало побуждение Лицинию недолюбливать христиан; причем

нельзя отрицать, что и язычники, окружавшие Лициния, старались еще более раздуть вражду его к христианам и вселять в него надежду, что именно он назначен богами восстановить политеизм и сокрушить силу его врагов. Да и самый характер его мог располагать этого государя к гонению на христиан. Лициний был жесток и заявил себя несправедливыми преследованиями таких лиц, которые имели все основания ожидать от него совершенно противного образа действия. Он питал отвращение ко всем высшим стремлениям духа человеческого; так, он называл науку «язвой и ядом». Все классы общества немало терпели от его тирании. Лициния не мог похвалить даже Юлиан Отступник, несмотря на то, что Лициний как враг христиан должен бы был возбуждать сочувствие в Юлиане; последний называл его «человеком, который ненавистен и Богу, и людям»[585].

Меры Лициния против христиан частью носят печать его политической подозрительности, частью имеют в виду представить христиан, и в особенности епископов, в самом невыгодном для них свете, к пользе для язычества, частью в них обнаруживается то отчаяние, которое овладевает людьми, когда они в критическую минуту все средства считают равно полезными для своего спасения: известно, что утопающий хватается за соломинку.

Остановим на некоторое время свое внимание на характере и обстоятельствах гонения Лициния. Гонение открылось в 319 году[586]. Оно началось с того, что Лициний лишил христиан придворных должностей и изгнал их из дворца[587]. Ближайшее побуждение, каким руководствовался Лициний, в этом случае неизвестно. Но с вероятностью можно думать, что император поступил так потому, что не хотел терпеть в такой близости к себе лиц, которые казались ему очень дружественно расположенными к его сопернику. Впрочем, едва ли эта мера простиралась так далеко, как представляет Евсевий. По известию Евсевия, Лициний изгнал из дворца «всех придворных христиан». Но это, без сомнения, преувеличение: Лициний изгнал только часть придворных христиан, как это можно видеть из того, что епископ Никомидийский Евсевий и приближенное к нему духовенство оставались в дружественных отношениях к Лицинию, а названный епископ пользовался даже большим влиянием при дворе Лициния. И так продолжалось дело до самого того времени, когда Лициний был поражен Константином, до 323 года[588]. Из этого видно, что те из христиан, которым доверял император, не был отстранены от придворной сферы. Второй репрессивной мерой Лициния касательно христиан было исключение христиан из рядов армии[589]. Смысл этой меры понятен: армия служила одной из опор владычества Лициния, нельзя было поэтому оставлять в ней элементы, на которые надежда была плоха, а такими были в глазах его христиане. Но несправедливо было бы утверждать, что Лициний всех воинов-христиан исключил из войска. Это невероятно; в таком случае Лициний рисковал лишиться очень значительного количества боевой силы. Ведь христиан на Востоке было очень много, много было их, конечно, и в армии. Нужно полагать, что Лициний постарался устранить из состава войска офицеров-христиан, им-то предложено было или принести жертву языческим богам, или оставить воинское достоинство. Что поголовного изгнания христианских воинов из рядов армии действительно не было, это можно видеть из актов мученических св. Феогена, из которых открывается, что даже незадолго до 323 года в армии Лициния продолжали служить многие христиане[590]. Итак, и эта мера по отношению к войску, поскольку оно состояло из христиан, имела лишь ограниченное применение. Другие репрессивные меры Лициния клонились к ограничению

религиозных прав христианского общества. Так, он запретил съезды епископов для соборных совещаний: ни один епископ не смел переступать пределов своей области[591]. По всей вероятности, Лициний боялся, что эти епископские разъезды станут для епископов средством к агитации в пользу западного императора Константина. Впрочем, официально гонитель, как полагают[592], оправдывал эту меру против епископов другим предлогом: чтобы соблюсти благовидность в подобном запрещении соборов, поводом к этому он выставлял то, что епископы вместо того, чтобы служить пользам своих паств, странствуют часто лишь с корыстной целью обогатиться торговлей.

Разумеется, это со стороны Лициния было не больше как благовидный предлог: разве Лицинию, ревностному язычнику, могли быть сколько-нибудь близки духовные нужды христианских паств? Но, с другой стороны, нельзя отрицать того факта, что духовенство тех времен действительно не чуждо было корыстолюбивых поползновений, как это можно видеть из сочинений св. Киприана[593] и некоторых правил Никейского собора (прав. 17)[594]. Далее, Лициний издал распоряжение, чтобы в храмах мужчины отделяемы были от женщин во время богослужения (нужно сказать, что церковная практика последующего времени высказалась в пользу этого распоряжения), запретил также епископам преподавать огласительное наставление женщинам, требуя, чтобы эти последние получали наставление лишь от женщин[595]. Руководила ли этими сейчас указанными распоряжениями Лициния лишь одна ненависть к христианам, желание унизить их в глазах остального народа, выставив их людьми, способными на низкие пороки под покровом благочестия, или же были действительно какие-либо факты, которые вызывали на подобную меру, — ничего нельзя сказать определенного. Вероятнее, впрочем, первое объяснение. Далее, касательно столицы своей, Никомидии, Лициний издал приказание, чтобы христиане собирались здесь для молитвы не в храмах, а под открытым небом, за городом, под тем саркастическим предлогом, что для такого многочисленного общества, как христианское, загородный свежий воздух будет очень полезен[596]. Однако же не должно думать, что только этими очень нерешительными мерами гонение Лициния и ограничилось. На основании очень веских соображений, после изучения документов, относящихся к этой эпохе, можно утверждать, что оно, гонение, простиралось и дальше указанных мер. Так, можно утверждать, что те из христиан, которые показали себя особенно приверженными к своей религии, наказываемы были лишением имуществ или искали спасения в добровольной ссылке, следствием которой было тоже лишение имущества. Были и такие христиане, которые насильственно ссылались на негостеприимные острова, где принуждены были вести жизнь самую бедственную; а другие из христиан присуждены были к принудительным работам в рудниках или иным тяжелым, каторжным работам. Между этими несчастными встречались лица, которые были объявлены лишенными чести, следовательно, принадлежали к привилегированным сословиям. Христиане привилегированных классов подвергались и иным наказаниям: по судебному приговору их лишали прав их рождения и заключали в рабочие дома или же в качестве рабов они были продаваемы[597]. Но как сами по себе эти меры ни были жестоки, тем не менее гонение Лициния не было в точном смысле кровавым гонением. Нет ни одного достоверного свидетельства, из которого можно было бы выводить заключение, что Лициний издавал указы, требовавшие смерти исповедникам христианства. Евсевий, в особенности в сочинении «Жизнь Константина», рисует Лициния очень мрачными красками и подробно говорит об этом гонении, но не упоминает об указах Лициния

кровавого характера. Также следует взять во внимание и то, что Никейский собор, касаясь в своих правилах обстоятельств этого гонения, представляет это гонение не кровавым[598]. Но если нет указаний на то, что Лициний издавал распоряжения о наказании смертью исповедников христианства, из этого еще не следует, что это гонение обошлось без кровавых случаев. Евсевий упоминает о том, что многие епископы в это гонение поплатились жизнью за исповедание христианства, так что отношение Лициния к епископам этому историку напоминает деятельность Диоклетиана и Максимина[599]. Но весьма вероятно, что эти пострадавшие епископы пострадали не собственно за христианское исповедание, а что они подвергались казни под каким-нибудь другим измышленным предлогом. Быть может, они обвинены были в предательстве за то, что они выражали, и, может быть, очень ясно, сочувствие западному императору, т.е. Константину[600]. Замечательно, что город Амасия в Понте и другие города этой провинции — вот где, по свидетельству Евсевия, главным образом пострадало много епископов[601]. Амасия и Понт вообще перенесли в это гонение почему-то больше, чем другие города и страны Восточной Империи; здесь христианские церкви были заперты, а некоторые даже совсем разрушены. Но, во всяком случае, гонение Лициния коснулось только некоторых епископов, а далеко не всех. Так, двое главнейших епископов Востока в это время — Филогоний Антиохийский и Александр Александрийский — остались целы и невредимы. Да и те епископы, которые поплатились в это гонение жизнью, пострадали не вследствие непосредственной воли Лициния, а по распоряжению местных проконсулов, так что история не имеет права винить в этой жестокости самого императора. Быть может, проконсулы, зная ненависть Лициния к христианам, хотели сделать угодное ему, позволяя себе казнить глав христианского общества[602]. Вообще, гонение Лициния было много легче, чем преследования Деция, Валериана, Диоклетиана — гонителей прежней эпохи; Лициний, очевидно, остановился на полдороги в своей противохристианской политике. Быть может, его удержало от слишком решительных мер частью благоразумие: едва ли он сам верил тому, что крутые меры против христиан могут привести к чему-нибудь полезному в его положении. Да, вероятно, Лициний все же побаивался Константина, этого покровителя христиан, а потому, не желая раздражать Константина, ограничился паллиативными мерами в борьбе с ними. Впрочем, с другой стороны, нельзя не согласиться с мнением Евсевия, что гонение Лициния, пожалуй, достигло бы крайних пределов, если бы борьба его с Константином и поражение от последнего не положили предела репрессивной политике восточного императора[603]. Гонение Лициния имело немало исповедников, как об этом отчасти мы уже упомянули, но не обошлось оно и без падших, отступников от веры; с этими последними имеют дело правила Никейского собора.

Итак, Лициний еще раз со стороны языческого государства является гонителем христиан. Имея в большей или меньшей мере религиозные причины, война Константина с Лицинием, нельзя не видеть, носит характер религиозный, это был как бы крестовый поход[604] одной религиозной силы против другой. Так понимали ее значение обе стороны, и оба вождя приготовлялись к битве сообразно со своей верой. Авгуры, гаруспики, окружавшие Лициния, поддерживали в нем надежду на помощь языческих богов. Прежде чем вступить в сражение, Лициний собрал всех своих полководцев в одной посвященной богам роще, и, принося им жертву, держал такую речь: «Вот пред нами отечественные боги, и мы чтим их по преданию от предков, но наш противник, отвергнув отечественные обычаи, прославляет чуждого, неизвестно откуда взятого Бога. Он срамит свое войско Его

постыдным знаменем и, доверившись Ему, поднимает оружие не столько против нас, сколько против оставленных им богов. Настоящее время должно открыть, кто из нас в заблуждении. Если сильнейшим окажется этот чуждый, теперь нами осмеиваемый, Бог, то и нам нужно будет признать Его и оставить тех, коим мы напрасно возжигаем свечи. Если же победят наши боги — что несомненно, — то после этой победы устремимся войной на безбожных», т.е. христиан. Эту речь Лициния передает Евсевий[605]. Нельзя быть уверенным, что действительно именно так говорил Лициний перед сражением с Константином. Очень возможно, что Евсевий в значительной мере сам был автором вышеприведенной речи, но то несомненно, что она прекрасно передает внутренние расположения духа, с какими приступал Лициний к роковой войне с соперником[606]. Иначе приготовлялся к войне с Лицинием Константин. Он возлагает свои надежды не на богов языческих, но на крестное знамя, которое развевалось в его войсках, сменив прежние языческие знамена. Константин даже создал особое ополчение, специальным занятием которого было ношение этого знамени в походе. Евсевий говорит: «Тем из своих щитоносцев, которые отличались всеми достоинствами, Константин велел находиться единственно при служении этому знамени. Таких мужей, по Евсевию, было не менее 50, и они не имели другой обязанности как или стоят вокруг знамени, или следовать за ним в виде почетной стражи, когда один из них по очереди нес его на своих плечах» [607]. Этого мало: Константин окружил себя священниками. «Хорошо зная, что если когда, — говорит Евсевий о Константине, — то теперь особенно нужны ему молитвы, он взял с собой священников. Ибо куда бы Константин не шел, — замечает Евсевий, — он брал с собой и священников, в том убеждении, что Бог, Которому он служит, по крайней мере за это будет к нему милостив»[608]. Борьба Константина с язычником Лицинием была непродолжительна. Она кончилась полнейшим торжеством оружия Константинова.

Время от победы Константина над Лицинием (323 г.) до смерти первого составляет новую и высшую ступень в развитии его религиозно-политической деятельности, по сравнению с той же деятельностью его под влиянием Миланского эдикта. После указанного события горизонты расширились. Константин стал действовать свободнее и решительнее в пользу христианства и Церкви и более открыто выражать свое пренебрежение к язычеству. Константин входит в свою роль преобразователя Империи на началах христианских. Победа над язычником Лицинием как бы вызвала его теснее сблизиться с христианством и еще дальше стать от язычества. Вскоре после победы над Лицинием император ознаменовал свою деятельность многими указами, направленными к пользе христианства. Между этими указами заслуживают особенного внимания два, которые по своему значению могут быть поставлены рядом со знаменитым Миланским эдиктом. Разумеем указ его «К палестинским правителям» (provincialibus Palaestinae), или правильнее «К правителям Востока», так как в указе ясно говорится, что он назначен для всех стран Востока (proponatur in orientalibus partibus nostris)[609]. Этот указ издан в 323 году. Другой — «Кжителям Востока», так как в нем речь обращена именно к жителям Востока (erga orientales)[610]. Этот указ издан в 324 или 325 году. В этих двух указах, по нашему суждению, в существе дела Константин стоит на тех же принципах, на каких он стоял и в Миланском эдикте[611], но только здесь те же принципы развиты энергичнее, откровеннее и последовательнее. Эти два указа, изданные после победы над Лицинием, не составляют какого-либо переворота в законодательстве Константина; Константин в них идет к той же цели, к какой шел и в Миланском эдикте, с тем существенным различием, что эти новые указы не могут давать повода к перетолкованию стремлений Константина,

как это имеет место в науке в отношении к Миланскому эдикту. Повторим; два указа Константина, с которыми он обращается к своим новым подданным, жителям Востока, покоятся на тех же принципах, на каких и Миланский эдикт, но с некоторыми значительными разницами от этого последнего в тоне, выразительности, энергичности заявления. И, без сомнения, практика под влиянием последних указов стала не тем, чем она была под влиянием Миланского эдикта. Ознакомимся же и проанализируем указы Константина 323 и 324 (5) года[612]***.Zeitschrift fur Kirchengeschichte, IV, 2. S. 164) считает сомнительным, чтобы они принадлежали самому императору и выражали его образ мыслей. Еще другие из писателей, не разделяя сейчас указанных скептических мнений, полагают, что хотя они и составлены не самим императором, но выражают его подлинные мысли; так, Гасс говорит: «Относительно императорских указов, документов и посланий, сохраненных Евсевием, нужно сказать, что они изложены слишком теологично и слишком проникнуты духом христианским (zu christlich), чтобы думать, что в этом виде они произошли от Константина, но, однако, они довольно достоверны, чтобы судить по ним о воле и мнениях государя» (Gass. Herz., Encykl. Bd. VIII. S. 200.2-te Ausgabe); в этом же роде дает отзыв и Цан: «Очень неправы те, кто сомневается в возможности судить по указам Константина о его собственных мыслях и кто полагает, что эти указы суть произведения духовных лиц, на которых Константин лишь ставил свое имя. Говорить так значит мало знать Константина. Притом же эти документы написаны вовсе не языком тогдашних церковных произведений. Секретари Константина излагали его мысли, но в такой оболочке, которая нравилась повелителю» (Zahn. S. 21). С последним мнением нельзя не согласиться.. Миланским эдиктом, по нашему суждению, Константин отдает предпочтение христианству переддругими религиями — и в особенности языческой. То же повсюду можно находить и в новых эдиктах, о которых у нас речь. Эдикт 323 года начинается такими словами: «Для людей, верно и мудро мыслящих о Существе Высочайшем, давно уже явно и не подлежит сомнению различие, отделяющее усердных исполнителей досточтимого служения христианству от тех, кои вооружаются против него и смотрят на него с презрением» (язычники) (Жизнь Константина, II, 24). Эта же мысль просвечивает и в Миланском эдикте. Но теперь император не довольствуется выражением предпочтения культа христианского культам языческим. Он о себе прямо уже говорит, что он стоит на стороне христианства: «Молю Тебя, Великий Боже, — взывает Константин, — будь милостив и благосклонен к восточным Твоим народам. Не без причины прошу этого, Владыко всех, Святый Боже. Ибо я предал Тебе свою душу, ибо искренне люблю Твое имя и благоговею пред силою, которую явил Ты многими примерами» (II, 55). Этого мало, он открыто заявляет, что миссия его заключается в том, «чтобы род человеческий (humanum genus) призвать к служению священнейшему закону (христианству) и под руководством Высочайшего Существа возрастить блаженнейшую веру» (II, 28). В Миланском эдикте уже видно было пренебрежение к язычникам, они там названы были неопределенным именем alii, тогда как христиане прямо назывались своим именем. Теперь же пренебрежение к язычникам стало еще яснее и полнее. Константин больше не церемонится с теми, от чьих верований сердце его стояло далеко. Он называет их «нечестивыми» (qui impiam sententiam amplexi sunt) (II, 24). Он позволяет себе назвать их «семенем беззаконных» (stirpem improbissimorum hominum) (II, 42). Их мнения считает «развращенным безумием» (II, 48). Тем не менее государь не объявляет язычество религией, не заслуживающей снисхождения и терпимости. Совершенно так же, как в Миланском эдикте, — и в эдиктах, которые мы теперь рассматриваем, — Константин во всеобщее сведение объявляет, что каждый, кому нравится язычество, может свободно***

исповедовать его, и никто не должен посягать на религиозные права язычников. Это определение государя в разбираемых указах отмечено особенно яркими чертами; видно, что законодатель не хотел, чтобы на этот счет существовали какие-либо недоразумения среди подданных римского государства. Здесь говорится: «Хочу, чтобы народ мой наслаждался спокойствием (pacate) и безмятежностью, хочу, чтобы подобно верующим (cum fidelibus), приятности мира и тишины радостно вкушали и заблуждающиеся (qui gentilitatis errore implicati sunt). Пусть никто не беспокоит другого, пусть каждый делает то, чего хочет душа (quod cuique libitum fuerit, id agat). Люди здравомыслящие должны знать, что только те будут жить свято и чисто, кого Сам Бог призовет почить под святыми Его законами; а отвращающиеся, если угодно, пусть владеют капищами своего лжеучения (habeant sibi mendaciorum delubra quando ita volunt). У нас есть святейший храм Божественной истины; того же желаем и им (id ipsum illis optamus), и пусть они, приходя к общему единомыслию, стали бы наслаждаться удовольствиями сердца» (II, 56). Константин с такой же решительностью заявляет о своей толерантности к язычникам и еще раз, когда говорит: «Пусть никто не вредит другому (nemo alteri noxam pariat). Что один узнал и понял (т.е. христианин), то пусть употребляет в пользу ближнего, а когда это невозможно, должен оставить его (sin id fieri non potest, omittat). Ибо иное дело добровольно устремляться к бессмертию (христианству), а иное — быть вынужденным стремиться сюда при посредстве наказаний (aliud, suppliciorum vi abigere). Говоря об этом, я распространился, — замечает законодатель, — в особенности потому, что некторые, слышу, утверждают, будто обряды и церемонии языческих храмов уничтожались, и власть тьмы разрушилась. Этого я охотно желал бы, если бы сильное противоборство гибельного заблуждения не укоренилось слишком глубоко в душах некоторых людей» (II, 60). Что касается церкви христианской, то в новых эдиктах, изданных после победы над Лицинием, Константин подтверждает те права, какими она пользовалась по Миланскому эдикту. Заменяя прежний термин, употребленный в Миланском эдикте в отношении к христианскому обществу, corpus christianorum, другим, еще более точным, ecclesia, законодатель дает ей права владеть недвижимым имуществом. Церкви должны быть возвращены все те имущества, каких она лишилась, будь то во время гонения Лициния или Максимина. «Казна, — говорится в рассматриваемых эдиктах, — должна возвратить Церкви то, что она (казна) некогда несправедливо удержала за собой. Повелеваем возвратить Церкви все, что прямо окажется ее собственностью, будут ли то дома, поля или сады» (II, 39), — возвратить ей, как обладающей правами юридического лица (ecclesiis iure restituet). Собственно, этим определением сказано не больше того, что уже было постановлено и Миланским эдиктом. Но этим законодатель не ограничился: он дал право Церкви быть наследницей имуществ, оставшихся после исповедников, не имеющих прямых наследников (ecclesiam haereditatem adire decernimus) (II, 36). Заслуживает внимания и та черта разбираемых эдиктов по сравнению с эдиктом Миланским, что ими дается право и частным лицам — исповедникам христианства, лишившимся своего имущество в предыдущее гонение, — требовать от казны возмещения потерянного (II, 35). Замечательно, что и в новых эдиктах, подобно тому, как и в Миланском, Константин, определяя общие права заблуждающихся язычников, ни слова не говорит о том, какими правами владеют сектанты — еретики и раскольники. Этот вопрос так же обходится здесь, как и в Миланском эдикте. Законодательство не связывает себя никакими определениями на этот счет.

Таким образом, рассматривая два важнейших законодательных акта, изданных Константином после победы над Лицинием, мы замечаем, что они покоятся на тех же

принципах, на каких и Миланский эдикт. Константин по-прежнему выражает свое особенное благоволение христианам и Церкви и по-прежнему же ограничивает свои отношения к язычникам отношениями толерантности. Но все это выражено в новых законодательных актах яснее, прямее и энергичнее. Теперь уже никто из подданных не мог сомневаться, что права, какие прежде, во времена гонений, принадлежали языческой религии, отныне принадлежат христианству, а языческая религия хотя и не лишена защиты, но не имеет оснований рассчитывать на покровительство. Принципы остались те же, но они проведены в новых законодательных актах последовательнее, а потому в этих законодательных актах дается христианству и Церкви больше государственного значения, чем какое дано было им Миланским эдиктом.

Чем был и кем стал Константин в отношении к христианству и Церкви после победы своей над Лицинием — об этом можно составить себе ясное понятие по тому образу действования, каким заявил себя он во вторую половину своего царствования, по вопросам, касающимся религиозного положения Империи. Образ его действования за это время служит лучшим комментарием к тем указам его, какие мы сейчас обозрели. Мысль его о том, что хотел он сделать для государства в религиозном отношении, к чему стремился, выражается теперь с большей ясностью, чем как это было прежде. Он прямо заявляет, что потому оказывает свое покровительство христианству, что желанием его было объединить народы в религиозном отношении, утвердить в сердцах всех единую веру — христианскую. Нигде эта мысль не выражена с такой поразительной ясностью, с какой она заявлена в письме его к Александру, епископу Александрийскому, и известному Арию. «Ставлю в свидетели Самого Бога, — писал император, — Помощника в моих предприятиях и Спасителя всех, что во всех действиях я руководствовался двумя побуждениями. Во-первых, я предположил представления всех людей о Божестве соединить как бы в один общий строй; во-вторых, возвратить прежнее здоровье целому организму Империи, пораженному как бы некоей тяжкой болезнью (разумеется, отсутствие единодержавия в Империи. — А. Л.). Поставив это задачей для себя, одно я решил, взвешивая все тайным взором мысли; другого я пытался достигнуть силой оружия. Я понимал, что если бы, согласно моим задушевным желаниям, я установил *общее согласие* в мыслях *между всеми почитателями Бога,* то это принесет пользу и управлению государственному, дав ему изменение, соответствующее благочестивым расположением всех»[613]. Всех привести к религиозному единению через распространение и утверждение христианства в Империи — вот, что было глубочайшим стремлением Константина. Отсюда его покровительство христианству. Торжество христианства в душах всех людей, подчиненных его скипетру, занимало его, как цель его жизни. Для того чтобы достигнуть этой цели, он входит в самое тесное общение с представителями христианства — епископами. Он хочет слиться с ними в единстве стремлений и действий. Это желание было в нем так сильно, что он позволял себе выражать его в очень энергичных словах. При одном случае он сказал христианским епископам: «Вы — епископы внутренних дел Церкви, а меня можно назвать поставленным от Бога епископом внешних дел» (υμείς των ξσω τ ή ς)[614]. Существует немало комментариев к этим знаменитым словам Константина, но и без подробного комментария мысль императора понятна. Он отдавал себя на служение Церкви, как делает это каждый епископ. И действительно, он, Константин, заявляет себя в деятельности такой же заботливостью о Церкви и ее благоденствии, какая подобает доблестному епископу. Разделения и споры в Церкви (по поводу арианства) лишают его ночного покоя и заставляют его стенать и проливать слезы; он соболезновал душой, как будто бы с ним

случилось личное несчастье;[615] он не мог равнодушно смотреть на то, что христианское учение сделалось предметом комических выходок на театральных подмостках[616]. Церковные разделения он почитал хуже тягостной и страшной войны[617]. Отсюда он принимает меры для водворения мира в среде христианского общества. Становясь всецело на стороне кафолической Церкви, он лишает своего благоволения сектантов, как врагов его задушевного желания — водворить единение в душах своих подданных. В одном из своих законов, изданных в 326 году, император объявил: «Привилегиями, допущенными по уважению к религии, должны пользоваться только блюстители кафолического закона. Еретиков же и схизматиков мы повелеваем считать не только чуждыми этих привилегий, но и обязывать разного рода повинностями и заставлять нести их»[618]. Константин, кроме того, издавал специальные законы, направленные к стеснению различного рода еретиков и раскольников,[619] не исключая ариан[620]. Его больше всего сокрушало здесь «гибельное разномыслие».

Действуя подобным образом против еретиков и схизматиков, Константин, однако же, весьма мало делал для того, чтобы сокрушить таких врагов христианской Церкви, какими были язычники. Как и после Миланского эдикта, Константин не обращает общих репрессивных мер на язычников. Известно лишь несколько его частных мер, направленных к устранению наиболее мрачных сторон языческого культа[621]. Что же касается принятия общих и решительных мер против язычества, то весьма сомнительно, чтобы они предпринимались в его царствование[622]. Константин хорошо понимал, что «приходить к бессмертию нельзя принуждать силой». Не противореча себе, не противореча таким законодательным актам, как Миланский эдикт и эдикты «К восточным правителям и жителям», изданные в 323—324 (5) годах и провозглашающие веротерпимость в отношении к язычникам, он не мог прилагать репрессивных мер к этим последним. Константин не хотел действовать на язычников грубыми мерами наказаний и стеснений. Он хорошо понимал, что такие меры к цели не приведут. Своей цели, т.е. приведения язычников к христианству, он хотел достигнуть другим путем. Он возвысил христианство до положения государственной религии так, чтобы она своим блеском и величием как бы невольно влекла к себе язычников. Величие притягивает и импонирует. В тех же видах он ведет такую решительную борьбу с еретиками и схизматиками в лоне христианского общества. Константин, конечно, не был таким слепотствующим мыслителем и правителем, чтобы хоть на одну минуту допустить мысль, что еретики и раскольники хуже язычников и заслуживают крутых мер, каких не заслуживали в его глазах последние. Таких превратных воззрений у Константина быть не могло и не было. Константин желал видеть христианскую Церковь великой, сильной, мощной, а для этого желал, чтобы она была единая, неразделяемая спорами и раздорами. Единая Церковь, и только такая, могла быть привлекательна для язычников. Такой он хотел ее видеть, а потому не мог переносить разделений и бурных споров между членами одного и того же христианства. Отсюда его репрессивные меры против еретиков и схизматиков, меры, каких он не употребляет против язычников. Константин говорил: «У нас (христиан) есть святейший храм божественной истины (христианская Церковь). Этого же желаем и им (язычникам), чтобы, приходя к общему единомыслию, и они наслаждались удовольствиями сердца». Здесь выражена та задушевная мысль Константина, что Церковь сама по себе, как величественное здание, самим своим величием должна была привлекать язычников к переходу в нее. Других средств к цели он не знал и знать не хотел. Но чтобы этот ореол Церкви ничего не терял из своего блеска, он

употреблял все меры против тех, кто умышленно и неумышленно стремился затмить этот блеск Церкви, каковы всякие еретики и схизматики. Ведь кто же из язычников пойдет в Церковь, полюбит ее сердечно и пленится ей, если нестроения и разделения между членами ее станут предметом публичных шуток, будут осмеиваться с театральных подмостков? Одно есть средство, как казалось Константину, сохранить престиж Церкви — это смирить и укротить возмутителей ее — всяких сектантов. Нужно сознаться, что великая мысль Константина о том, что Церковь должна своим блеском привлекать язычников к приобщению к ней, а не используя какие-нибудь меры насилия и строгости — эта великая мысль не усвоена была его преемниками на константинопольском престоле. Забыли или не поняли они, чего хотел Константин, а потому от репрессий против еретиков весьма скоро пришли к репрессиям против язычников. Ни одного такого ревнителя Церкви первый христианский император не одобрил бы, ибо он не раз повторял слова: «Пусть никто не беспокоит другого, пусть каждый делает то, чего хочет душа его», разумея здесь под именем «другого» и «каждого» почитателей политеизма.

Образ первого христианского императора производит сильное впечатление на исследователя потому в особенности, что этот государь является натурой цельной, не допускающей ни колебаний, ни передержек. С самого начала своей исторической деятельности (с 313 г.) и до конца жизни он одушевлен одним и тем же стремлением дать перевес христианству над язычеством и употребляет одни и те же средства для осуществления цели. В этом отношении очень удачно характеризует Константина немецкий ученый Теодор Кейм, когда говорит: «Константин 313 года, дружественно относящийся к христианскому клиру, открывающий для него государственную казну, дарующий ему права свободной деятельности, столь ревностно старающийся о единении Церкви, — ввиду раздоров в христианском обществе, жертвовавший и своим временем, и своим трудом, и материальными средствами казны, смотревший на задачу христианства как на собственную свою задачу, этот Константин тождественен с тем, каким он был и в позднейшее время (после 323 года). Различие между Константином первой эпохи и Константином второй эпохи лишь то, что позднейший Константин уже вполне созидает, что тот еще начинает, позднейший уже ясно высказывает то, что тот говорит вполголоса, позднейший дает христианству все привилегии, между тем тот просто благоприятствует ему, позднейший во всеуслышание объявляет о своем желании видеть всех сплоченными единством религии, между тем как тому представляется это в виде отдаленной цели»[623]. Вся деятельность Константина составляет как бы «один факт», добавляет Кейм. И это глубоко справедливое замечание. Уже в 313 году знаменитым Миланским эдиктом он дал христианству большие преимущества, но высказал это осторожно. Язычество уже теряло свое значение, но оно не совсем отвергнуто, не совсем попрано. В Миланском эдикте нет ни одного выражения, которое могло бы быть оскорбительно для язычников. Но зато в частных указах император вскоре после издания Миланского эдикта позволяет себе назвать язычество «суеверием» и «устарелым злоупотреблением». После победы над Лицинием Константин уже в самых важных законодательных актах — двух эдиктах «К Востоку» — позволяет себе наименовать язычество «нечестием» и «семенем нечестивым», и другими именами. Шаг делается вперед. Его суд над язычниками объявлен вслух. В этом смысле можно говорить, что свою реформу относительно религиозного положения государства он совершил не вдруг, а постепенно. Но ни теперь, после победы над Лицинием, ни прежде того, Константин не хотел гнать и преследовать язычников. Он даровал христианской Церкви все, что она могла желать: она стала влиятельна, сильна, она облечена правами государственной религии. Поэтому она сама своим значением и

мощью должна была победить язычников и языческий политеизм. Константин помогал ей быть и оставаться единой, крепкой своим единством, и для того объявил себя непримиримым врагом ересей и расколов. Борьба с сектантами поэтому входит в его планы борьбы с язычеством; победительницей над главнейшим врагом своим — язычеством — могла быть лишь Церковь единодушная, проникнутая единством стремлений, не разделяющаяся и не борющаяся сама с собой.

Христианская Церковь при Константине Великом восторжествовала над язычеством как государственным институтом; она стала владычицей в Империи, она приобрела официальную власть и силу, но докончить торжество ее над умами, искоренить язычество сердца — это предоставлено было уже ее собственным силам и средствам.

Приложения

I. Новейшая литература о мученической кончине св. Поликарпа Смирне кого

Мученическая кончина Поликарпа, епископа Смирнского (II век), мужа апостольского, в наше время вызвала обширную литературу. Эта литература во многих отношениях интересна. Она показывает, с каким глубоким вниманием относится наука к вопросам церковно-историческим, как скоро они касаются такого древнего периода церковной истории, как II век христианства; как наука дорожит самым, по-видимому, неважным открытием, как скоро оно может пролить хоть некоторый свет на эпоху первохристианства; как широко и многосторонне она, наука, стремиться изучить и рассмотреть даже такой, казалось бы, второстепенный предмет церковной истории, как кончина малоизвестного по своей деятельности епископа II века Поликарпа Смирнского. Были, впрочем, особые обстоятельства, которые побудили науку с необыкновенным рвением заняться таким предметом, как кончина Поликарпа. Открылось несколько новых данных, хотя и не прямо относившихся к вопросу, но представлявших возможность решить вопрос иначе, чем как он решался раньше. Это заняло многие серьезные умы богословов (разумеется, западных богословов, так как в русской литературе по указанному вопросу ничего не было написано в последнее время, когда вопрос разрабатывался на Западе), появились неодинаковые решения вопроса, возникли не бесплодные споры, появилась очень интересная литература, с которой и хотим познакомить читателя.

Но прежде чем передать содержание главнейших научных трудов, посвященных вопросу кончины св. Поликарпа, изложим вкратце содержание того важного исторического документа, который служит точкой отправления для ученых трактатов и ученой критики богословов-писателей.

Разумеем мученические акты св. Поликарпа. Они сохранились до нас в форме послания церкви Смирнской II века к одной из соседних Церквей (филомелийской) и прочим Церквям тогдашнего христианского мира (воспользуемся для этой цели изданием Дресселя «Opera patrum apostolicorum», где помещены акты Поликарпа под заглавием Smyrnensis de martyro sancti Policarpi epistola cricularis (Lipsiae, 1857. P. 391—407).

Вот содержание этих актов. В предисловии находится приветствие церкви Смирнской, обращение к церкви Филомелийской (во Фригии) и всем Церквям кафолическим. Затем указывается предмет, о котором идет речь в актах — это св. Поликарп и другие мученики, пострадавшие в одно и то же время с ним (гл. I). Но прежде чем описать кончину Поликарпа, акты восхваляют мученические подвиги прочих мучеников, а такими были одиннадцать филадельфийцев (гл. II), из числа их по имени упоминается один Германик, ознаменовавший себя особенным терпением и мужеством. При виде твердости, с какой Германик претерпевал мучения, толпа вспомнила о Поликарпе и потребовала, чтобы был отыскан и схвачен этот епископ Смирнский (гл. III). Преследование христиан не обошлось без отступников; таким был филадельфиец Квинт: он сам напросился на мучения, но, устрашившись зверей, которыми хотели затравить его, он отрекся от веры и принес жертву языческим богам (гл. IV). Далее в актах ведется подробный рассказ о мученической кончине самого Поликарпа. При наступлении гонения, уступая убеждению окружавших его лиц, Поликарп скрылся из города, удалившись в одну из близлежащих деревень. Здесь, за три дня до своей мученической кончины, он имел видение: ему представилось, что подушка на его постели

объята пламенем. Это видение он истолковал в том смысле, что ему надлежит кончить жизнь посредством огня (гл. V). Между тем стало известно, что Поликарпа разыскивают сыщики; поэтому, уступая мольбам любящих его, он перешел в другую деревню (гл. VI). Но сыщики нашли его и здесь. Они схватили двух его рабов, одного из них подвергли пытке и таким образом узнали, где находится Поликарп. Увидев сыщиков, Поликарп не потерял мужества, он приказал угостить их, а сам предался молитве (гл. VII). Когда наступило время его отправки в город, тогда его посадили на осла и повезли. Это происходило в Великую субботу. На пути встретился ему блюститель общественного порядка (так называемый иринарх), посадил его к себе в повозку, убеждая отречься от Христа, но когда Поликарп остался непреклонен, то его вытолкнули из повозки, так что он повредил себе ногу, тем не менее не без бодрости он дошел до города и в нем до стадии (цирка или амфитеатра), где происходил бой зверей (гл. VIII). В амфитеатре происходит допрос Поликарпа азийским проконсулом (не названным по имени), причем последний убеждает первого отказаться от своей веры, но исповедник остается тверд и мужественен (гл. IX). Проконсул настойчиво требует от Поликарпа хулы на Христа, но на это Поликарп отвечал: вот уже 86 лет я служу Господу и не изменю этому служению (гл. X). Проконсул в беседе с епископом Смирнским переходит к угрозам, замечает исповеднику, что он отдаст его на растерзание зверям, мало того, грозит ему мучениями на огне. Но исповедник оставался по-прежнему неустрашим (гл. XI). Допрос Поликарпа кончился. Глашатаи три раза вслух при всех провозгласили: Поликарп объявляет себя христианином. Это произвело страшный шум в народной толпе. Толпа требовала, чтобы Поликарп был отдан на съедение зверям в амфитеатре, и когда это желание не было исполнено, так как амфитеатр был закрыт по случаю окончания праздника, то народ единодушно потребовал, чтобы Поликарпа сожгли заживо. Это требование не встретило отпора со стороны властей (гл. XII). Народ быстро набрал хвороста и дров — в этом случае показали себя особенно деятельными иудеи (в субботу?!). Поликарп разделся и разулся. И когда хотели его пригвоздить, то он сказал: «Оставьте меня так». Поэтому его только связали и положили на костер (гл. XIII). Потом он произнес молитву к Богу, в которой изобразил себя как жертву, приносимую во всесожжение Господу (гл. XIV). Наконец костер зажжен. Огонь как бы принял форму паруса, надуваемого ветром. Это чудо, замечают акты, видели многие свидетели и пересказали его другим. При этом было ощущаемо благоухание, как будто бы сжигали ладан. Тело мученика не поддавалось действию огня, поэтому один из служителей казни пронзил мученика мечом. Вслед за этим из костра вылетел голубь, а кровь из тела мученика излилась в таком обилии, что потушила пламя костра (гл. XV, XVI). Христиане хотели было взять тело Поликарпа, но это им было не позволено под тем предлогом, чтобы христиане не стали поклоняться Поликарпу, оставив Распятого. Эту мысль акты опровергают, замечая: они не понимают того, что мы никогда не сможем ни оставить Христа, который пострадал за нас, ни поклоняться кому-либо другому, ибо Христу мы поклоняемся как Богу, а мучеников достойно любим, как учеников и подражателей Господа (гл. XVII). После этого сотник положил тело Поликарпа в огонь и оно сгорело. Христиане собрали кости мученика и положили где подобало и решили совершать праздник в воспоминание о мученике, в научение себе и назидание (гл. XVIII). Затем акты восхваляют мученический подвиг св. Поликарпа (гл. XIX): указывается то, что это описание мученичества Поликарпа сделано вследствие желания христиан филомелийских подробнее узнать о событии; внушается, чтобы это послание, при прочтении его филомелийцами, было разослано по другим Церквям, наконец, следует славословие Богу (гл. XX). В заключительных строках актов

точно указывается время кончины Поликарпа и рассказывается нечто вроде истории этих актов. Именно говорится: Поликарп пострадал в месяце ксантик, во второй день в Великую субботу, в восьмом часу, во время проконсульства Стация Кодрата (гл. XXI). Затем замечается, что акты Поликарпа имел у себя Ириней, ученик Поликарпа, с этого кодекса списал их некто Кай, общавшийся с Иринеем, с кодекса же Кая списал Сократ Коринфский. С того же кодекса списал их некто Пионий, обретший этот кодекс по откровению, какого удостоил его святой Поликарп. Новое славословие Богу (гл. XXII).

Акты св. Поликарпа сохранились также в церковной истории Евсевия (кн. IV, гл. 15), но не в полном виде; у Евсевия начало актов (гл. I — IV) изложено много короче, у него совсем нет заключительных строк актов (именно главы XXI и XXII), есть также некоторая разница между текстом актов и текстом Евсевия в прочих частях рассказа.

Особенному оживлению богословской литературы о мученической кончине св. Поликарпа послужило следующее.

В середине II христианского века жил некий языческий софист или ритор по имени Элий Аристид, не имевший никого отношения к христианской Церкви. Большую часть жизни он провел на Востоке. Он имел знакомство с видными лицами своего времени, пользовался репутацией очень образованного человека, известного своей продолжительной болезнью, от которой лечился многие годы. От него сохранилось до нас сочинение под заглавием «Священные слова» (ίεροίλόγυι). Это не что иное, как речи в честь языческого бога Эскулапа; в них он рассказывает историю своей семнадцатилетней болезни, во время которой возвышенный Эскулап, по мнению Аристида, много раз открывал ему во сне врачебные средства. Мы сказали, что Элий Аристид не имел никакого отношения к христианству своего времени, его сочинение — тоже. Но в названном сочинении упоминается Стаций Кодрат, с титулом проконсула Азийского, по-видимому, тот самый Стаций Кодрат, который упоминается в XXI главе актов св. Поликарпа[624]. Таким образом, сочинение Аристида «Священные слова» получает некоторый отдаленный интерес для церковной истории. Возникает вопрос: когда жил и болел Элий Аристид, и, следовательно, когда жил тот Стаций Кодрат, который упоминается в сочинении этого автора. Точных указаний на это у самого Аристида нет. Прежде (некто ученый Массой) на основании некоторых признаков утверждали, что Аристид подвергался той болезни, о какой у него речь в сочинении, при императорах Марке Аврелии и Луции Вере, а с этим вместе довольно удобно сближали Стация Кодрата, о каком упоминают акты Поликарпа. В общем исследователи приходили на основании данных, заключающихся у Аристида, к тем выводам, какие как нельзя более соответствовали церковно-историческим представлениям о времени мученической кончины Поликарпа, к тем выводам, что Аристид в своем сочинении описывает времена Марка Аврелия, при котором проконсулом в Азии был Стаций Кодрат, упоминаемый в актах Поликарпа, а, следовательно, кончина Поликарпа случилась при Марке Аврелии в проконсульство Стация Кодрата, в 166 году. Но эти сейчас приведенные выводы не удержались в науке. Явился ученый-археолог, который пересмотрел эти выводы, подверг их строгой критике, пришел к новым выводам, не согласным с общеустановившимися в церковно-исторической науке взглядами на указанный предмет. Таким ученым был Ваддингтон, французский археолог (бывший французский посланник при Лондонском дворе). В 1867 году он издал сочинение под заглавием «О хронологии жизни ритора Элия Аристида» (напечатано в Les memoires de íinstituts de France, Academie des inscriptions et Belles-lettres. T. XXVI).Toro же предмета Ваддингтон касается в другом своем сочинении, изданном позже. В своих трудах Ваддингтон доказывает, что Элий Аристид в своем

сочинении «Священные слова» описывает совсем не время императоров Луция Вера и Марка Аврелия, а времена императоров Антонина Пия и Марка Аврелия, т.е. эпоху более раннюю. В описаниях Аристида нельзя, по словам исследователя, найти указания на Луция Вера и Марка Аврелия, потому что первый из императоров у Аристида называется «старшим», а второй представляется имеющим «детский возраст». Если первое название мало приличествует Луцию Веру, когда он управлял Империей вместе с Марком Аврелием, то еще менее второе («детский возраст») может быть приписано Марку Аврелию, так как он был человеком возмужалым, когда управлял Империей вместе с Л. Вером. Указанные признаки императоров, находимые у Аристида, вполне приличествуют Антонину Пию («старший») и Марку Аврелию («детский возраст»), когда первый управлял Империей, провозгласив своим соправителем отрока Марка Аврелия. Отсюда, естественно, получается тот вывод у Ваддингтона, что Элий Аристид описывает в своем сочинении времена Антонина Пия. Следовательно, и проконсул Стаций Кодрат, упоминаемый у Аристида, управлял Азийской провинцией тоже при Антонине Пие, а не в те времена, на какие указывали более ранние исследователи произведения Аристида. Когда же именно в царствование Антонина Пия управлял Азийской провинцией Стаций Кодрат? Этот вопрос оказалось труднее решить, чем вопрос о том, какое царствование описывает Аристид. Ваддингтон, однако, не останавливается перед этой трудностью: с помощью тонких и остроумных соображений он приходит к определению поставленного вопроса. В списках римских консулов (а эти списки сохранились до нас, так как должность консула была очень видной и важной) консул с именем Стация Кодрата значится под 142 годом. Эти списки, таким образом, показывают, что действительно существовал консул под именем Стаций Кодрат, и притом не раньше и не позже, как в 142 году, так как консулы ежегодно менялись. Но из этого еще не видно, когда именно Кодрат был проконсулом Азийским; а так как бывшие консулы во времена императорской фамилии Антонинов получали обыкновенно в управление одну из двух, так называемых сенаторских, провинций — Африканскую или Азийскую (к какой принадлежит город Смирна) через 12 или 15 лет после исправления консульской должности, то ясно, что Кодрат мог быть проконсулом Азийским (принимая во внимание, что он был консулом в 142 году) между 154—157 годами. Но это лишь гипотетическое соображение; нужно было, с одной стороны, подтвердить его, с другой стороны, точнее уяснить — в каком именно году был Кодрат проконсулом Азийским. Ваддингтон не останавливается и перед этим трудом, несмотря на то, что у Аристида не указывается, в какое время Кодрат был проконсулом. В сочинении Аристида упоминается по имени несколько проконсулов Азийских; кроме Стация Кодрата, которого Аристид почитает искренним своим другом, этот ритор упоминает в качестве проконсулов Азийских — Клавдия Юлиана и Юлия Севера. Ваддингтону удается доказать, что Юлиан был проконсулом в то время, когда шел второй год болезни Аристида (болел же он 17 лет), а так как начало болезни Аристида падает на 144 год[625], то Юлиан был проконсулом в 145 году (проконсулы управляли известной провинцией один год, а потом сменялись); другой проконсул, упоминаемый Аристидом, Юлий Север, по соображениям Ваддингтона, управлял Азией на 10-м году болезни Аристида, следовательно, в 154 году. Но когда управлял Азией Стаций Кодрат, об этом у Аристида прямо не говорится (а между тем это-то особенно важно в нашем вопросе). К разрешению этого вопроса Ваддингтон приходит следующим остроумным путем: из сочинения Аристида видно, что Юлий Север управлял Азией на 10-м году его, Аристида, болезни, а кто управлял той же Азиией после Севера, об этом говорится у Аристида в таких словах: после Севера стал управлять Азией *мой друг.*

Кто этот друг Аристида? Ваддингтон утверждает, что никто другой, как наш Стаций Кодрат, так как о своей искренней дружбе с этим проконсулом упоминает Аристид. Следовательно, заключает Ваддингтон, Стаций Кодрат был Азийским проконсулом в 155 году.

Результаты, к каким пришел Ваддингтон, должны были совершенно изменить церковно-исторические представления о времени смерти Поликарпа. Акты говорят, что он скончался во время управления Азии проконсулом Стацием Кодратом, а так как, по Ваддингтону, этот Кодрат управлял Азией в 155 году, то, значит, тогда же скончался и Поликарп. То есть смерть Поликарпа из эпохи царствования Марка Аврелия переносится в другое царствование — Антонина Пия. Свидетельства таких церковных писателей, как Евсевий и Иероним, а по их свидетельствам Поликарп скончался в 166 или 167 году, само собой понятно, оказывались ложными.

Как ни маловажен, по-видимому, вывод, к которому пришел Ваддингтон касательно смерти Поликарпа (этот вывод касался лишь даты смерти Поликарпа), однако он привлекал к себе внимание множества западных ученых, и притом самых талантливых. Гипотезу Ваддингтона далее развивали и подтверждали, критически проверяли, оспаривали ее. Возникла обширная литература. Но главное, чем замечателен труд Ваддингтона, — это именно то, что он вызвал ученых богословов к всестороннему рассмотрению известий о смерти Поликарпа. Не ограничиваясь только рассмотрением даты смерти Поликарпа, они волей-неволей ставили вопрос шире и многостороннее.

Вследствие этого послеваддингтоновская литература о смерти Поликарпа сделалась во многих отношениях любопытной, замечательной и поучительной.

Наша задача ввиду этого состоит, с одной стороны, в том, чтобы изложить содержание более замечательных сочинений, трактатов и статей, написанных по поводу гипотезы Ваддингтона и посвященных вопросу о мученической кончине Поликарпа; с другой — в том, чтобы подвести итоги воззрений, высказанных учеными по указанному вопросу и сделать свои заключения, то есть указать, что должно быть принято наукой из высказанного и что ею отвергнуто.

При изложении сочинений, трактатов и статей, посвященных данному вопросу, будем держаться хронологического порядка их появления, чтобы видеть, так сказать, процесс развития научных воззрений. Первое место должна занять у нас:

1) Статья Липсиуса «Мученическая смерть Поликарпа»: Lipsius. Der Martyrertod Polycarps/Zeitschrift fur Wissenschaftliche Theologie. Leipzig, 1874. S. 188 u. s. w.). Липсиус в общем соглашается с Ваддингтоном о времени мученической кончины Поликарпа, но при этом на основании некоторых соображений высказывает мысль, что кончину Поликарпа можно относить не только к 155 году, но и к следующему, 156 году. Липсиус подвергает также критике и мнение Ваддингтона о месяце и числе месяца, в какие пострадал Поликарп. Ваддингтон, сообразно с датой, указанной в актах Поликарпа, полагает, что Поликарп умер в феврале, 23 числа, перекладывая, таким образом, на общепринятое исчисление указание актов, что Поликарп умер во второй день месяца ксантика (ксантик — один из месяцев так называемого македонского года или календаря, введенного в употребление на Востоке с эпохи Селевкидов). Липсиус же не совсем соглашается с этим исчислением; он, вопреки Ваддингтону, считает ксантик не шестым месяцем македонского года, а седьмым, вследствие чего второе число ксантика, по его мнению, совпадает с 26 днем месяца марта. Вообще Липсиус находит, что ксантик в различных местах соответствовал различным месяцам римского календаря; так, в Селевкии ксантик соответствовал римскому декабрю, у сидонян и ликийцев июню, в Тире

начинался он 18-го, а в Аскалоне 26 апреля, в Каппадокии — 11 мая и пр. Но более заслуживают внимания суждения Липсиуса о том, в какое время появились акты Поликарпа и насколько они достоверны по своему содержанию. Этим вопросом Липсиус чуть ли не первый внимательно занялся и отнесся к нему со строжайшей критикой. На основании некоторых выражений, заключающихся в актах (гл. XVIII), он находит, что составитель актов относит время их происхождения к самому году смерти Поликарпа. Этого, однако, Липсиус не допускает, он утверждает, что никак нельзя думать, что акты составлены очевидцами, так как, по его мнению, акты носят на себе легендарный характер. Видение Поликарпа (гл. III), голос с неба (гл. IX), чудеса, заключающиеся, например, в том, что пламя приняло вид паруса, вздымаясь над телом мученика (гл. XV), благовоние, как будто бы курился благовонный ладан (Ibid.), наконец, голубь, вылетевший при том обстоятельстве, когда меч вонзился в мученика (гл. XVI), — все это, по мнению критика, переносит нас в какой-то фантастический мир, тот гностический мир, в котором возникли многочисленные апокрифические сказания об апостолах. О времени составления актов, говорит критик, можно делать лишь догадки. Так как последним копиистом актов представляется некто Пионий (гл. XXII), а известно, что существовал мученик Пионий в гонение Деция, то можно относить происхождение актов ко времени Деция. На основании предисловия к актам (гл. I — II) можно утверждать, рассуждает Липсиус, что цель составления их заключалась в том, чтобы примером мучеников прежнего времени, именно Поликарпа, воспламенить ревность современных христиан к исповедничеству. Весь рассказ актов, находящийся в их конце, о том, каким путем они дошли до Пиония, по мнению Липсиуса, рассчитаны естественно на то, чтобы придать актам вид, будто они составлены тотчас после смерти Поликарпа. Исторически достоверным в актах Поликарпа Липсиус признает следующее: епископ Поликарп претерпел мученичество, будучи сожжен на огне, 2-го числа ксантика, в проконсульство Стация Кодрата. С вероятностью можно полагать, утверждает Липсиус, что Ирод, полицейский чиновник, участвующий в событиях смерти Поликарпа, есть лицо историческое; это лицо дает повод позднейшему рассказчику провести параллель между смертью Поликарпа и смертью Иисуса Христа, так как в истории последних дней Христа упоминается тоже Ирод. Одним из признаков позднейшего происхождения актов Липсиус считает то, что здесь употребляется выражение «кафолическая Церковь», но это выражение, по суждению критика, стало употребляться в церковной литературе позже: в первый раз оно встречается у Климента Александрийского, у Иринея же мы напрасно стали бы искать выражение «кафолическая Церковь».

2) В том же 1874 году, в котором появилась статья Липсиуса, и в том же немецком журнале, в каком напечатана эта статья, помещена обстоятельная статья другого немецкого богослова — Гильгенфельда, под заглавием «Поликарп Смирнский» (Hilgenfeld. Polycarp von Smyrna *Zeitschrift u. s. w. S. 305—345*). Статья Гильгенфельда начинается собранием древних свидетельств о Поликарпе — Иринея, Тертуллиана, Евсевия; во всех этих свидетельствах Поликарп представляется учеником апостольским, слушавшим христианские уроки у Иоанна Богослова и у других апостолов. Этот ученый, приведший вышеупомянутые свидетельства, приходит к вопросу: правда ли, что Поликарп, как обыкновенно полагают в немецкой литературе, не был учеником Иоанна Богослова, что вообще не был учеником ни одного из апостолов? Рассмотрев этот вопрос обстоятельно, критик находит подобное мнение неосновательным. Вот тот вывод, к которому приходит Гильгенфельд: «Не догадка, а историческая истина, что Поликарп был учеником Иоанна, малоазийского апостола, писателя Апокалипсиса». Касательно

исторической даты смерти Поликарпа Гильгенфельд находится в зависимости от Ваддингтона и, в частности, остается при тех воззрениях, какие высказаны незадолго перед тем Липсиусом, только он с большей решительностью отодвигает смерть Поликарпа с 155 года на 156 год. Более заслуживают мнения Гильгенфельда об исторической достоверности актов Поликарпа, к которым с такой притязательностью относится Липсиус. Вопреки Липсиусу, он заявляет: в актах Поликарпа заметна эта отличительная черта первохристианства чрезмерная вера в чудеса, но нет ничего в собственном смысле фантастического и сагального. «Нет никакого основания, — добавляет Гильгенфельд, — оспаривать мысль, что известие о смерти Поликарпа записано очевидцами в год его смерти. Если притом сравним Игнатия, как его изображают его письма, с Поликарпом, то Поликарп, как он описывается в вышеуказанном известии, производит впечатление вполне исторической истины». Затем Гильгенфельд в подробности анализирует так называемые акты Поликарпа и приходит к самым благоприятным для их достоинства выводам. Начало актов (гл. I-V), по его суждению, носит печать полной достоверности. То, что рассказывается в актах об обстоятельствах, какими сопровождался арест Поликарпа, — это, по суждению ученого, носит характер истинности, правда, он старается здесь найти у составителя намерение в некоторых отношениях уподобить (провести параллель) последние дни Поликарпа последним дням земной жизни Господа, но это не вредит достоинству рассказа. Суд и произнесение приговора над Поликарпом со стороны проконсула, по мнению критика, рассказано с полным историческим правдоподобием (гл. IX — XII). Обстоятельства самой мученической смерти Поликарпа Гильгенфельд в целом считает исторически правдивым, за исключением, впрочем, некоторых подробностей, носящих характер чудесного (гл. XIII — XVI). Так, в актах рассказывается, что пламя, в котором находился Поликарп, приняло вид паруса или свода, а также рассказывается, что распространилось благовоние, как бы сжигался драгоценный аромат; то и другое критик считает недействительными явлениями, а лишь субъективными представлениями, создавшимися в душе христиан, видевших кончину Поликарпа. В доказательство своего мнения Гильгенфельд приводит то, что первое чудо видели не все, а лишь те, «кому было дано видеть». К таким же не действительным, а субъективным явлениям критик относит как рассказ о том, что тело мученика не сгорало, почему необходимо было служителю казни пронзить проповедника мечом, так и о том, что излившаяся при этом случае кровь исповедника затушила огонь. Передавая содержание рассказа о погребении мученика (гл. XVII — XVIII), критик замечает: все это носит печать полной достоверности. Гильгенфельд не соглашается с тем, кто считает позднейшей приставкой заключительные главы актов (гл. XXI-XXII). В этих главах только то составляет позднейшую прибавку, что приписано позднейшим переписчиком актов (то есть вторая половина XXII главы).

3) Обэ. История гонений на Церковь (Aube. Historie des persecutions de l'Eglise. Paris, 1875. P. 320—327).

Обэ принял с полным доверием мнение своего соотечественника Ваддингтона о том, что смерть Поликарпа последовала в царствие Антонина Пия. В своем сочинении о «гонениях» он говорит: «По известиям Аристида (ритора), Кодрат вступил в управление Азией в 154 году и, следовательно, оставался еще там в феврале 155 года (нужно сказать, что проконсулы начинали управлять известной провинцией обыкновенно с 1 апреля или с 1 мая и управляли год, а затем сменялись). В актах же Поликарпа говорится, что этот мученик скончался 2 ксантика, а это соответствует 23 февраля, следовательно, в этот день

и скончался Поликарп. Обэ обращает особое внимание на то, что в 155 году 23 февраля падает на субботу, в чем этот историк усматривает согласие выводов Ваддингтона с актами Поликарпа, в которых говорится, что Поликарп претерпел мученическую кончину в «Великую субботу» (это предполагаемое согласие, как для всякого очевидно, равно полному несогласию, так как «Великая суббота» и просто суббота далеко не одно и тоже). В критике содержания актов Поликарпа Обэ близко подходит к скептическим немецким ученым. Обэ не считает достоверными рассказы актов об обстоятельствах и подробностях мученической кончины исповедника, в особенности рассказы о чудесах, но допускает достоверность основных фактов, описанных в актах.

4) Гебхардта сообщение о московской рукописи «Мученичество Поликарпа» (Gebhart. Collation einer Moskauer Handschrift des Martyrium Polycarpi/Zeitschrift fur historishe Theologie. 1875. S. 355—395). Статья немецкого ученого Гебхардта, напечатанная в немецком журнале, замечательна тем, что она знакомит научный мир с одной очень ценной рукописью, хранящейся в Московской Синодальной библиотеке: «Мученичество Поликарпа». Названный ученый сравнивает содержание этой рукописи с изданием актов Поликарпа Дресселя и с «Церковной историей» Евсевия; находит, что рукопись по своему тексту близко подходит к «Церковной истории» Евсевия и в этом видит ее высокое достоинство. Это согласие показывает, по словам исследователя, что Евсевий, в его время, пользовался в своей «Истории» такой же редакцией актов Поликарпа, которая дошла до нас в форме Московской Синодальной рукописи. С тех пор как Гебхардт сделал свое сообщение, в науке стало правилом при изучении -мученической кончины принимать во внимание текст рукописи нашей Синодальной библиотеки. В других отношениях статья Гебхардта дает мало нового и оригинального. В вопросе о хронологии мученической кончины Поликарпа он следует научным выводам Ваддингтона, причем он принимает в расчет те дальнейшие изыскания, которые сделаны Липсиу-сом и Гильгенфельдом, почему годом смерти Поликарпа он считает или 155, или 156 год.

5) Самое замечательное исследование о мученической смерти Поликарпа составляет исследование немецкого ученого Кейма «Двенадцать мучеников смирнских и смерть епископа Поликарпа» (Die 12 Martyrer von Smyrna und der Tod des Bischops Polycarp. Напечатано в сочинении Кейма: Aus dem Urchristenthum. Zurich, 1878. S. 90—170).Это исследование Кейма полно, отличается богатой эрудицией и строго критически относится к мнениям ученых касательно актов Поликарпа. Передадим его содержание по возможности подробно.

Исследование разделяется на две части. В первой части рассматриваются те известия о смерти Поликарпа, которые знал историк Евсевий, а Евсевий знал почти полные акты Поликарпа, за исключением двух заключительных глав, находящихся в актах Поликарпа, дошедших до нас независимо от Евсевия (21 и 22 глава актов). Кейм начинает свое исследование тем, что высказывает высокое мнение о достоверности и правдивости рассказов, касающихся обстоятельств смерти Поликарпа. Затем Кейм предлагает себе вопрос: справедливо ли мнение большинства ученых, что акты Поликарпа, как их знал Евсевий, составлены в год смерти Поликарпа? И отвечает на этот вопрос отрицательно. Для подтверждения своего мнения Кейм приводит многое. 1) Он обращает внимание на некоторые отдельные изречения, будто бы доказывающие, что акты составлены спустя длительное время после смерти Поликарпа. Так, он указывает на следующие выражения актов. В актах говорится: «Пламень сильно поднялся, и те из нас, которым дано было видеть, увидели чудо и пересказали его другим, *быв для сего сохранены сами*». Кейм в последних словах видит указание на то, что акты, по признанию их писателей,

составлены спустя длительное время после смерти Поликарпа. Между событием смерти Поликарпа и временем написания актов, по приведенным словам актов, проходит более или менее значительный промежуток, который пережили не все, а лишь те, кому как бы предназначено было стать повествователями событий. К тому же заключению о значительно позднем, сравнительно со смертью Поликарпа, происхождении актов Кейм приходит, когда обращает внимание на другое выражение актов, а именно такое: «Изо всех мучеников (в Смирне) он один (Поликарп) живет в памяти даже язычников, которые везде говорят о нем» (гл. 19). Кейм рассуждает: такое широкое распространение славы Поликарпа по Римской империи не только между христианами, но и язычниками, не могло произойти в год смерти Поликарпа, а могло случиться только после этого события. Если при том же из числа мучеников в Смирне в памяти людей сохранился один Поликарп, а прочие мученики смирнские забылись (и таких было одиннадцать филадельфийцев), то из этого следует, по Кейму, что акты составлены в значительно позднейшее время, чем когда последовала смерть Поликарпа и прочих смирнских мучеников. 2) Кейм обращает внимание на то, что в актах нет подробностей, которых вправе было бы требовать от современника и очевидца. Он недоумевает, почему писатель ничего не сказал ни о причинах гонения, ни о продолжительности гонения, не записал имен мучеников (из числа филадельфийцев упомянуты только Германии да отступник Квинт), почему писатель молчит, быть может, о половине фактов, относящихся к гонению? Это недоумение порождает в уме критика сомнение в том, что акты были написаны тотчас после событий гонения в Смирне. 3) Кейм усматривает в актах двоякого рода протест. Именно, он усматривает здесь протест, с одной стороны, против неумеренного стремления к мученичеству, с другой, против чрезмерного почитания мучеников. Что в актах заключается протест против неумеренного стремления к мученичеству, это Кейм усматривает в рассказах актов о некоем отступнике Квинте. Квинт сам напросился на исповедничество, сам произвольно предстал перед лицом властей и объявил себя христианином, но его последующее поведение не оправдало его поступка: он испугался зверей, которым хотели его отдать, поколебался в вере, принес языческую жертву. По этому поводу акты замечают: «Мы не похваляем тех, кто добровольно ищет мученичества; не так учит Евангелие». Приведя это место, Кейм задает себе вопрос: какому времени древней Церкви приличествует тот протест, который слышится в вышеприведенных словах? Он находит, что такое отношение к мученичеству, какое высказывается здесь, приличествует тому времени, в которое стало заметно некоторое охлаждение в вере, некоторое обмирщение или особенная привязанность к миру и мирскому, что приличествует концу II века. В конце II и начале III века Климент Александрийский неодобрительно относился к тем, кто с излишним жаром и энтузиазмом стремился к мученичеству; но в то же время Тертуллиан указывает уже многих христиан, неохотно расстававшихся с жизнью при виде мученичества. Вообще, по суждению Кейма, акты, выражая протест против неумеренного стремления к мученичеству, тем самым показывают, что они составлены для оправдания взглядов на мученичество, появившихся позднее, и, следовательно, акты появились позднее эпохи Поликарпа. Кроме этого, как мы сказали, Кейм находит в актах протест против чрезмерного почитания мучеников. Это находит Кейм в следующих словах актов: «Некоторые подучили Никиту доложить проконсулу, чтобы он не отдавал христианам тела Поликарпа, дабы они не начали поклоняться ему, оставив Распятого. Это говорили они по наущению и настоянию иудеев, — замечают акты, — иудеев, которые заметили наше намерение взять его из огня, — не понимая, что мы никогда не можем оставить

Христа, Который пострадал для спасения всего мира, ни поклоняться кому либо другому; потому что Ему мы поклоняемся как Сыну Божьему, а мучеников достойно любим за их неизменную приверженность к своему Царю и Учителю. Да сподобимся и мы быть их сообщниками и соучастниками». На основании этого места из актов Кейм приходит к следующим соображениям. Почитание мучеников было и во II веке, но это было почитание умеренное и благоразумное; не таким стало оно впоследствии, а именно в III веке, «когда, — по словам Кейма, — христиане слишком высоко стали смотреть на мучеников и когда язычники и иудеи стали смеяться над христианами за это». Вывод отсюда для Кейма получается тот, что акты отображают на себе позднейшую эпоху христианства, а следовательно, и явились в это время. Представив вышеприведенные доказательства сравнительно позднего происхождения актов Поликарпа, Кейм приходит к такому общему заключению: акты эти вовсе не так древни, какими выставляют их составители и какими считают их некоторые новейшие исследователи. Кейм одобряет тех исследователей, которые полагают, что акты составлены, быть может, в гонение Деция, но сам не удовлетворяется этим результатом, а отодвигает время появления их еще дальше. Он утверждает, что эти акты составлены если не в царствование Диоклетиана, то когда-либо в эпоху между царствованием Галлиена и Клавдия II, то есть незадолго до Диоклетиана. Акты, по суждению Кейма, могли быть составлены при таких обстоятельствах и таких представлениях, какие существовали лишь в III веке.

Во второй части своего исследования Кейм занимается рассмотрением заключительных глав актов — 21 и 22, не находящихся в «Церковной истории» Евсевия. Эти главы известны в науке под именем appendix'а, т.е. прибавки. Прежде всего, Кейм занимается вопросом, когда возникла эта прибавка? Он находит, что appendix появился намного позже составления самих актов. В актах представлено так, как будто писателем последних слов, где излагается история актов, был Пионий, но кто этот Пионий? Обыкновенно думают, что здесь должно разуметь Пиония, который был в гонение Деция епископом Смирнским и пострадал мученически в это гонение. Кейм соглашается с тем, что писатель последних слов appendix'а действительно хочет отождествить себя с известным христианским учителем, апологетом и мучеником Пионием, жившим и скончавшимся в гонение Деция, но он, Кейм, не допускает тождества Пиония-мученика с Пионием, упоминаемым в appendix'е. Кейм находит, что вся прибавка (21 и 22 гл.) составлена намного позже времени Деция, после времени Евсевия и Иеронима, так как ни тот, ни другой не знал appendix'а ни в целом, ни в какой-либо другой форме, приближающейся к теперешнему appendix'у. Поэтому он заключает, что appendix возник не раньше, как между 400—450 годами. Затем Кейм входит в изыскание касательно года смерти Поликарпа, так как к этому больше всего дает поводов appendix, ибо здесь упоминается имя азийского проконсула, при котором пострадал Поликарп, имя Стация Кодрата. Он входит в критику известной гипотезы Ваддингтона о том, что Поликарп пострадал в 155 году, при Антонине Пие, указывает некоторые неточности в выкладках. Но главнее всего в изыскании Кейма о годе смерти Поликарпа то, что он совершенно отвергает мнение Ваддингтона, что этот мученик пострадал во времена Антонина Пия. Для этой цели он пользуется содержанием актов и на основании этого содержания превосходно доказывает, что акты, как в них описано положение дел, вполне приличествуют времени императора Марка Аврелия и нимало не приличествуют эпохе Антонина Пия. Кейм возвращается, таким образом, к древне-церковному преданию о смерти Поликарпа, вопреки Ваддингтону, подрывающему своими исследованиями это предание. Согласно с Евсевием Кейм утверждает, что Поликарп мученически пострадал в

166 году. Вот доказательства, которые приводит Кейм. Гонение в Смирне в 166 году представляется более возможным, чем в пятидисятых годах: в 165—166 году на Востоке была распространена чума, эта чума могла воспламенять ненависть язычников к христианам, доводя ее до тех размеров, в каких эта ненависть представляется в актах. Далее известно, что Поликарп в правление Церковью папы Аникета приходил сюда, проводя здесь некоторое время, ведя ревностную борьбу с еретиками. Когда это было? Аникет правил Римской церковью между 155—166 годами. Если допустим, что Поликарп скончался в 155 или 156 году, то выйдет, что этот епископ посещал Рим или в год своей смерти, или за год до нее, но это немыслимо. Поликарп, как говорится в актах, на суде у проконсула заявил о себе, что он «восемьдесят шесть лет служит Господу», — видно, что он был в это время преклонным старцем. Можно ли допускать, чтобы такой преклонный старец предпринимал отдаленную и деятельную поездку в Рим при самом конце своей жизни? Сомнительно. Вопрос о поездке Поликарпа в Рим решится с легкостью, если будем утверждать, что Поликарп умер в 166 году, а в Риме, следовательно, был лет за 10 до смерти. Или вот еще доказательство Кейма против мнения Ваддингтона о кончине Поликарпа в царствование Антонина Пия, в 155 году. В актах Поликарпа можно находить указание на появление монтанизма. Но по лучшим церковно-историческим исследованиям, монтанизм возникает никак не раньше 160—166 года. Опять получается вывод, что Поликарп умер не в царствование Антонина Пия, а Марка Аврелия. В заключение Кейм останавливается на критике текста актов по сравнению их с текстом Евсевия, рассказывающего о Поликарпе. Наш ученый, сравнивая эти тексты, находит, что в полном тексте актов есть несколько интерполяций, внесенных сюда уже после времени Евсевия. К числу таких интерполяций он относит замечание актов о том, что когда тело мученика было пронзено мечом, то из пламени «вылетел голубь». «Известно, — говорит по этому поводу Кейм, — что у Евсевия нет никакого упоминания о голубе, он упоминает лишь о великом количестве крови, излившейся из тела мученика; если в том тексте, какой был под руками Евсевия при составлении его истории, было вышеприведенное замечание о голубе, то он, конечно, не опустил бы его, ибо он отличался доверчивостью к чудесам, в особенности когда дело касалось чудес, сопровождающих мученичество» (см. его сочин. «О Палестинских мучениках», гл. 9). Следовательно, замечает Кейм, сказание о голубе есть позднейшая вставка в актах Поликарпа.

6) Одновременно с вышеизложенным исследованием Кейма, направленным против Ваддингтона, появилось такого же рода исследование Визелера: «Мученичество Поликарпа и его хронология» (Wiseler. Das Martyrium Polykarps und dessen Chronologie. Это исследование напечатано в сочинении Визелера под заглавием Die Christenverfolgungen der Casaren bis zum dritten Jahrhundert. Ciitersloh, 1878. S. 34—78).

Визелер начинает свой трактат тем, что объявляет о своем несогласии с выводами Ваддингтона. В частности, Визелер старается разрешить следующие вопросы: когда составлены акты Поликарпа? Ученый критик не соглашается с мнением, что акты эти составлены в год смерти Поликарпа; он полагает, что они составлены некоторое время спустя после смерти Поликарпа, когда еще были живы некоторые очевидцы этого события. При этом Визелер старается устранить те доказательства, на которых основывается мнение о том, что акты написаны в год смерти Поликарпа. Так, одним из таких доказательств служат следующие слова актов:

«Мы собрали его (Поликарпа) кости — сокровище, драгоценнее дорогих камней, и положили их, где следовало. Туда, как можно только будет, мы станем собираться с весельем и радостью; и Господь соизволит нам праздновать день его мученического

рождения». В этих словах, по-видимому, находится указание, что акты писаны тотчас после события. Но Визелер находит такое заключение поспешным. Здесь не сказано ни того, что это было первое празднование мученической кончины Поликарпа, ни того, что оно было в год его мученичества. Из слов «как только можно будет», по Визелеру, следует лишь заключать, что были какие-то препятствия со стороны нехристиан, не позволявших христианам собираться на указанном месте. Второй вопрос: все ли нужно считать достоверным и историческим, что рассказывается актами об обстоятельствах смерти Поликарпа? Визелер нечто в актах считает недостоверным. Так, рассказ актов о том, что пламень угас при известном случае, он считает за субъективное представление составителя. Но не сомневается в достоверности рассказа, что тело Поликарпа не сгорало, так что потребовалось исполнителю казни пронзить его мечом, хотя и находит, что это повествование стоит в некотором противоречии с повествованием о том, что Поликарп предсказал свою смерть именно от огня. Недостоверным он считает и рассказ о голубе, вылетевшем из костра при последнем издыхании мученика, так как это представляет позднейшую вставку в актах; Евсевий не знал этого факта. К числу недостоверных черт в актах он относит и замечание их о благовонии, распространившемся при кончине Поликарпа. Он находит, что «благовоние» нужно понимать в образном, духовном смысле, а не в смысле буквальном и материальном. Как смотреть на гипотезу Ваддингтона? Визелер подвергает строгой критике вычисления Ваддингтона о времени проконсульства Стация Кодрата. Он находит, что Стация Кодрата никак нельзя считать преемником Севера по должности. Для этого у Ваддингтона существуют лишь догадки. Преемником Севера более правильно будет считать Руфина, другого друга Аристида. Этого мало. Визелер, вопреки Ваддингтону, доказывает, что несправедливо было бы отождествлять Кодрата, о котором упоминают акты. Он старается указать, что был еще другой Кодрат проконсул, который и мог быть проконсулом азийским во времена смерти Поликарпа, в 166 году. Со значительной силой против Ваддингтона Визелер пользуется известием о посещении Поликарпом римского папы Аникета. Посещение Рима при Аникете, говорит критик, относится к несомненнейшим историческим фактам. Но, с точки зрения Ваддингтона, такого факта совсем не было, ибо Поликарп, умерший в 155 году, по Ваддингтону, не мог посетить папы, начавшего править Римской церковью или с 157, или с 158 года. Вообще, Визелер крепко держится церковного предания, что Поликарп мученически скончался в 166 году. Что же касается вопроса о том, в какое время этого года скончался Поликарп, то Визелер считает позднейшей вставкой все указания актов на это, за исключением указания, что Поликарп умер в Великую субботу. Поэтому для него, Визелера, теряют значение вопросы, что разуметь под 2-м числом месяца ксантика и как переводить эту дату того времени?

7) Ренан. «Мученичество Поликарпа» (Renan. Martyre de Polycarpe. Этот трактат помещен в его L'Eglise chretienne. Paris, 1879. P. 452—466). Ренан, говоря о мученической смерти Поликарпа, имел случай и даже необходимость коснуться тех вопросов, которые соединяются в науке с этим предметом, но ничего такого не сделал. Он решительно встал на точку зрения Ваддингтона, как будто бы не существует никаких возражений по поводу суждений Ваддингтона. Он явил себя каким-то старовером в науке. Было бы несправедливо думать, что Ренан не знаком с лучшими исследованиями о Поликарпе, явившимися после Ваддингтона, нет, он знает их и цитирует, но не придает им важного значения. Об исследовании Визелера он прямо заявляет, что не обращает на него внимания, а об исследовании Кейма он говорит, что оно идет «против всякого правдоподобия». Как француз, Ренан ни в чем не хочет отступить от выводов своего

соотечественника Ваддингтона. Впрочем, нужно сказать, что по одному вопросу он, кажется, готов сделать некоторую уступку немецким ученым: он не решительно стоит за 155 год Ваддингтона, а, пожалуй, не прочь принять 156 год как год смерти Поликарпа.

8) Ревиль. «О годе и дне, когда пострадал Поликарп Смирнский» (Reville. De anno dieque, quibus Polycarpus Smyrnae martyrium tulit. Genevae, 1880). В диссертации под вышеуказанным заглавием Ревиль главным образом исследует так называемый appendix актов (гл. 21 и 22), так как здесь сообщается точная дата смерти Поликарпа. Но он не оставляет без внимания и других вопросов, возникающих в уме исследователя при изучении актов. Так, он рассматривает вопрос, когда написаны акты Поликарпа, и приходит к тому мнению, что они написаны не в год смерти мученика, а много спустя. Это мнение Ревиль подтверждает следующими доводами: 1) В актах порицаются только те, кто добровольно устремился к мученичеству, — что неудивительно, так как во времена Поликарпа уже появился монтанизм, — но и подвергается порицанию самое почитание мучеников, а это показывает, что акты составлены в то время, когда почитание мучеников достигло высшей степени, перешло в обоготворение (adoratio) мучеников и их останков, то есть значительно позднее. 2) В актах пять раз встречается выражение «кафолическая Церковь», а это выражение раньше конца II века в церковной литературе не встречается. 3) Из некоторых выражений актов видно (гл. 16, 19), что уже прошло известное время после смерти Поликарпа. С другой стороны, Ревиль не видит оснований в самих актах, впоследствии которых акты относятся иными учеными по их происхождению к самому году смерти Поликарпа. Что касается appendix'а, то Ревиль находит, что он составлен не одновременно с самими актами, а приложен к ним позднее. Для подкрепления этого мнения Ревиль приводит много доказательств: он находит странным, что после того, как 20 глава заключена славословием, в 22 главе снова встречается славословие; непонятно, далее, почему в appendix'е снова встречаются все те указания, какие уже сделаны в актах (например, обозначается, что Поликарп пострадал в Великую субботу, при Ироде и первосвященнике Филиппе); еще страннее представляется то, что в appendix'е находим такие указания, которым надлежало бы быть всего приличнее в самих актах (например, проконсул, судивший Поликарпа, хотя восемь раз упоминается в актах, ни однажды не назван по имени, а в appendix'е вдруг почему-то назван по имени). Необъяснимо, замечает, наконец, Ревиль, что если appendix был приложен к актам при их составлении, то почему не знал appendix'а Евсевий: Евсевий внес в свою «Историю» до половины актов Поликарпа (а не больше?) и, однако же, не внес appendix'а. Это странно, если примем во внимание, что историк всегда дорожил хронологическими указаниями. Присоединение appendix'а к актам произошло, по мнению Ревиля, не ранее конца IV века. Затем Ревиль входит в подробную критику мнений о времени смерти Поликарпа, высказанных немецкими учеными по поводу Ваддингтоновской гипотезы, и присоединяется к тем воззрениям, которые направляются против Ваддингтона. «Мнение о годе смерти Поликарпа, основанное на выводах Ваддингтона, — говорит Ревиль, — и принятое почти всеми — не верно». Свои воззрения на вопросы Ревиль выражает в следующих словах: «Достаточно утверждать, что Поликарп, достигший глубокой старости, скончался мученически в Смирне около 160 года, в Великую субботу (Ревиль находит, что нужно принимать что либо одно из двух: или что Поликарп умер в Великую субботу, как говорят акты, или 23 февраля, как обозначается в appendix'е,[626] так как соединить в одно эти даты нет возможности), в царствование Марка Аврелия, может быть, даже в 166 году, во время великих игр в Смирне. Решительное же мнение Ревиль опасается высказывать, находя что nihil prodest

affirmare, ubi dubitare tutius est (Ничто не выгодно укреплять, где должно питать сомнения относительно всего).

9) Наконец, рассмотрим статью Ульгорна, помещенную в известной Реальной Энциклопедии Герцога, под заглавием «Поликарп» (Uhlhorn. Polycarp. Real-Encyklopadie von Herzog. Band XII, 1883). Ульгорн в некотором смысле подводит итоги всего сказанного в литературе по занимающему нас вопросу — о мученичестве Поликарпа. Этот ученый в особенности останавливается на двух сторонах предмета: когда возникли акты Поликарпа и когда пострадал Поликарп. Рассматривая первую сторону предмета, Ульгорн ратует против тех скептических ученых, которые относят появление актов к III веку. Так, он указывает, что нельзя относить появление актов, как иногда делают это, ко времени значительно позднему по сравнению с кончиной Поликарпа на том основании, что в актах употребляется выражение «кафолическая Церковь»; ибо, говорит Ульгорн, это выражение не было чем-либо неслыханным и около 167 года. Или: на возражение, что тот вид почитания мучеников, какой заметен в актах, не соответствует эпохе II века, Ульгорн отвечает, что, напротив, в актах изображено такое почитание мучеников, какое было действительно в середине II века и т.д. Он, Ульгорн, соглашается, что акты Поликарпа, дошедшие до нас в полном виде, независимо от Евсевия, носят на себе следы небольших интерполяций, но что акты в том виде, как они находятся у Евсевия, несомненно произошли от общества смирнского и возникли немного времени спустя после смерти Поликарпа. О времени смерти Поликарпа Ульгорн судит сообразно с церковным предписанием и направляет свою речь против известных воззрений Ваддингтона. Изложив кратко воззрения Ваддингтона, Ульгорн говорит, что Кодрат был проконсулом Азии в 155—156 годах, это не может доказать Ваддингтон, не прибегая ко многим гипотезам, которые считаются очень спорными. Притом нельзя с такой легкостью устранять указания Евсевия на время смерти Поликарпа (166 год), как это делают Ваддингтон и его последователи. Едва ли мыслимо, чтобы Евсевий мог так грубо ошибиться, как допускает Ваддингтон. Ошибиться на целых одиннадцать лет в счете и отнести смерть Поликарпа вместо царствования Антонина Пия к царствованию Марка Аврелия. Ульгорн указывает далее, как с вычислениями Ваддингтона не мирится известный факт посещения Поликарпом Рима во времена папы Аникета. Ученые, следующие Ваддингтону, всячески стараются примирить этот факт с теорией Ваддингтона, но, по суждению Ульгорна, совершенно неудачно. А главное, говорит Ульгорн, вычисления Ваддингтона примыкают тесным образом к так называемому appendix'у актов, но этот appendix есть позднейшая приставка и не имеет никакого значения. Сами акты не называют по имени проконсула, при котором пострадал Поликарп, и сообщают лишь одно указание на время смерти Поликарпа, а именно, что он умер в Великую субботу. Имя проконсула — Кодрат, месяц и день кончины Поликарпа — 2-е ксантика, это находится в appendix'е и лишено научного значения. Вообще, Ульгорн того мнения, что годом смерти Поликарпа нужно признать 166 год, а днем его смерти — Великую субботу.

Мы изложили все наиболее замечательное, что нам известно в западной литературе относительно мученической кончины св. Поликарпа, а также слегка коснулись и того, что высказано выдающимися писателями по этому вопросу, хотя высказанное ими и не представляло собой ничего особенно замечательного. Из вышесказанного для нас становится ясно, что литература о Поликарпе в последнее время достигла значительного оживления. Причиной этого оживления стало известное исследование Ваддингтона. Мы видим, далее, что воззрения, высказанные Ваддингтоном, вначале приняты учеными

очень доверчиво и увлекли их за собой, но такое доверчивое отношение к воззрениям Ваддингтона и увлечение ими продолжалось недолго. С течением времени стали возвышаться голоса, отвергающие научное достоинство открытия Ваддингтона, и притом эти голоса принадлежат таким серьезным ученым, как Кейм, Визелер, Ульгорн, даже можно сказать, что в настоящее время открытие Ваддингтона потеряло вес в ученом мире. Древнее предание, опирающееся на такие авторитеты, как Евсевий и Иероним, — предание, что Поликарп пострадал в царствование Марка Аврелия в 166 или 167 году, снова получило силу и значение. Важный урок для новаторов в церковно-исторической науке!

Но мы сказали выше, что исследование Ваддингтона вызвало науку, кроме рассмотрения вопросов чисто хронологических, еще на рассмотрение многих других вопросов, соединяющихся с представлением о мученической кончине Поликарпа. Мы видели, как решались эти вопросы в науке. Некоторые из результатов, к каким пришли ученые исследователи, без сомнения ценны и, по всей вероятности, станут прочным достоянием науки. После тех всесторонних исследований, с которыми мы имели дело выше, едва ли может быть сомнение в том, насколько по своим достоинствам текст актов Поликарпа, сохраненный Евсевием, выше, ценнее текста актов Поликарпа, дошедших до нас независимо от Евсевия. Изо всех других редакций актов Поликарпа может встать рядом с текстом Евсевия лишь редакция, находящаяся в нашей Московской Синодальной библиотеке. Достоинство ее в том, что она ближе других к тексту Евсевия. Учеными, писавшими в последнее время, ясно также доказано, что так называемый appendix актов, или 21 и 22 главы их, произошли не одновременно с прочим текстом актов. Appendix произошел позднее самих актов и потому имеет мало историко-научного значения. Достоинство и значение appendix'а, как равноценного с самими актами, доказывают лишь те писатели, которым дорого открытие Ваддингтона (например, Ренан), потому что воззрения Ваддингтона имеют в appendix'е одну из своих опор. К числу важных результатов, достигнутых наукой, нужно относить и то, что теперь уже никем не разделяется мнение, что акты Поликарпа (собственно, первые 20 глав) написаны в год смерти Поликарпа, как думали прежде. Акты написаны не тотчас после смерти Поликарпа; но когда именно: во времена гонения Деция — Валериана или же в то время, когда жили некоторые свидетели мученической кончины Поликарпа? Без сомнения, нужно принять последнее мнение как вероятнейшее. Это мнение разделяется солидными учеными, да к тому же оно, это мнение, опирается на сам текст актов. («Мы увидели и пересказали другим, быв для сего сохранены сами» — говорят о себе составители. Гл. 15.) Что же касается до возражений, вследствие которых иные ученые хотят приписывать происхождение актов III веку (Кейм, Липсиус), то эти возражения не имеют особенной силы и свидетельствуют об излишнем скептицизме возражателей. К числу более сильных доказательств, вследствие которых происхождение актов относят к III веку, принадлежат два следующих: говорят, что будто в актах есть указание на чрезмерное почитание мучеников, которое появилось в III веке и какого не было во II веке; будто бы в актах порицается это чрезмерное почитание мучеников, переходившее в обожение (adoratio), и внушается довольствоваться просто почитанием (veneratio); таково мнение Ревиля. Но справедливо, вопреки подобных возражений, замечает Ульгорн, что почитание мучеников, как оно выражается в актах, совершенно соответствует эпохе II века. Ведь трудно доказать вообще различие между почитанием мучеников во II и III веках. Это почитание было в том и другом веке одинаково. Да и спрашивается: когда почитание мучеников переходило в adoratio, как утверждает Ревиль? Очень часто критики, для

доказательства сравнительно позднего происхождения актов, ссылаются на то, что здесь несколько раз (по Ревилю, пять раз) употребляется выражение «кафолическая Церковь», которое будто бы стало входить в употребление лишь к концу II века. Это возражение очень нетрудно устранить. Возражателям, без сомнения, известно, что выражение «кафолическая Церковь» (καθολική ἐκκλησία) встречается в 8-й главе послания Игнатия Богоносца к смирнянам. Правда, возражатели скажут: послания Игнатия не подлинны. Но ведь не относят же они происхождение их к III веку? Значит, послание Игнатия, во всяком случае, сохраняет свою доказательную силу против возражателей. Затем, в сочинении неизвестного писателя против монтанистов, из которого Евсевий приводит выдержки (V, 16), есть выражение ἡ ἐκκλησία спрашивается, много ли отличается это выражение от выражения: καθολική ἐκκλησία? Наконец, в так называемом Мураториевом фрагменте, относящемся почти к тому же времени, что и акты Поликарпа, встречаются выражения такого рода: in honore tamen ecclesiae catholicae, in catholicam ecclesiam. Этого, кажется, вполне довольно, чтобы на основании вышеуказанного признака не отодвигать слишком далеко от времени смерти Поликарпа время происхождения его актов.

Насколько достоверны акты Поликарпа по своему содержанию? На этот вопрос ученые отвечают неодинаково. Одни находят в них весьма мало достоверного (Липсиус), другие весьма мало недостоверного (Визелер). Последние неохотно признают правдивыми рассказы актов, запечатленные характером чудесного. Но такое непризнание достоверности рассказов последнего рода зависит не от качества документов, а от самого принципа протестантов, чуждых веры в послеапостольские чудеса. Нельзя, однако, не заметить, что стремление некоторых ученых (например, Гильгенфельда и Визелера) дать рассказам о чудесах, о которых говорится в актах, объяснение, которое бы примиряло и протестанта с этими чудесами, иногда выходит слишком вычурно и ненатурально. Таково объяснение «благовония» при кончине Поликарпа в некоем духовном смысле.

Во всяком случае, нельзя не признать того, с какой всесторонностью и полнотой разработаны вопросы о кончине Поликарпа в западной науке. Между тем как в нашей богословской литературе почти нет никаких научных трудов о кончине Поликарпа, в западной же науке этому предмету посвящена обширная литература. Должно быть, не пришло еще то время, когда наша наука всесторонне и широко примется за это дело.

II. Марция

(Эпизод из истории христианства времен царствования Ком мода, II век)

Марция, находившаяся в весьма близких, интимных отношениях к языческому императору конца II века, Коммоду, известна в качестве покровительницы и благодетельницы римских христиан того времени. Этот факт достаточно прочно засвидетельствован историей и никаких споров он не возбуждает. Но что побуждало Марцию относиться с симпатиями к христианам: была ли она сама христианкой или имела к нему лишь некоторое расположение и наклонность — этот вопрос в новейшей исторической литературе решается далеко неодинаково.

Посмотрим, как решается он в новейшей ученой литературе, причем будем иметь в виду исключительно литературу западную, преимущественно французскую, так как в нашей литературе — сколько знаем — не было никаких попыток изучить указанное явление.

Остановимся своим вниманием прежде всего на этюде французского ученого Адольфа Де-*Селенэ* (Ceuleneer) под заглавием «Марция, фаворитка Коммода» (Marcia, la favorite de Commode), напечатанном во французском журнале Revue des questions historiques, 1876, 1-er Juillet. P. 156 — 168.

Передадим главное содержание этого этюда. Автор пишет: «Все занимавшиеся первоначальной историей Церкви утверждали, что император Коммод, несмотря на все его жестокости по отношению к гражданам всякого ранга и состояния, позволял христианской Церкви наслаждаться относительным миром: в течение тринадцати лет царствования Коммода история едва-едва насчитывает двух-трех мучеников, заплативших своею жизнью за исповедание Христа». Дион Кассий (быть может, значительно приукрашенный позднейшим излагателем известий Диона — Ксифилином), находя себе в настоящее время подтверждение и пояснение в «Философуменах», рассказывает, что Коммод имел метрессу по имени Марция, которая, будучи очень расположена к христианам, пользовалась своим влиянием на императора на благо христиан. Анонимный автор «Философуменов» со своей стороны не довольствуется такого рода общим утверждением: он указывает определенный факт, служащий опорой этого воззрения на Марцию. Конкубина Коммода, говорится в этом памятнике, по имени Марция, имея религиозные чувства, захотела сделать доброе дело. Она пригласила к себе тогдашнего епископа Римского, блаженного Виктора, и спросила у него имена тех исповедников, которые сосланы на каторжные работы в Сардинию. Виктор указал ей имена всех исповедников, за исключением Каллиста, о дурном поведении которого он знал. Марция, пользовавшаяся любовью со стороны Коммода, выпросила у этого последнего письмо, заключавшее в себе амнистию исповедникам и вручила это письмо старому евнуху (?), по имени Гиацинт. Этот Гиацинт отправился в Сардинию, предъявил царское повеление прокуратору провинции и освободил всех исповедников, исключая Каллиста. Но Каллист бросился ему в ноги, со слезами умоляя оказать и ему милость. Гиацинт, тронутый его мольбами, убедил прокуратора дать свободу и этому узнику, поставляя на вид то, что Марция его воспитанница и что он, Гиацинт, поэтому берет на себя ответственность за освобождение Каллиста. Прокуратор, убежденный этими словами, освободил Каллиста в одно и то же время с прочими осужденными. (Этот факт, по мнению Селенэ, произошел в 192 году.) Вот два свидетельства, замечает сейчас названный автор, которые единственно и сообщают сведения о симпатиях Марции к

христианам. Многие писатели, объясняя причину подобного рода симпатий Марции, делают то заключение из вышеупомянутых свидетельств, что Марция была действительно христианкой. Барон де Витте (написавший сочинение о христианстве некоторых римских императриц), принимая во внимание слово φιλόθεος, употребленное автором «Философуменов» в приложении к Марции, склонен допускать, что эта женщина исповедовала религию Христа, а Амадей Тьери (в сочинении «История Галлии под римским владычеством») думает, что она была новообращенной христианкой или, по крайней мере, родилась в христианской семье. Бароний довольствуется тем, что, перефразируя текст Диона, говорит, что Марция была christianorum studiosissima. Аббат Дарра (Darras) дает такое объяснение (в его «Истории Церкви») симпатий Марции к христианам, с которым невозможно согласиться, так как оно не находит для себя опоры ни в одном древнем свидетельств и представляется произвольным мнением. «Христиане, — говорит Дарра, — столь преследуемые в царствование Марка Аврелия, сделались, после известного чуда с громоносным легионом, предметом общественного уважения. И фаворитка Коммода, при ее порочной жизни, не имела лучшего средства примирить с собой общественное мнение, как объявив себя покровительницей христиан». Шампаньи высказывал сомнение касательно принадлежности Марции к христианству, а де Росси совсем отрицает, чтоб эта фаворитка могла быть христианкой; но, с другой стороны, Ленорман, Фридлендер и другие писатели готовы утверждать, что эта женщина бесчестных нравов была действительно христианкой.

Перечислив разного рода воззрения на Марцию, Селенэ затем переходит к раскрытию собственного взгляда на вопрос. Автор является противником мнения о принадлежности Марции к Церкви. Он пишет: «Утверждающие с уверенностью, что Марция была христианка, хотят видеть в ней жертву, закланную на алтаре любви с целью содействовать распространению христианской религии без препятствий. Погрязать в пороке для того, чтобы открыть возможность для проповеди о целомудрии, — это, однако же, слишком очевидное противоречие. Тем не менее подобного рода очевидность не препятствует одному французскому писателю воскликнуть следующим образом: «Новая религия существовала уже в городах, в армии и достигла престола, отвела глаза императору (Коммоду) и сумела отвлечь его от жестокости. Но какой дорогой ценой, какими жертвами достигла она этой цели! Марция, воспитанница св. Илария (Гиацинта?) была брошена на императорское ложе, и только ради нее святой (?) получил милость для осужденных и амнистию для сосланных"".

После этого замечания Селенэ обращается к точнейшему исследованию, кто такая была Марция и можно ли считать ее в самом деле христианкой. Марция, говорит автор опираясь на авторитет Аврелия Виктора, происходила из низшего сословия, умела обратить на себя внимание праздных людей своей красотой и своей грацией. Думаю, что к ней, Марции, относятся надписи, найденные в Ананьи, в которых выражается благодарность кроме Марции еще какому-то Еводию. Под именем этой Марции и Еводия Селенэ разумеет Марцию, о которой у нас речь, и отпущенника Марка Аврелия — Еводия; они восстановили термы в городе Ананьи, и благодарные граждане поставили им статую с надписью, восхваляющую заслугу этих благодетелей. К этому заключению автор приходит на основании следующих соображений. Еводий был отпущенником или Марка Аврелия с Луцием Вером, или Марка же Аврелия с сыном его Коммодом. Мы знаем, во всяком случае, отпущенника Еводия в царствование Септимия Севера. Он был воспитателем Каракаллы и участвовал в заговоре этого последнего против Плавциана, фаворита Северова. Каракалла вознаградил его заслуги; этот Еводий сделался очень

богат, на что есть ясные свидетельства. Но именно этого-то Евдия и можно отождествить с тем лицом, которое вместе с Марцией содействовало восстановлению терм Ананьи, так как в другой надписи, найденной в том же месте, благодетель города Ананьи прямо назван Евдием, опущенником Марка Аврелия.

Марция, о которой говорит надпись в Ананьи, была тоже отпущенницей, но только с еще более видной ролью. Она не была рабыней, а именно отпущенницей, потому что рабы имели менее случаев достигнуть богатства, чем отпущенники. Марция обогатилась своим ремеслом куртизанки, так как в те времена это ремесло давало возможность разбогатеть. А разбогатев, Марция могла сделаться восстановительницей терм в Ананьи. Нет ничего удивительного и в том, что город ставит ей статую. Город мог позволить себе оказать эту исключительную почесть, принимая во внимание ее интимные отношения к императору.

Из жизни Марции Селенэ отмечает следующие факты: Марция, будучи еще очень молодой, сделалась рабой императора Марка Аврелия, как это видно из того, что она воспитывалась при дворе императора, а таким императором, без сомнения, должно считать именно Марка Аврелия, предшественника и отца Коммода; в царствование же Коммода она уже была влиятельной фавориткой. Воспитателем Марции был евнух Гиацинт. Невозможно определить с точностью, в чем состояла его должность. Известно, что, несмотря на эдикт Домициана, запрещавший всякого рода кастрацию, как при дворе, так и в более важных домах все еще встречалось известное число евнухов; и в более позднее время, под влиянием вредных восточных идей, императоры только евнухов имели своими прислужниками. Легко понять, что Коммод очень скоро обратил внимание на красивую отпущенницу, бывшую при дворе. Но прежде чем полюбил ее император, Марция была метрессой Уммидия Кадрата. Она была его конкубиной, а не дочерью, как думают иные. Коммод приказал убить Кадрата в 183 году за участие в заговоре и сделал Марцию своей метрессой; вместе с Марцией Коммод приблизил к себе одного из слуг того же Кадрата — Эклекта. Можно полагать, что участие в заговоре было лишь благовидным предлогом отделаться от Кадрата как человека, метрессу которого император захотел приблизить к себе. Марция оставалась фавориткой Коммода в течение девяти лет. Но эта женщина, не погнушавшаяся сделаться наложницей убийцы своего прежнего любовника (Кадрата), не осталась верной ее новому обожателю. Как рассказывает Геродиан, она вступила в преступную связь с Эклектом. Коммод предпочитал Марцию всем другим своим конкубинам, эта последняя имела на него точно такое же влияние, какое Поппея на Нерона. Она получила от Коммода все почести, какие воздавались обыкновенно императрицам, за исключением титула Augusta и огня, которого не носили перед нею. Коммод в особенности любил видеть ее изображаемой в виде амазонки; из любви к Марции он сам появлялся на играх в цирке в костюме амазонки, назывался Amazonius, дал имя amazonius месяцу январю, запечатывал свои письма печатью с изображением амазонки и называл, по ее внушению, Рим — colonia Commodiana. Коммод еще далее простирал свою любовь к Марции: она была изображаема на медалях рядом с ним, в костюме амазонки. Но эта самая конкубина, которой ни в чем не отказывал император, не умела платить ему любовью и сделалась причиной его погибели. Она приняла участие в заговоре на жизнь императора, затеянном префектом претория Летом и кубикулярием Эклектом, и поднесла своему любовнику яд в мясной пище. Это средство, однако же, не привело к цели; заговорщики ожидали расправы и, чтобы избежать бедствий, подучили атлета Нарцисса удушить этого государя, жизнь которого была непрерывной цепью преступлений. По смерти Коммода Марция стала женой своего прежнего любовника Эклекта, который оставался на придворной службе у преемника Коммодова Пертинакса.

Эклект имел мужество искупить свои преступления, будучи во время бунта умерщвлен вместе со своим повелителем, Пертинаксом. Что касается Марции, то она одновременно с Летом выдана была императором Дидием Юлианом преторианцам и умерщвлена ими. Такова была та женщина, говорит Селенэ, которую столько писателей считают христианкой и которая просто-напросто была куртизанкой.

После изложенных нами фактов, пишет тот же автор, мы не думаем, что есть возможность предполагать, как делает это Шампаньи, что будто Марция обладала смелостью духа и мужественным сердцем. Мы видим в ней только куртизанку, равнодушно меняющую одного любовника на другого, и у которой умственное развитие стояло на том же низком уровне, как и сердце. Мы знаем лишь один факт, в котором она выразила свои симпатии к христианам, — это освобождение исповедников из Сардинии.

Думают, что она была христианка, основываясь на том, что автор «Философуменов» называет ее φιλόθεος, но это слово не есть синоним христианина. Мы находим, продолжает Селенэ, что слово φιλόθεος не раз употребляется языческими писателями, также и Аристотелем и Поллуксом, единственно в значении «любящий Бога». Даже у историка Евсевия мы находим, что Дионисий Александрийский, говоря об императоре Галлиене, именует этого государя ὁσιωτερος φιλόθεωτερος, и, однако же, Дионисий отнюдь не причисляет Галлиена к числу христиан. Я не допускаю даже, как делают некоторые исследователи, что это слово употреблено в «Философуменах» в ироническом смысле. Писатель этого памятника словом φιλόθεος просто поясняет предшествующую часть фразы: ξργον т.е. она (Марция) хотела сделать доброе дело, ибо она имела благочестивые чувства, и этим обозначается единственно только то, что Марция имела веру. Автор употребляет здесь это слово, как делает то же самое Дионисий в отношении к Галлиену и как можно употреблять его в отношении великого множества язычников. Такая прибавка со стороны писателя «Философуменов» объясняется очень просто самим положением Марции. Без этой пояснительной прибавки читатель «Философуменов» мог бы задать себе вопрос: как совместить такого рода факт (освобождение исповедников) с представлением о конкубине? И вот автор, наперед предугадывая вопрос читателя, отвечает: несмотря на свое соблазнительное поведение, эта женщина не совсем еще лишена была религиозного чувства. — Да и что бы там ни значило слово φιλόθεος возможно ли допустить, что эта женщина, жившая порочно до самой смерти, бывшая участницей в преступлениях Коммода, как говорит консул того времени Фалькон, была действительно христианкой?

Припомним в кратких словах, пишет Селенэ, обычаи первоначальной христианской Церкви, и мы легко убедимся, что эта гипотеза решительно невозможна. В первоначальной Церкви существовал институт катехумената. Принимающий христианство принадлежал к числу оглашенных в течение по крайней мере двух лет, и, прежде чем получить крещение, оглашенный последовательно проходил следующие ступени катехумената: ступень слушающих — коленопреклоняющихся — и уже приготовившихся к крещению (competentes). Но часто не довольствовались еще и этим. Если в течение двух лет оглашаемый впадал в тяжкие грехи, тогда приготовление к таинству крещения простираемо было на несколько лет, и иногда таковому лицу давалось крещение только перед смертью. Акты Эльвирского собора, происходившего в 306 году, имеют большое значение в вопросе, которым мы занимаемся, говорит Селенэ. Можно, пожалуй, обвинять определения этого Собора в излишней строгости, свойственной в особенности монтанистам; но если Церковь не везде была так строга, как были строги испанские епископы, однако же акты Собора знакомят нас с общим духом

тогдашней Церкви. Можно вообще признавать, что до времен Константина Церковь принимала большие предосторожности во избежание вреда, который мог бы последовать, если бы Церковь допускала в свою среду всех, желавших этого. Из определений Эльвирского собора видно, что св. Виатик отказывал в святом причастии даже в смертной опасности тем, кто по принятии крещения снова запятнали себя жертвоприношением идолам, а также верным, впадшим в грехи прелюбодеяния, даже женщинам, которые без достаточного основания бросали своих мужей и выходили за других. По правилам того же Собора, если женщина, находившаяся в числе оглашенных, выходила замуж за человека, без достаточной причины бросившего свою жену, то крещение ее отлагалось на пять лет; и этот срок не мог быть сокращен даже ввиду смертной опасности провинившейся. Собор угрожает вечным отлучением от причастия всем тем, кто проводит жизнь в разврате. Жена, впавшая в прелюбодеяние, по правилам того же Собора, подвергалась десятилетнему покаянию. Даже принимая во внимание, что Церковь не везде была столь строга, все же нужно согласиться, что на основании приведенных определений Эльвирского собора можно составить понятие о строгости Церкви против тех, кто впадал в грех нецеломудрия. Впрочем, и другие Соборы поступали аналогично с тем, как поступал Эльвирский собор. Собор Халкидонский определяет самые строгие наказания для тех, кто является виновным в блудодеянии. Даже язычники очень хорошо знали, что принадлежащие к христианской религии обязаны вести жизнь чистую и целомудренную. Так, мы видим, что языческий судья Гай говорит святой Афре Аугсбургской, этой обращенной к христианству куртизанке: «Христос не считает тебя достойной Его; куртизанка не может носить имя христианки».

Спрашивается после этого, замечает Селенэ, каким образом куртизанка, вроде Марции, которая не имела времени, чтобы понести тяжесть покаяния, могла быть христианкой? Каким образом она могла сделаться христианкой, будучи куртизанкой? Марция отдалась своему постыдному ремеслу еще в очень молодых годах; сначала она принадлежала Кадрату, потом девять лет была фавориткой Коммода и, наконец, вышла замуж за Эклекта. Трудно поверить, чтобы она получила крещение, прежде чем началась ее беспорядочная жизнь. Итак, Марция отдалась разврату в еще очень нежном возрасте и умерла, не имея ни одного момента в своей жизни, когда бы она могла подчиниться требованиям покаяния. Если даже когда-либо Марция и принадлежала к Церкви (что нужно признать почти невозможным), то последняя вскоре же исключила бы ее из своей среды; и она, к несчастью, не могла найти времени, необходимого для заглаживания ее грехов и пороков. Единственное деяние, которое может возвысить в наших глазах личность этой куртизанки, — это освобождение христиан из Сардинии. Подобное действие показывает, что благородные чувства не совсем погасли в этом развращенном сердце; но основание для этой симпатии к христианам, как мы думаем, заявляет автор, нужно искать где-нибудь еще помимо приверженности Марции к учению Иисуса Христа.

Марция была окружена христианами, говорит в заключение Селенэ. Нам известны двое рабов Коммода, умерших христианами, имеем в виду отпущенников Карпофора и Проксену, и мы имеем основание думать, что Гиацинт, воспитатель Марции, был также христианином. В пользу этого предположения говорит то обстоятельство, что именно Гиацинт был послан в Сардинию с известной миссией; да и сверх того, если бы Гиацинт не был христианином, то что могло побудить его тронуться мольбами Каллиста? Если Гиацинт был христианином уже и в то время, когда он воспитывал Марцию, — а это очень вероятно, — то не представляется никакой трудности именно отсюда и объяснять происхождение симпатий Марции к христианам. Если даже Гиацинт сделался

христианином позднее, все же он легче, чем кто-либо другой, мог склонить Марцию к благосклонному отношению к христианам. Мы того мнения, говорит автор, что римские христиане просили Гиацинта расположить Марцию в пользу терпящих ссылку исповедников и что Марция послала в Сардинию Гиацинта как человека, который испрашивал у нее милости для ссыльных христиан. Когда Дион Кассий говорит о расположении Марции к христианам, то очень вероятно, что он имеет в виду тот единственный факт, о котором упоминает автор «Философуменов». И этот факт относится к самому концу царствования Коммода (к 192 г.), поэтому было бы очень смело утверждать, что будто благодаря только Марции Церковь наслаждалась миром в правление сына Марка Аврелия — Коммода.

Таков взгляд французского писателя Селенэ на Марцию и ее отношение к христианству.

Совершенно других воззрений на эту личность держится французский историк Обэ. Его воззрения высказаны им в статье «О Марции, фаворитке императора Коммода, как христианке» (De christianisme de Marcia la favorite de l'emperateur Commode), статье, напечатанной во французском журнале Revue archeologique (1879). Этюд Обэ, по-видимому, составлен с целью ниспровергнуть выводы, к каким пришел Селенэ. Посмотрим, в чем заключаются особенности мнений Обэ касательно Марции и ее отношения к христианству.

Согласно признают, так начинает свой этюд Обэ, что в царствование императора Коммода (180—193 гг.) христианская Церковь наслаждалась глубоким миром. Евсевий свидетельствует об этом решительно и замечает в то же время, что обращения к христианству тогда были многочисленны и имели место даже в среде лиц высшего класса римского общества. Между причинами, изменившими положение христиан и доставившими им известного рода толерантность, указывают присутствие Марции при императорском дворе в качестве фаворитки Коммода, ее прочную власть, какой она пользовалась по отношению к этому слабому государю, ее всемогущее влияние и глубокие симпатии, какие она обнаруживала к христианам, веру которых она, быть может, исповедовала. Изучая царствование некоторых государей, не в ином каком месте, как именно в алькове, нужно искать политические пружины и тайны управления.

Между казнями, последовавшими за неудавшимся заговором Луцил-лы, сестры Коммода, в 183 году, указывают и казнь Уммидия Кадрата, сына Аннии Фаустины, сестры Марка Аврелия. В числе наследства, оставшегося после насильственной смерти этого Кадрата, Коммод нашел двух отпущенников — Эклекта и Марцию, из них первый был кубикулярием Кадрата, а вторая его конкубиной. Он взял их к себе, одного в качестве прислужника, а другого в качестве новой добычи для его гарема.

Кто такая была Марция? Один остроумный критик, говорит Обэ, разумея Селенэ, думает открыть указание на эту женщину в надписи, где идет речь о Марции Деметриаде, названной здесь stolata feminafr — о Марции, которой город Ананьи воздвиг почетную статую за восстановление терм этого города. Но это такая гипотеза, на которой не стоит долго останавливаться. Уже одно молчание Моммзена относительно этого пункта должно было бы образумить критика, показав ему, как его гипотеза имеет мало основательности. Изучая сейчас указанную надпись, сделанную гражданами Ананьи в честь Марции Деметриады, нельзя не обратить внимания на выражение, здесь находящееся: suis sumptibus restavraverunt, и показывающее, что восстановление бань было делом коллективным. И в самом деле, другая надпись, почти тождественная с этой, найденная в том же месте и составляющая, без сомнения, pendant к этой же надписи, приписывает

общественное благодеяние некоему Эваду или Эводу Марку Аврелию Сабиниану Augustorum liberto, патрону города Ананьи. Невозможность сделать одно и то же лицо из Марции Деметриады, о которой говорит надпись в Ананьи, и Марции, Коммодовой конкубины, ясно вытекает из того, что мы знаем на основании очень определенного свидетельства о Марции, фаворитке Коммода, а именно, мы знаем (на основании свидетельства Аврелия Виктора), что она была отпущенница, тогда как Марция Деметриада не только не называется в надписи отпущенницей (как это сделано в отношении к Эводу, названному прямо отпущенником), но даже дается знать, что она принадлежала к благородной фамилии: она имеет много имен (признак принадлежности к высшему классу), она даже выразительно наименована stolata femina — этим синонимом матроны. Должно заметить, что Дион Кассий, сохранивший несколько сведений о Коммодовой Марции, не раз жил в Капуе, вблизи Ананьи, а потому должен был бы знать, что Коммодова Марция удостоена почетной статуи от Ананьи и принадлежит, как показывает надпись, к благородной фамилии, и, однако же, ничего такого он не знал, ибо когда Диону в первый раз пришлось упоминать имя Марции, он пишет: «какая-то Марция» (Μαρκία τις).

Эта Марция, продолжает речь Обэ, была самого низшего происхождения, но зато она была прекрасна, очаровательна, ее сердце не чуждо было благородных стремлений, а характер ее был выше той судьбы, какая выпала на ее долю. Она приковала к себе душу капризного и изнеженного Коммода, благодаря мужеству духа, столь редкому в той среде, где она жила. Среди инертных креатур, пассивных, готовых всегда повиноваться, среди этих созданий, наполнявших гарем Коммода, мы воображаем себе Марцию, говорит французский историк в тоне французских романистов, женщиной, одаренной великим искусством кокетства, несколько большей деликатностью, живостью и энергией, чем какие свойственны метрессе в истинном смысле этого слова; все это вместе возвысило ее над ее положением. Такие государи, как Коммод, которые делят свою жизнь между удовольствиями, с одной стороны, и играми, требующими физической ловкости и силы, с другой, имеют потребность в таком лице, которое бы успокоило их, поддержало и руководило. Таким лицом и была Марция для Коммода: она была душой, в какой он имел нужду. Она не научала его добродетели; она, без сомнения, не имела притязания наставлять его на путь истины: Коммод был человек пустой и не имел влечения к занятиям почетным, достойным его ранга; но она умела пленить его одновременно и грацией, и умом, и нравственной силой, и той глубокой и необыкновенной преданностью, которая почти походила на материнскую попечительность. Она была второй Актеей для этого нового Нерона. Когда по случаю неурожая против всемогущего Клеандра поднялся бунт, который угрожал самому императору, находившемуся на вилле вблизи Рима, то единственно энергия Марции поддержала Коммода и спасла его от опасности; она посоветовала ему пожертвовать старым фригийским рабом (Клеандром) народной ярости. Со времени ссылки и смерти императрицы Криспины, то есть с 183 года, до самого конца царствования Коммода кредит и значение Марции не переставали возрастать. Не имея титула императрицы, Марция была в морганатическом браке (union) с Коммодом и пользовалась всеми почестями, принадлежащими законной супруге императора. Коммод именовал ее Амазонкой, из любви к Марции он сам являлся в этом костюме, принял имя Амазония, дал то же имя месяцу январю, употреблял печать с изображением амазонки и приказал выбить медали, где вместе с портретом Коммода изображено было олицетворение Рима в виде вооруженной женщины, причем голова и грудь этой женщины представляли полное подобие с портретом Марции. Императору

пришла странная фантазия в последний день декабря 192 года устроить праздник в честь нового года, в котором должны были принять участие гладиаторы, а во главе их сам Коммод, одетый в костюм этих потерянных людей. Марция решилась отклонить императора от исполнения этой недостойной забавы. «Она пала перед ним на колени, — говорит историк Геродиан, — умоляла его со слезами на глазах не бесчестить таким поступком свое царское достоинство, не вверять своей жизни толпе бродяг, не знавших никакой узды». Коммод, подобно капризному ребенку, заупрямился, захотел сбросить цепи, какие налагала Марция на его необузданный характер, и внес имя Марции в список тех преступников, которые должны быть казнены на другой день. Случай открыл Марции это распоряжение. «Хорошо же, Коммод, — сказала она сама себе, — вот награда, которую ты приготовил мне за мою любовь, за мою преданность, за то, что я в течение стольких лет переносила твои грубости и безобразия». И с замечательной твердостью — в видах спасения собственной жизни — составила заговор. Она же и встала во главе этого заговора.

Эти различные исторические черты, говорит Обэ, как кажется, освещают нам фигуру Марции и позволяют думать, что начертанный нами портрет этой женщины, энергичной, нежной и мужественной, не есть портрет фантастический.

Но этот портрет не закончен, продолжает тот же автор. Дион Кассий говорит: «Рассказывают, что эта Марция питала живую симпатию к христианам и сделала для них много доброго, будучи могущественна в правление Коммода». Автор сочинения «Философумены» дает комментарий к этому месту Диона, который, как нам представляется, достаточно освещает вопрос об отношении Марции к христианству. Приводим в переводе, говорит Обэ, в целом виде, нужное для нас свидетельство. «Каллист был рабом христианина из дома Цезарева, по имени Карпофора. Так как они оба были одной и той же веры, то господин вверил ему значительную сумму денег для банковских операций. Каллист открыл банковскую контору в местности, называемой piscina publica (в Риме), и так как его господин пользовался уважением, то в его контору стеклись большие суммы, вложенные сюда вдовами и верными. Но Каллист растратил все деньги и очутился в критическом положении. Когда Карпофор узнал об этом, то объявил Каллисту, что он хочет потребовать отчета у последнего. От этого известия Каллист пришел в страх, боясь гнева господина; и, избегая грозящей опасности, тайно бежал к морю; здесь, в Остии, он сел на корабль, готовый к отплытию, не справившись даже, куда он плывет, потому что единственной его целью было скрыться от своего господина. Но все это не было сделано так секретно, чтобы не мог узнать последний. Не теряя времени, Карпофор отправился на пристань и настиг корабль еще на рейде. Каллист сейчас же заметил погоню. Понимая, что он немедленно будет схвачен, считал уже себя погибшим, и желая разом покончить все счеты с жизнью, бросился в море. Но на берегу по этому случаю поднялись крики, и Каллист был насильственно спасен и отдан господину, который привел его в Рим и присудил его молоть жерновом. Спустя некоторое время верующие пришли к Карпофору и просили его оказать милость своему рабу. Несчастный объявил, говорили они, что деньги его находятся в верных руках. Карпофор был человек добрый и готов был простить его, а так как к тому же многие лица, вверившие Каллисту деньги, по уважению к Карпофору, просили его об освобождении виновного, то Карпофор выпустил на волю Каллиста. Но в действительности Каллист не имел ничего, чем бы мог заплатить долги, и не мог бежать, потому что видел, как его ревностно стерегут. Он выдумал способ — покончить с жизнью. Однажды, в субботу, под предлогом, что он идет собирать долги с должников, Каллист отправился в синагогу, где собрались иудеи, и

произвел шум. Иудеи раздраженные тем, что он помешал отправлению их богослужения, нанесли ему оскорбления и удары и повлекли возмутителя спокойствия перед трибуну префекта города, Фусциана. Они так обвиняли Каллиста: «Римляне позволили нам свободно читать закон наших отцов, собравшись вместе. Но этот человек воспрепятствовал нам сделать это, произвел беспорядок в среде нас, крича, что он христианин». Между тем как Фусциан держал заседание и выражал неудовольствие на поступок, в каком обвинялся Каллист иудеями, Карпофор тоже узнал о случившемся. Он поспешно пришел на суд и, обращаясь к префекту, сказал: «Прошу тебя, не верь этому человеку. Он не христианин, а ищет лишь случая обрести смерть, потому что он растратил у меня большие суммы денег». Иудеи, полагая, что это увертка, употребленная Карпофором с целью спасти своего раба, начали кричать о том же еще сильнее перед префектом. Последний вынужден был дать удовлетворение жалующимся: он подвергнул телесному наказанию Каллиста и сослал его в рудники, в Сардинию. Так как на этом острове находились и другие исповедники, то через несколько времени Марция, конкубина Коммодова (нужно сказать, что этих последних двух слов, какие приводит в своем переводе Обэ, нет в подлиннике), которая любила Бога, пожелала сделать доброе дело, призвала к себе блаженного Виктора, спросила у него имена исповедников, сосланных на работы в сардинские рудники. Виктор сказал ей имена, не упомянув о Каллисте, ибо знал о его злодеяниях. Марция выпросила у Коммода то, что было ей нужно, передала указ об освобождении исповедников евнуху, по имени Гиацинт, римскому священнику. Гиацинт отправился в Сардинию и предъявил указ правителю страны и освободил исповедников, за исключением Каллиста. Тогда Каллист бросился ему в ноги, со слезами умолял вывести его отсюда наравне с другими. Гиацинт, тронутый его мольбами, просил правителя отпустить на свободу и Каллиста: «Я воспитал Марцию, — говорил Гиацинт, — и всю ответственность беру на себя». Правитель согласился и выпустил Каллиста. Однако же когда Каллист прибыл в Рим, Виктор выказал недовольство на его освобождение, но так как он имел доброе сердце, то не объявил о случившемся. Во всяком случае, чтобы избежать нареканий, ибо преступления его еще не были забыты, да и нужно было дать удовлетворение Карпофору, протестовавшему против освобождения Каллиста, Виктор послал этого последнего на жительство в Анциум, приказав выдавать ему ежемесячное содержание». Вот любопытная история, замечает Обэ. Она записана современником и очевидцем, а текст, где она помещена, стоит выше всякого сомнения. Заслуживает внимания то, что можно с самой большой точностью определить дату событий, рассказанных в «Философуменах». В самом деле, Фусциан, к которому иудеи приходили с жалобой на Каллиста, был префектом Рима до весны 189 года. Вообще, по некоторым основаниям можно полагать, что вся история Каллиста, начиная с открытия им банка до его жизни в Риме по возвращении из Сардинии, падает между 186 и 189 годами.

Свидетельство Диона, очень определенное, но до последнего времени остававшееся изолированным, свидетельство о том, что Марция делала много добра христианам, находит в вышеприведенном отрывке из «Философуменов» точное подтверждение, потому что здесь говорится, что Марция призвала к себе во дворец епископа Виктора, требовала у него именной список христиан, сосланных в Сардинию на каторжные работы в рудники, выхлопотала у Коммода амнистию и освободила исповедников из ссылки.

Можно ли сделать отсюда, спрашивает Обэ, заключение, что Марция была христианкой? Деятельная симпатия, говорят иные, отвечая на этот вопрос, есть признак внутренних чувств, но от чувств душевных еще далеко до прямого факта — принятия

крещения. Известно, что автор «Философуменов» не говорит, что Марция была христианка. Он называет вообще христиан «братьями» или «верными», но о Марции он говорит только, что она «любила Бога» (φιλόθεος ϖσα), выражение широкое, неопределенное, аналогичное тому, какое историк Иосиф употребляет, говоря об императрице Поппее, которую он называет «богобоязненной» (θεοσεβής), что означало, что Поппея принадлежала к числу иудейских прозелитов. Следуя аналогии и давая слову φιλόθεος в «Философуменах» то же значение, какое имеет слово θεοσεβής у Иосифа, решаются утверждать, что Марция была не окончательная христианка, но что она находилась на пути к христианству (как многие другие в то время): она наполовину отказалась от верований языческой религии и более или менее определенно склонялась к новой религии. Де Росси не придает большого значения слову φιλόθεος, употребленному в приложении к Марции: он находит это выражение очень неопределенным. «Разве не мог писатель «Философуменов», — говорит де Росси, — употребить эпитет «любящая Бога» в отношении к Марции, принимая во внимание ее тайные наклонности к христианству и услуги, какие она оказала обществу христианскому, хотя бы она и не была крещена и хотя бы она не была даже и оглашена? С уверенностью можно сказать: да, — рассуждает Росси, — и вот доказательство: Дионисий, епископ Александрийский, дает Галлиену за то, что он уничтожил репрессивный эдикт, объявленный его отцом, и за то, что он возвратил Церкви ее кимитерии и богослужебные места, — дает наименование не только φιλόθεος, но даже φιλόθεϖιε ρος. А между тем Галлиен не был не только оглашенным, но и не был человеком, удерживавшимся от языческих обрядов».

Другие, рассматривая жизнь Марции, ее внебрачное сожитие сначала с Кадратом, а потом с Коммодом, ту зараженную атмосферу, в которой она постоянно вращалась, отравление ею и убийство Коммода, поскольку она принимала в этом убийстве столь прямое участие, заключают, что она не могла быть христианкой: Марция имела очень мало добродетелей для того, чтобы быть христианкой. В доказательство своей мысли ссылаются даже на правило Эльвирского собора начала IV века и на собор Халкидонский 451 года. Но, по правде сказать, замечает Обэ, совсем непонятно, к чему делаются ссылки на эти соборы. Никакие постановления соборов IV и V веков не могут иметь отношения к вопросу о христианстве Марции, жившей во II веке. Церковная дисциплина, существовавшая в IV и V веках, не объясняет положения вещей II века. Да и можно ли из того, что Марция не вполне осуществляла христианский идеал, делать вывод, что она не могла быть христианкой? А разве Карпофор, который наживался банковскими операциями, и Каллист, имевший банковскую контору и обманувший вкладчиков денег, — осуществляли на деле евангельские требования? Обыкновенно желают видеть, чтобы верования религиозные проникали до глубины души, чтобы они перерождали и очищали. Но в этом отношении уже и в конце II века одни требовали больше, а другие меньше. Богатство, например, уже не всем казалось препятствием к спасению. Если некоторые сектанты, одушевленные духом реакции, хотели возбудить энтузиазм, какой отличал первое время христианства, предписывали утрированное самоумерщвление, не боялись осуждать самые законные удовольствия общественной жизни, утверждали, что в печали и покаянии нужно ожидать близкого пришествия Спасителя; то другие — и таких было большинство — думали, что христианину нет надобности порывать связи с миром и примирялись с жизнью в мире. Практика и дисциплина допускали не один и единственный род христианской жизни. Может ли Марция в нравственном отношении быть поставлена ниже тех христианских женщин, которые, по словам Тертуллиана, обвешивали себя драгоценностями, подкрашивали лицо, искусственно изменяли цвет

волос, носили платья, почти прозрачные? Положение Марции при Коммоде было браком, но только второго разряда, это был брак, принятый законом и немного отличавшийся в гражданском отношении от justes noces (законного брака). Несколько лет позднее Каллист, сделавшийся епископом Римским, авторизовал или, по крайней мере, не осуждал союзы подобного же рода между христианскими женщинами благородного происхождения и мужчинами низшего класса, свободными или рабами. (Свидетельства можно найти в «Философуменах».) Нельзя и в прочих обнаружениях жизни Марции видеть, чтобы она была испорченной личностью. Ее поведение, когда она упрашивала Коммода не бесчестить величие императорского достоинства принятием участия в процессии гладиаторов, не заключает в себе ничего дурного. А слова, которые она, по свидетельству Геродиана, произнесла, когда узнала, что ее имя внесено в список назначенных к казни, — служат в похвалу ей. Если она покусилась на убийство Коммода, то этот факт может быть рассматриваем как самозащита с ее стороны. Утверждать, как делают некоторые, что будто она сделалась куртизанкой с юных лет, значит допускать ни на чем не основанную гипотезу и клевету. Из того немногого, что известно о ней, ее можно считать охранительницей царского достоинства в недостойное правление Коммода.

После этих рассуждений автор, Обэ, обращается к самостоятельному решению вопроса: можно ли Марцию считать христианкой? Автор полагает, что не должно ставить решения этого вопроса в связи с вопросом: была ли крещена Марция и в какое время ее жизни была она крещена? Он находит, что слово «христианин» во II веке и в следующем должно быть понимаемо в широком смысле. Крещение, говорит автор, без сомнения, запечатлевало обращение и было выражением этого обращения, но часто случалось тогда, что веру христианскую исповедовали, не принимая крещения. Тогда было много степеней христианской жизни, начиная от отвращения к язычеству до полного принятия христианства и, наконец, до ревностной готовности положить жизнь за веру. Кто может сказать, спрашивает Обэ, на какой из степеней христианской жизни стояла Марция? Во всяком случае, автор находит, что Марция была христианкой, христианкой не в узком смысле слова, и приводит следующие доказательства в пользу своего воззрения.

Уже свидетельство Диона, по словам автора, указывает, какую великую симпатию питала Марция к христианам; свидетельство это подкрепляется и проясняется замечанием автора «Философуменов», что она имела чувства религиозные — φιλόθεος ὡσα все это показывает, что она была на полдороге к христианству в то время, в которое кто был не против верующих, тот был за них. Даже более, симпатия Марции к христианам не была чувством праздным и бесплодным. Она находилась в отношениях с Виктором, предстоятелем Римской церкви; она выспрашивает у него имена христиан, сосланных за веру в Сардинию; ходатайствует перед Коммодом, испрашивает у него амнистию и вверяет указ об амнистии священнику-евнуху Гиацинту, который и освобождает исповедников. Этот же Гиацинт, склоняясь на просьбы Каллиста, имени которого не было в списке лиц, подлежащих освобождению, объявляет сардинскому прокуратору, что он, священник Гиацинт, воспитал Марцию и берет всю ответственность на себя в деле освобождения Каллиста.

Отношения Марции к епископу Виктору, а затем ее ходатайство перед Коммодом очень ясно показывают, что она сердечно интересовалась положением христиан. И если она воспитана была Гиацинтом, — а Гиацинт был священником, — то едва ли будет преувеличением предполагать, что он близко познакомил ее с религией, какую он сам исповедовал и в которой он занимал место пресвитера. Принадлежность Марции к

христианству очень вероятна, если допустить, что евнух Гиацинт, воспитавший ее, был священником или только христианином, а самое выражение «воспитать» при этом предположении будет означать, собственно, наставление. Кстати сказать, замечает исследователь, автор «Философуменов», рассказывая о поручении, которое было дано Марцией Гиацинту, пишет: (Μαρκία) τήν απολῦσιμον έπιστολην Τακίνθω τινί σπάδοντι πρεσβυτέρω.

Неодинаково переводят эти последние два слова; одни переводят «старому евнуху», а другие «евнуху-пресвитеру». Против второго рода перевода обыкновенно ссылаются на церковную дисциплину, которая будто отстраняла евнухов от исполнения священной обязанности. И в доказательство указывают на то движение, какое возбудил в Церкви известный случай с Оригеном, а также на первое правило первого Никейского собора. Что касается церковной дисциплины, раскрывает свой взгляд Обэ, то относительно ее ничего нельзя сказать определенного, когда дело идет об эпохе до Никейского собора. Правда, закон Моисеев исключал евнухов из общества иудейского, но древний этот закон так мало имел значения в Церкви, что первым язычником, обратившимся к христианской вере, был именно эфиопский офицер, евнух царицы Кандакии. И даже в начале III века дисциплина церковная в данном отношении не была соблюдаема, как это видно из того, что Ориген был законным образом поставлен пресвитером в Палестине, несмотря на то, что он, в видах достижения высшей чистоты или же вследствие буквалистического понимания евангельских слов, собственными руками оскопил себя. А раньше Оригена Мелитон, епископ Сардийский, был тоже евнух. Итак, рассуждая a priori, должно сказать, что нет ничего невозможного в том, что Гиацинт, воспитатель Марции, был в 189 году пресвитером церкви Римской, хотя он и принадлежал к числу евнухов. А следовательно, и перевод слова πρεσβυτέρω выражением «священнику» не только может быть защищаем, но и совершенно правилен. Место, которое это греческое слово занимает в фразе, выражает именно достоинство лица, а не что другое. Да, наконец, термин πρεσβυτέρω не только вообще употреблялся в это время в значении священника, но и встречается часто в этом именно смысле под пером самого автора «Философуменов». Такое истолкование данного термина лучше всего соответствует контексту, и, конечно, по достаточным основаниям, а не из какого-либо пристрастия Бунзен, Фридлендер и Дункер принимают то же истолкование спорного слова. Весьма вероятно, что и Марция, избирая человека, которому она давала свое поручение касательно сардинских исповедников, остановила свое внимание на лице, имеющем значение в Церкви, а таким лицом и был Гиацинт-пресвитер. Могут возразить, продолжает Обэ: священник из числа приближенных к Марции не мог не знать истории Каллиста; он должен был знать, что этот человек сослан не за веру, а вследствие преступления против общественного порядка, и, значит, не должен был освобождать этого последнего. Но, во-первых, Гиацинт мог знать дело не во всех подробностях; во-вторых, виновный являлся слишком жестоко наказанным, наконец, он казался раскаивающимся в проступках. Да и вообще, он был осужден не как только не оправдавший общественного доверия банкир: дело веры примешивалось к тому частному проступку, за какой он наказан. В глазах посланного от Марции он мог являться исповедником не меньше прочих. Гиацинт, христианин и священник, прибывший в Сардинию с вестью о милости и прощении, если и знал что-либо о Каллисте как о банкроте и возмутителе синагоги, забывает об этом и помнит лишь то, что Каллист — несчастный брат (по вере), быть может, случайно забытый Виктором и Марцией, о котором следовало позаботиться...

Итак, мы можем сказать, делает такой вывод Обэ из сейчас вышеизложенного, что

Марция была воспитана христианским священником, что она любила христиан, что она употребляла свою власть в их пользу. Этого, кажется, довольно, чтобы считать Марцию христианкой. Имея такую могущественную покровительницу, Церковь не могла испытывать страха и в самом деле наслаждалась миром. Во дворце мы видим целую группу христиан, делающихся естественными защитниками христианского общества — Проксену, Карпофора, пресвитера Гиацинта, которые если и не в состоянии были уничтожить общественной ненависти, то, во всяком случае, предотвращали обнаружение явной вражды. Коммод проводил жизнь как изнеженный сын Востока и потерял всякий ум в своем гареме. Охота, отличавшаяся грандиозностью, игры цирка и амфитеатра поглощали всю его деятельность. Марция, прекрасная, изворотливая, вкрадчивая, пользовалась громадным влиянием на государя и употребляла это влияние на благо Церкви.

Каково было положение Церкви при Коммоде, это, по суждению Обэ, хорошо показывает история Каллиста, которую французский ученый рассказывает очень подробно, но мы, передавая содержание исследования этого автора, ограничимся лишь немногими чертами. История суда над Каллистом в высшем магистрате Рима есть, замечает Обэ, прямое и определенное свидетельство того нового духа, который одушевляет высшие сферы и служит выражением толерантности, в то время обнаружившейся. Рассказ указанного эпизода в «Философуменах» заключает в себе много путаницы и бессвязицы. Во всяком случае, не может подлежать сомнению, что Каллист был схвачен иудеями, представлен на суд префекта римского Фусциана, обвинен как лицо, виновное в нарушении порядка при богослужении, совершавшемся в силу законного права; при этом обвиняющие, кстати, приплетали и то, что Каллист был христианин. Префект Фусциан разбирает дело Каллиста, присуждает его к ссылке в Сардинию как нарушителя порядка при отправлении иудеями своего культа, но вопрос о том, что Каллист христианин, оставляется префектом без внимания. Значит ли это, что в это время не имел силы закон (Траяна), грозный для христиан, привлекавший этих последних к ответственности, как скоро их принадлежность к этой новой религии прочно засвидетельствована? Нет, закон этот действовал. Карпофор, присутствовавший на суде, стараясь почему-то выставить Каллиста ложным или мнимым христианином (быть может, с целью защитить его или же с целью охранить славу христианства; в последнем случае, заявляя о мнимом христианстве Каллиста, Карпофор тем хотел дать знать, что такого рода преступником, как обвиняемый, христианин не бывает), говорил, что Каллист выдавал себя за христианина, потому что искал смерти. Из этих слов Карпофора открывается, что в то время принадлежность к христианству почиталась законами заслуживающей смертной казни. То же самое можно доказать и на основании некоторых актов мученических. И однако же, Фусциан не обращает никакого внимания на такое обвинение Каллиста в принадлежности к христианству. Это префект, без сомнения, знал, как смотрят на христианство при дворе, благодаря Марции, и не хочет возбуждать преследования против Каллиста за то, что этот последний был христианином. Обвиняемый осужден лишь за буйство, произведенное им в синагоге. Фусциан был человеком очень строгих правил, сурового нрава; почему от него можно было бы ожидать самого строгого наказания Каллисту, который, кроме буйства, еще обвинялся в принадлежности к запрещенному религиозному обществу. Однако этого не случилось. Причиной этого должно считать то, что еще раньше посольства Гиацинта в Сардинию он уже знал, куда клонятся симпатии Марции. Без этого предположения трудно понять снисходительное отношение префекта к Каллисту.

Влияние Марции, естественно, больше чувствовалось и выражалось в действии в Риме, чем в отдаленных провинциях Империи, замечает Обэ, имея в виду разъяснить, какими последствиями сопровождалось расположение Марции к христианству в отношении общего положения христиан. Нет никакого основания утверждать, чтобы благодетельные меры, какими ознаменовала себя Марция касательно христиан в Сардинии, имели широкое применение. Однако же в те времена даже самые незначительные обнаружения известного рода расположения повелителя Империи (а Марция действовала от лица Коммода) получали значение закона, и административные лица обыкновенно сообразовались с этим влиянием. Слухи должны были далеко разнести известие об амнистии, какую получили христиане, сосланные в Сардинию. Сделались известны симпатии Марции и готовность Коммода следовать этим симпатиям. А если так, то правители провинций сейчас же должны были показать свое усердие в том же направлении. И действительно, двое проконсулов африканских при Коммоде, Цинций Север и Веспроний Кандид, по свидетельству Тертуллиана, заявляли себя такой толерантностью к христианам, что оставались глухи для обвинений, направленных против христиан, и помогали им выходить из суда чистыми и безнаказанными. Трудно понять, почему эти африканские проконсулы относились так благосклонно к христианам, если не допустить, что подобным поведением они хотели сделать угодное всемогущей Марции. Итак, толерантность, какой пользовалась Церковь в царствование Коммода, по замечанию Обэ, служит подтверждением взглядов, раскрытых им, и является новым доказательством принадлежности Марции к христианству.

В заключение своего исследования Обэ кратко рассказывает о судьбе Марции и старается снять одно обвинение, какое возводится на эту личность, или точнее, и это обвинение французский историк старается обратить в пользу своего мнения касательно той же Марции. По смерти Коммода Марция вышла замуж за Эклекта, который оставался во дворце в качестве кубикулярия Коммодова преемника Пертинакса и который мужественно положил жизнь свою за императора, когда вооруженная толпа преторианцев напала на этого последнего. Дидий Юлиан (последующий римский император), будучи сам креатурой преторианцев, выдал Марцию этим буйным людям, от руки которых она и получила казнь. На другой день по умерщвлении Коммода Квинт Фалькон в полном собрании сената перед лицом Пертинакса обвинял Марцию в том, что она будто бы побудила Коммода своими советами к разного рода преступлениям. Но нельзя придавать значения, говорит Обэ, этому обвинению. Это обвинение высказано такими устами, которые — будь жив Коммод — в тот же самый час обратились бы в похвалу этому самому императору. Вообще, сенат в лице Квинта Фалькона, порицая и проклиная умершего императора и его окружавших, тем самым мстил за тот страх, какого натерпелись сенаторы от такого изверга, как Коммод. Да и кто знает: не вменяет ли обвинитель в преступление Марции и то, что, благодаря ее посредству и мольбам, Коммод так благосклонно относился к христианам: ведь у всех был на глазах поразительный факт — исповедники христианства освобождаются из ссылки в Сардинии и им широко открываются ворота Рима, несмотря на то, что христиане были врагами римского общества, по понятию язычников?

Так смотрит Обэ на изучаемую им историческую личность. Нет сомнения, автор поставил себе целью обратить в ничто те выводы, к каким пришел его соотечественник Селенэ, изучая вопрос о Марции.

После исследований Обэ и Селенэ в западной литературе, кажется, не появлялось ничего особенно замечательного касательно Марции и ее отношения к христианству.

Вопрос довольно уже исчерпан этими двумя французскими учеными. В последнее время к этому вопросу возвращались только двое ученых — немецкий ученый *Геррес* и французский историк *А л ь я р* . В их изысканиях, насколько они касаются рассматриваемого вопроса, нет ничего существенно нового. Тем не менее их мнение имеет важность в том отношении, что на нем мы можем познакомиться с тем, какой взгляд на Марцию нашел себе лучший прием — взгляд ли Селенэ или Обэ.

Вопроса о Марции Геррес не исследует специально, но занимается им в журнальной статье, в которой он изучает положение христианства в царствование Коммода, под заглавием «Das Christenthum und aer Romische Staat zur Zeit des Kaisers Commodus (Jahrbticher fur protest. Theologie, 1884. Heft 2). Ограничимся лишь самой краткой передачей того, что говорит Геррес по поводу интересующего нас вопроса. Относительно благоприятное положение Церкви при Коммоде главнейшим образом объясняется могущественным влиянием Марции на этого императора. Справедливо ученые, как Липсиус, Кейм, Гильгенфельд и Обэ, считают Марцию не только личностью, расположенной к христианству, но и прямо христианкой. Конечно, выражение «Философуменов» о Марции само по себе не много говорит в пользу принадлежности этой Коммодовой конкубины к христианству, ибо церковные писатели очень охотно прилагают к именам расположенных к христианству государей или влиятельнейших лиц предикатыθεοσεβής, θεοφιλής. Но относительно принадлежности Марции к христианству нужно сказать следующее: только *действительно* христианка была в состоянии так интересоваться и так благосклонно на деле относиться к последователям Христовым, как это видим у Марции. Ничем другим, как только влиянием Марции, Геррес объясняет современные факты доброго отношения некоторых проконсулов (по свидетельству Тертуллиана) к христианским исповедникам. Очевидно, заметим мы, что автор вполне разделяет взгляд Обэ на Марцию (правда, кроме Обэ, Геррес в подтверждение своего мнения ссылается еще на трех немецких исследователей, но эти исследователи не занимались специально интересующей нас исторической личностью).

Альяр (Allard) свое суждение о значении Марции в истории древнехристианской Церкви выражает к случаю, в первом томе изданной им «Истории гонений» (Hist, des persecutions pendant les deux premiers siecles. Paris, 1885. P. 443—445). Альяр прежде всего не считает Марцию такой же обыкновенной конкубиной Коммода, каких было множество в гареме этого императора. Марция, по его словам, возвысилась до положения законной его жены, она получила все почести, какие полагались воздавать жене римского императора, за исключением титула императрицы. Марция, по мнению автора, вероятно, не был крещена, но «любила Бога», интересовалась Церковью; благодаря своей очаровательности, уму и энергии она держала в своей воле слабого и грубого императора и была поистине добрым его гением, единственным идеальным лучом (rayon d'ideal), единственной доброй улыбкой, которые освещали это ничтожное царствование. Гиацинта, воспитателя Марции, старого евнуха, автор считает священником римской Церкви, находя, что такой перевод слова πρεσβῦτερος гораздо правильнее. Благодетельное влияние Марции на положение христиан, по суждению Альяра, не ограничивалось Римом, но простиралось на отдаленные провинции, причем Альяр ссылается на известное свидетельство Тертуллиана. Таким образом, мы видим, что и Альяр довольно близок по своим выводам к Обэ.

В заключение обзора литературы по вопросу о Марции и ее отношении к христианству сделаем историческую справку о том, не было ли между царственными лицами II и III века или лицами, жившими при дворе в это время, — не было ли таких,

которые или отличались благорасположенностью к христианам, или были даже христианами, словом, таких, которые могли бы служить, так сказать, иллюстрацией исторического явления, представляемого Марцией? Такого рода людей христианская история действительно указывает, хотя примеры эти и очень немногочисленны. Укажем эти примеры и посмотрим, не могут ли они быть полезны для разъяснения вопроса о Марции и ее отношении к христианству?

Св. Ириней Лионский в своем известном сочинении о ересях упоминает о христианах, имевших пребывание при дворе и от двора получавших свое содержание (Hi, qui in regali aula sunt fideles. IV, 30). Так как сочинение это написано в царствование Коммода, то есть все основания полагать, что св. отец говорит в приведенных словах о Марции и других христианах, пребывавших при дворе Коммода.

У Дионисия Александрийского находим одно указание, правда, не очень определенное, но идущее к делу. Этот епископ в послании к Эрмаммону (Евсев. Церк. ист., VII, 10) пишет, что были такие императоры, о которых «носилась молва, что они явно (ἀναφαντόν) были христианами».

По единодушному признанию ученых, Дионисий здесь разумеет двух римских императоров III века — Александра Севера и Филиппа Араба. Неизвестно, какие основания были у Дионисия утверждать, что к числу христиан принадлежал Александр Север. История ничего не рассказывает о нем такого, из чего бы открывалось его явное и несомненное тяготение к христианам. Правда, в его время не было гонений на христиан, и известен один случай, когда Александр взял сторону христиан, но выводить отсюда заключение о приверженности этого императора к христианству было бы слишком смело. Несколько более известно об отношении к христианам матери этого государя Юлии-Маммеи. Вот рассказ Евсевия об этом: «Слава Оригена разнеслась повсюду, дошла до слуха матери императора, по имени Маммеи, женщины благочестивейшей и благоговейнейшей всех прочих. Она сильно пожелала удовстоиться лицезреть этого мужа, послушать его учение о предметах божественных, которому все удивлялись. Для этого, живя в Антиохии, Маммея призывала к себе Оригена, отправив для охранения его почетную стражу. Он пробыл у нее несколько времени и показал перед ней очень многие опыты силы Божественного учения» (VI, 21). О другом императоре, на которого указывает Дионисий, — Филиппе, и его отношении к христианству известно более, чем об Александре Севере. Евсевий довольно положительно говорит, что он, Филипп, был христианин. Известия Евсевия об этом римском императоре заключаются в следующем: носится слух, что, будучи христианином, Филипп захотел однажды вместе с народом (христианами) участвовать в молитве во время всенощного бдения на Пасху, но епископ той церкви не допустил его, сказав, что не может позволить ему входа в церковь, пока он не очистит себя покаянием от своих преступлений (а таких преступлений, заметим, было много у Филиппа: он не раз запятнал себя вероломством и убийством), и император согласился подвергнуться такому покаянию и заявил себя потом добрыми делами» (VI, 34). Достоверны ли факты, передаваемые о Филиппе Евсевием, этот вопрос в настоящем случае нас не интересует. Для нас представляется очень важным взгляд знаменитого историка древности на Филиппа, которого он считает христианином, несмотря на то, что нравственный характер этого императора затворял ему вход в храм христианский. Кроме сейчас переданных известий у Евсевия сообщается сведение, что Филипп был знаком с Оригеном, как это видно из того, что Ориген был в переписке с этим императором и его женой Северой (Церк. ист., VI, 36).

По свидетельству того же Евсевия, в царствование Диоклетиана «жена и дети этого

государя свободно следовали божественному слову и христианской жизни и только что открыто не выражали своего дерзновения к вере» (VIII, 1). Кто именно из числа семейных лиц дома Диоклетианова отличался следованием христианскому учению и в чем оно обнаруживалось — этого не видно из показаний Евсевия. Точнейшему пониманию дела помогает Лактанций. Он указывает на жену Диоклетиана Приску и дочь его Валерию как на особ, не чуждых склонности к христианству. Эта склонность, впрочем, выражалась, по-видимому, лишь в том, что они чуждались принесения языческих жертв (De mortib. persecut., 15).

Наконец, для ясности понимания нашего вопроса не мешает припомнить и то, что Константин Великий хотя крестился лишь перед самой смертью, однако всю свою жизнь и сам себя считал настоящим христианином, и Церковь с епископами смотрела на него как на истинного и совершенного последователя христианской религии.

Вот что показывает историческая справка, какую мы навели. Не нужно много проницательности, чтобы видеть, что в древнейшую пору христианства на практике имени «христианин» придавали очень широкий смысл. Всякий человек, так или иначе выразивший свое доброе расположение к христианству, сближающийся с ним в таком или другом образе действий, даже вообще интересовавшийся христианством, казался стоящим на стороне Церкви, казался отставшим от язычества и принявшим веру христианского общества. Явными христианами считались такие императоры, которые тем только и были известны, что не преследовали христиан; пренебрежение обрядами языческого культа считалось уже признаком перехода в христианство; можно было получить лестное название «благоговейнейшего и благочестивейшего» лишь за одно страстное желание узнать сущность христианства, побеседовать с христианскими учеными о христианской вере. Напрасно было бы думать, что человек невысоких нравственных правил лишался права носить имя христианина в эпоху первых веков христианства (взгляд Евсевия на императора Филиппа показывает, что порочная жизнь не позволяла христианину пользоваться всеми религиозными правами, но не лишала его возможности считаться действительным членом христианского общества). Наконец, можно было считать кого-либо христианином, хотя бы крещение и не было совершено, как показывает пример Константина Великого.

Если, имея эти факты перед глазами, спросим себя теперь: можно ли Марцию считать христианкой, ту Марцию, о которой не известно — была ли она крещена, которая проводила жизнь не столь нравственно, как требовал идеал христианский, но которая в то же время была воспитана в христианском доме, знала и интересовалась христианством, оказала важные услуги христианскому обществу, восхвалялась современными писателями за богобоязненность? Ответ утвердительный едва ли будет непозволительной смелостью. Если Ириней Лионский знал о том, что действительные христиане (fideles) находились при дворе Коммода, то едва ли он исключал Марцию из числа лиц, которых называет общим именем христиан.

И значит, историк Обэ и писатели, согласные с ним во взгляде на Марцию, более правы, чем Селенэ.

Примечания

1

De republ. I, 4.

2

Augustin. De civitate Dei, VI, 5.

3

Origenis. Contra Celsum. V, 37.

Лактанций. Божеств, установления, V, 20.

5

Тертуллиан. Апология, гл. 28.

6

Он же. Послание к Скапуле, гл. 2.

7

Он же. Апология, гл. 24.

Кроме Неандера эту мысль встречаем у Маассена в брошюре: Uber die Griinde des Kampfes zwisch. dem heindnischrom. Staat und dem Christenthum. S. 7. Wien.

9

Буассье. Римская религия от Августа до Антонинов. Перевод с фр. М., 1878. С. 60—61.

Там же. С. 258—260.

11

Неандер. Allgemeint Geschichte der christl. Religion und Kirche. Aufl. 3-te. Gotha, 1856. Band I, S. 48.

12

Hausrath. Neutestamentliche Zeitgeschichte. Aufl. 2-te. Heidelderg, 1875 Theil 2. S. 12. 85.

13

Ciceronis. De leg. II, 8 (Никто не должен иметь богов отдельно для себя и не должен поклоняться частным образом новым или чужеземным богам, если они не признаны государством); Тертуллиан. Апология, гл. 5.

Буассье. Ук. соч. С. 318—319.

15

Евсевий. Церковная история. VII, 11.

16

Tacit. Annal. lib. XI, 15; lib. II, 85.

17

Бердников. Государственное положение религии в Римской империи/ Прав, собеседн. 1881. Т. I. С. 225—226.

Буассье. Ук. соч. С. 27, 125—127.

Там же. 144.

Там же. 140.

21

Tacit. Annal. XVI, 28—35.

Orig. Cont. Celsum. VII, 63 et 67.

23

Тертуллиан. Апология, гл. 45.

Бердников. Ук. соч. С. 211—212.

Hausrath. Op. cit. Bd. II. S. 84.

Ibid. S. 86.

27

Бердников. Ук. соч. С. 227—224.

Hausrath. Op. cit. Bd. II. S. 119—122; Neander. Ibid. S. 43.

Бердников. Ук. соч. С. 228—31, 234.

Orig. C. Celsum. V, 25.

31

Genus tertium («третий род» — лат.) означает кастратов, евнухов, т.е. ни мужчины, ни женщины, а что-то среднее между теми и другими, как древние представляли себе евнухов.

Минуций Феликс. Октавий, гл. 10.

33

Orig. C. Celsum. VIII, 72.

34

Тертуллиан. Об идолопоклонстве, гл. 15.

35

На такие случае указывает Тертуллиан в сочинении De corona militis; См. также: Минуций Феликс. Октавий, гл. 12.

Tertulliani. De praescriptionibus adv. omnes haereses, cap. 7.

37

Тертуллиан. О зрелищах, гл. 30.

Татиан. Речь против эллинов, гл. 1—2.

39

Тертуллиан. О зрелищах, гл. 10.

Лактанций. Божеств, установления. Кн. VI, гл. 20—21.

41

Тертуллиан. Об идолопоклонстве, гл. 10.

De corona militis, cap. 11.

43

Origen. C. Celsum, VIII, 68.

Ad uxorem. II, 3.

Минуций Феликс. Октавий, гл. 25.

Фридлендер. Картины римских нравов. СПб., 1873. С. 257—258.

Neander. Op. cit. S. 51; Тертуллиан. Апология, гл. 40.

Neander. Ibid.

49

Евсевий. Церк. история. Кн. IV, 16.

Pressense. Geschichte der drei Jahrh. der Christl. Kirche. Leipz., 1863. 2 Theil S. 57.

51

Евсевий. Церк. история. Кн. IX, 7.

Причем десять казней египетских принимались за предызображение гонений на христиан.

53

Лактанций. Божественные установления. Кн. V, гл. 11; Wieseler. Die Christenverfolgungem der Casaren. Gtitersloh, 1878. S. 11, 28.

Zeitschr. fur wissensch. Theol. 1881. Heft. I. S. 316; Maassen. Uber die Grande des Kampfes u. s. w. S. 6.

Geschichte des Romischen Reichen. Deutsche Auflage. Leipz., 1854. I Band. S. 122.

Языческое правительство этого времени смотрело на распространение христианства как на распространение «заразы» (см. ниже).

Pressense. Gesch. der drei Jahrh. der christl. Kirche. 2 Theil. S. 242. В том же роде: Keim. Rom und Christenthum. Berlin, 1881. S. 511—512; Champagny. Die Antonine. Deutsche Ausgabe von Doehler. I Band. S. 49. 58. Halle.

58

Этот указ издан был, собственно, Плинием Младшим по приказанию Траяна. В письме Плиния к Траяну (о котором, письме, см. ниже) говорится: edictum meum, quo secundum mandata tua hetaeria esse vetueram (мой эдикт, еоторым я запретил, согласно твоим распоряжениям, чтобы были незаконны тайные общества).

59

Biidinger. Untersuchungen zur romischen Kaisergeschichte. Leipz., 1868. I Band. S. 117—118.

Keim. Op. cit. S. 514. Anmerk.

Опацкий. Плиний Младший. Варш., 1878. С. 55.

Hausrath. Neutestamentliche Zeitgeschichte. IV Band. S. 191—193.

Budinger. Op, cit. S. 121.

64

Письмо Плиния к Траяну в латинском подлиннике напечатано в «Истории первых трех веков христианства», гг. Терновских, с. 95—96 (Киев, 1878); а русский перевод в «Приложении» к сочин. Терновского «Греко-восточная Церковь», с. 531—532 (Киев, 1883). Там же и ответ Траяна Плинию в подлиннике и переводе.

Из этого заключают, что дела касательно христиан не были новостью в судебной практике, они и раньше встречались.

Keim. Op. cit. 516.

Исключение представляли римские граждане, заявившие себя христианами: их Плиний решил отослать на суд к императору, вероятно, вследствие апелляции, предъявленной обвиняемыми. Проф. Лашкарев в сочинении «Отношение Римского государства к христианству» (С. 34, примеч. Киев, 1876) утверждает, что таких римских граждан было двое, но неизвестно, откуда автор заимствовал подобное сведение; в подлиннике сказано неопределенно: quos, quia cives Romani erant, annotavi (Plinius) in urbem remittendos.

Фридлиндер. Картины римских нравов. Т. I. С. 24. Перевод.

69

Плиний говорит о множестве таких христиан, которые на допросе его, как проконсула, с первого же слова отказывались от христианства, приносили языческие жертвы и изрыгали хулу на Христа. Нужно полагать, что это были не действительные христиане, а христианами их выставили доносчики или по ошибке, или по каким-либо расчетам низшего сорта.

70

Император воспретил также принимать анонимные доносы на христиан, которые Плиний раньше принимал.

Meander. Allgem. Geschichte d. christl. Religion und Kirche. B. I. S. 55.

Pressense. Op. cit. II Theil, 243.

73

Aube Histoire des persecutions de l'eglise jusqúa la fin des Antonins. P. 226. 2-eme edit. Paris, 1875. Это сочинение почти целиком переведено в Православном обозрении за 1880 год.

Hausrath. IV, 199.

См. наши статьи под заглавием: «Братья Господни» в Душеполезном чтении за 1904 год.

76

По новейшим исследованиям известного ученого Ваддингтона, проконсул в Палестине, с именем Аттика, был от 105 до 107 года, к этому времени и следует относить кончину Симеона. См.: Wieseler. Die Christenverfolgungen der Casaren bis zum III Jahrhund. Gutersloh, 1878. S. 126.

Aube. Op. cit. P. 230.

Theol. Jahrbuch. S. 344, u. s. w. 1856.

Симеон Иерусалимский был единственной жертвой палестинского гонения времен Траяна. Некоторые ученые, однако, думают, что дело не ограничилось одним Симеоном, но что в эти времена очень много христиан пострадало в Палестине. В доказательство своего мнения приводят известие, сохранившееся у лексикографа Свиды и историка Иоанна Малалы (VI в.). У этих писателей приводится текст донесения или послания палестинского проконсула Тивериана к Траяну и ответ Траяна Тивериану касательно христиан. Тивериан, именующий себя проконсулом первой Палестины, пишет Траяну (текст приведен у Wieseler'a. S. 126), что он утомился, подвергая казни христиан (галилеян), вследствие распоряжения императора, что христиане сами являются к нему и требуют собственной казни за исповедание, и что он, Тивериан, просит императора объявить свою волю: как ему, проконсулу, поступать при указанных обстоятельствах. Последовал ответ императора такой: прекратить гонение на христиан во всей Империи. Подлинна ли, достоверна ли эта переписка Траяна с проконсулом? Переписка Тивериана с Траяном, очевидно, скомпонована по образцу переписки Плиния с Траяном. Но этого мало. Указывают многие признаки неподлинности и недостоверности известия. Именно: странно, что такой важный факт оставался неизвестным для писателей древней Церкви (например, палестинцу Егисиппу, описавшему кончину Симеона Иерусалимского), до самого VI века, когда жил Малала; письмо Тивериана написано стилем варварским; имя «галилеяне», какое в том же послании прилагается к христианам, во II веке к христианам совсем не прилагалось; Палестина, по письму Тивериана, представляется разделенной на первую и вторую Палестину, но такого деления в веке Траяна не существовало; наконец, распоряжение Траяна о повсеместном прекращении гонения ни с чем несообразно (Keitn. Op. cit. S. 527). Впрочем, нужно сказать, что подлинность ответа Траянова не защищается даже такими лицами, которые верят в подлинность послания Тивериана (например, Визелером). Некоторые из вышеприведенных возражений против достоверности известия старается ослабить Визелер, но едва ли удачно. Так, например, на возражение, что Палестина разделена была на два отдельные округа или части позднее, он не задумываясь отвечает: «А почем знать, быть может, она также делилась и во время Траяна» (Wieseler. Op. cit. S. 127—130).

Эта редакция отпечатана в греческом и латинском тексте у Ruinart'a. Acta tnartyrum. Ratisbonae, 1859. P. 62—70.

Отпечатана в греческом тексте у Dressel'n. Opera patrum apostolicorum. Lipsiae, 1857. P. 368—375.

Zahn. Ignatius von Antiochien. Gotha, 1873. S. 16.

83

Подлинной редакцией посланий Игнатия, согласно с большинством ученых, мы считаем краткую.

Zahn. Op. cit. S. 42—43.

Oramus.ut nosintirmosdeiis, quae facta fuerant (Σπί προγεγονόσιν) certos faceret. См.: Ruinart. Ibid. P. 69.

Wieseler. Op. cit. S. 118; Aubi. Op. cit. S. 238.

Zahn. Op. cit. S. 40—52.

Беседы на разные случаи, в рус. пер. Т. I. С. 339.

Ibid. C. 343.

Беседы на разные случаи. Т. I. С. 340—341.

Zahn. Op. cit. S. 36—40; Wieseler. Op. cit. S. 119.

Aube. Op. cit. P. 246.

Хотя, нужно сознаться, встречались исключения из этого правила, на них указывают Wieseler. Op. cit. S. 133 (Anmerk, 11), Zahn. Op. cit. S. 64, но это встречалось слишком редко.

Такую ссылку на Дигесты делает Крауз, автор статьи о мученичестве св. Игнатия, помещенной в одном немецком журнале. См.: Wieseler. Op. cit. S. 122.

А Игнатий пострадал именно в 107 году.

Budinger. Op. cit. S. 106.

Вышеуказанный закон в подлиннике читается так: «Ad bestias damnatos favore populi praeses dimittere non debet. Sed si ejus roboris vel artificii sint, ut digne populo romano exhiberi possint, principem consulere debet». Затем в законе приставлено: «ex provincia autem in provinciam transduci damnatos sine permissu principis non licere divus Severus et Antoninus (Caracalla) rescripserunt» (у Wieseler'a — S. 122). То есть: «Из одной же провинции в другую (но не в Рим. — А.Л.) переправлять осужденных (на казнь зверями) без разрешения императора нельзя, так предписали Север и Антонин». Из этих прибавочных слов указа видно, что до этого времени с осужденными на казнь проконсулы обращались еще проще: они не только переправляли их в Рим для зрелищ амфитеатра (что требуется и законом Севера и Каракаллы), но и из одного провинциального города в другой для той же цели. Значит, во времена Игнатия, в начале II века, переправление осужденных ad bestias христиан в Рим могло случиться очень легко.

Buhringer. Kirche Christi und ihre Zeugen. Bd. I. S. 15. Stuttgart, 1873.

Runiart. Acta martyrum. P. 138.

100

Диррахиум, древний Эпидамн, теперь Дураццио в Албании.

101

Торжественная встреча Игнатия объясняется тем, что Игнатий писал в Рим (Римлянам, гл. 10).

Видение III, гл. 2.

103

Послание к Филиппинцам, как видно (гл. 13), написано Поликарпом вследствие просьбы прислать послания Игнатия, поэтому можно думать, что оно написано вскоре после смерти епископа Антиохийского.

Св. Ириней. Опровержение ересей. V, 28.

105

В толковании на Послание к Ефесянам. См. издание сочинений Оригена Delaru, III, 938.

Mohler. Patrologie. I Band. S. 54. Rogensburg, 1840; Schrodl. Geschichte der Papste. S. 83. Mainz, 1873; Herzog. Encykl. B. III. S. 252.

107

Capitolini Marcus Antoninus philosophus, cap. 12, 24. (B Historia Augusta).

Ibid., cap. 18.

Vulcatii Gallicani De vita Avidii Cassii, cap. 12 (B Historia Augusta).

Philosopham aniculam. См.: Vulcatii, cap. 1.

111

Так характеризует Марка Аврелия Pressense. Op. cit. III, 105.

112

От Марка Аврелия сохранилось до нас одно сочинение, которое заглавляется в изданиях неодинаково: Το ἑαυτὸν. Оно переведено на русский язык под заглавием: «Размышления императора Марка Аврелия о том, что важно для самого себя». Перевод кн. Урусова. Тула, 1882. Но, к сожалению, перевод сделан с пропусками. В дальнейшей речи мы будем цитировать этот перевод, за исключением тех случаев, где то или другое нужное для нас место опущено переводчиком. Тогда мы будем ссылаться на другое, Кембриджское издание. Сейчас приведенное место в переводе — кн. XII, гл. 20.

113

Размышления. I, 14.

Свидетельство Аммиана Марцеллина. В Allg. Gesch. Neandera. I, 58, 59.

Capitolini Marcus. Ant., cap. 13.

Aube полагает (P. 355), что благочестие Марка Аврелия было лицемерное, но это утверждение идет вопреки фактам, какие сообщаются древними историками.

117

Ренан справедливо замечает, что «философия, завоевавшая столь полно сердце Марка Аврелия, была враждебна христианству». Renan. Marc Aurele. Paris, 1882. P. 53.

Язычники смотрели на христианство как на одну из иудейских сект (Тертуллиан, см. его и другие сочинения).

«Совсем не так трудно освободиться от всякого непотребного, навязчивого помысла, нарушающего внутренний мир твой, и немедленно восстановить таким образом ясность и спокойствие духа» (V, 2). «Пойми, что ты давно мог бы освободиться от своих пороков. (Даже) твоей бездарности достало бы вполне на самоисправление» (V, 4). «Остановись, войди в себя, посоветуйся с совестью, прибегни к разумению, и ты не впадешь в ошибку и не совершишь неправды» (X, 7).

Размышления. IV, 35.

Размышления. II, 10; IX, 3; XI, 3.

Определяя отношения Марка Аврелия к христианам, Марка, который, будучи человеком мягким и гуманным, заявил себя такой жестокостью к христианам, не следует упускать из внимания еще следующего замечания Марка же: «В одном и том же человеке совмещаются и необузданность, и кротость» (I, 5).

Epistola Marci Ant. См.: Vulcatii Gallic, de vita Avidii, cap. 5.

Размышления. II, 7; IV, 10.

125

Marci Antonini De rebus suis (Των έαυτόν). Cantabrigiae, 1652. Lib. IX. C 23; VI, 54.

Закон этот приводится у Pressense. Op. cit. Ill, 111. См. также Zeitschrift fflr wiss. Theolog. 1881. Heft. III. S. 325 (Hilgenfeld).

Эту сторону дела прекрасно раскрыл Keim. Rom und das Christenthum. S. 604—607. Ср.: Pressense. Op. cit. Ill, 111. Впрочем, встречаются ученые, которые отвергают, что Марк издавал новые указы против христиан, и утверждают, что при нем гонение происходило по традиции, по давнишнему указу Траяна. Таких воззрений держится Aube (P. 388). Главным доказательством его воззрений служит то, что при конце царствования Марка Аврелия проконсул Галльской провинции (в 177 г.) обращается к императору с вопросом, как ему поступать с христианами, обвиняемыми в тяжких преступлениях; если бы Марк издавал определенные указы против христиан, заключает Обэ, не к чему было бы проконсулу обращаться к Марку с вышеуказанным вопросом. Но, как видно из Евсевия (V, 1), недоразумение проконсула Галльского касалось не общего вопроса, как поступать с христианами, а более частного, именно: как поступать с теми из христиан, кои оказывались римскими гражданами, а также с теми из христиан, кои отреклись от веры после устрашений (См.: Keim. Rom... S. 618).

Ruth. Reliquiae Sacr. I. P. 128.

Neander. Op. cit. S. I, 62; Аивe. Op. cit. P. 382.

Почти такие же черты гонения, какие указываем мы, указывает и Hilgenfeld. Zeit. f. wiss. Theol. S. 327.

До последнего времени в науке единодушно утверждалось, что год смерти Поликарпа относится к 166 году, опираясь на авторитет Евсевия и Иеронима, из которых первый в «Церковной истории» и «Хронике» относил год смерти Поликарпа на 166 год, а Иероним только на год разнился в счете от Евсевия, относя кончину Поликарпа к 167 году. Но в недавнее время произошел сильный раскол в науке по указанному вопросу. Главным виновником раскола сделался французский ученый Ваддингтон, который в 1867 году напечатал Memoire sur la chronologie de la vie rheteur Aelius Aristide (в Memoires de l'institut de France. Academie des inscriptions). В этом сочинении на основании исследованного им труда древнего ритора Аристида, в котором упоминается некий проконсул Смирнский (собственно Азийский) Стаций Кодрат, а этим именем называется и тот проконсул, какой встречается и в актах Поликарпа (в appendix'e), при помощи некоторых искусных комбинаций, Ваддингтон доказывал, что этот проконсул исправлял свою должность не позже 155 года, а следовательно, выходило, что и Поликарп пострадал в этом же году (т.е. совсем в другое царствование, именно Антонина Пия). В первое время впечатление от ученых выкладок Ваддингтона было громадно в ученом мире. Можно сказать, вся западная наука сдалась на капитуляцию Ваддингтону. Ренан (Antechrist. P. 207. Paris, 1873), Обэ (P. 325), Гильгенфельд, Гебгардт, Липсиус, Гарнак — все разом признали полнейшую верность и убедительность вычислений Ваддингтона. Но такое восторженное и доверчивое отношение к ученому открытию Ваддингтона продолжалось недолго. Появились скептики, начались новые расследования (можно сказать, что о годе смерти Поликарпа возникла литература столь обширная, что она дала бы достаточный материал даже для диссертации на степень доктора богословия), новые справки и проверки, и слава Ваддингтонова открытия начала меркнуть. Самый сильный удар Ваддингтону, победоносный удар, нанес известный Keim (Aus dem Urchristenthum. Zurich, 1878. S. 90—170), одновременно с Кеймом выступил на борьбу с Ваддингтоном и его приверженцами Визелер (Die Christenverfolgungen der Casaren. Giitersloh, 1878. S. 34—101), затем Ревиль, посвятивший вопросу целую диссертацию (Reville. De anno dieque, quibus Polycarpus Smyrnae martyrium tulit. Genevae, 1880), потом Ульгорн (Real-Encykl. Band. XII, art. Polycarp, 1883). Соединенными усилиями этих сейчас названных ученых выяснилось следующее: 1) Доказательства Ваддингтона, что Кодрат был проконсулом в 155 году, основываются на весьма шатких основаниях (Reville, 47; Wieseler, 72—73). 2) По вычислению Ваддингтона днем смерти Поликарпа выходит суббота, но суббота простая, а по актам Поликарпа ясно видно, что это была Великая суббота, предпасхальная (Reville, 49). 3) Из биографии Поликарпа известно, что он предпринимал путешествие в Рим в правление папы Аникета, но папа этот вступил на кафедру, по лучшим новейшим исследованиям, именно в 155 году; следовательно, если допустить, что Поликарп пострадал в 155 году, то вместе с тем придется допустить следующие невероятные вещи: в 155 году Поликарп путешествует в Рим (несмотря на свою преклонную старость, какой он достиг пред кончиной), здесь пребывает некоторое время, ибо он, сколько известно, опровергал в Риме еретиков, затем снова возвращается домой и пред Пасхой того же года принимает мученическую кончину. Точно страница из Робинзона! (Uhlhorn; Reville, 63—64; Keim, 150 — 151). 4) Содержание мученических актов Поликарпа приличествует временам Марка Аврелия, и ни мало — временам Антонина Пия, например, в них ясно видно, что монтанизм уже начал действовать, но нельзя указать никаких следов

существования монтанизма ранее царствования Марка Аврелия, или: на Востоке, в особенности в Смирне, в 155—156 году свирепствовала чума, а этим как нельзя больше объясняется та ярость Смирнской толпы против христиан, которая (ярость) в таких чертах описана в актах Поликарпа (Keim, 148—156). 5) Вычисления Ваддингтона составлены с полнейшим пренебрежением к церковным писателям и церковному преданию (Ульгорн, Ревиль). Вследствие всего этого наука снова возвращается к прежнему мнению, что Поликарп пострадал в 166 году.

Даже ученые-скептики отдают дань уважения актам Поликарпа. Кейл говорил: «Акты эти в высшей степени назидательны, прекрасны, в высшей степени просты и правдивы» (Aus dem Urchrist. S. 95); в противоположность легендарным сказаниям, «они носят характер точной истории» (Ibid. S. 97); «большая часть содержания их отличается достоверностию» (S. 131). Лишь разве мученические акты св. Иустина и Лионских мучеников могут быть поставлены выше актов Поликарпа по своей достоверности (S. 95).

Dressel. Opera patrum apostolicorum. P. 405. У Дресселя напечатан (P. 391 — 407) полный текст мученических актов св. Поликарпа (De martyrio Sancti Polycarpi epistola circularis), которым мы и будем пользоваться в нашем исследовании. Некоторые ученые полагают, что акты Поликарпа составлены не в год смерти Поликарпа и даже не вскоре после нее, а значительно позже. К таким ученым относится Кейм. В сочинении «Aus dem Urchrist.» он указывает следующие признаки сравнительно позднего появления актов: 1) в актах слишком кратко говорится о тех филадельфийцах, которые пострадали одновременно с Поликарпом, из чего будто бы следует, что акты составлены тогда, когда подробности смерти филадельфийцев значительно забылись (S. 111); 2) в актах употребляется выражение «кафолическая Церковь», которое будто во времена Поликарпа не употреблялось (S. 116); 3) здесь слышится протест против тех, кто сами напрашивались на мучения, и также протест против неумеренного почитания мучеников. Но такого рода протесты, по мнению Кейма, появились много позже (S. 119—123). Из этого Кейм выводит заключение, что акты появились не ранее середины III века, хотя он признает достоверность их содержания. Но все доказательства Кейма натянуты и искусственны. 1) Кратко говорится в актах о филадельфийцах, вероятно, потому, что их кончина не ознаменовалась ничем необыкновенным, в особенности по сравнению со св. Поликарпом, так что не было необходимости много распространяться об их кончине. 2) Сам Кейм допускает, что выражение «кафолическая Церковь» стало употребляться в церковной литературе со времен императора Коммода (180 года) (S. 116): почему же за несколько лет пред тем, как составлены акты, не могло быть употребляемо то же выражение «кафолическая церковь»? 3) Протест против тех, кто сами напрашивались на мучения, был весьма уместен и тотчас после смерти Поликарпа (как это будет доказано ниже), а протеста против неумеренного почитания св. мучеников мы и совсем не усматриваем в актах Поликарпа. Не находят в мученических актах Поликарпа ничего такого, что побуждало бы относить время их происхождения к эпохе III века, такие ученые, как Ширер, Гебгардт, Цан, Гарнак, Визелер (Herzog. Encykl. art. Polykarp.). Впрочем, с другой стороны, едва ли есть основания утверждать, что акты составлены в год смерти Поликарпа, так как доказательств на это в самих актах нет (Reville. P. 18).

134

Конец актов, или так называемый appendix (прибавка), считается, и справедливо, позднейшей приставкой (сар. XXI и XXII Дресселева издания). Основания для такого признания следующие: 1) Этой прибавки не знал Евсевий, поместивший в своей истории почти в полном виде акты Поликарпа, и нельзя представить, зачем бы он мог выбросить эту прибавку, если она существовала в той редакции актов, какая была под руками Евсевия; прибавки этой не знал и Иероним. 2) Она излишняя, так как XX глава актов представляет собой формальное заключение актов. 3) В ней находится явная несообразность: утверждается, что Поликарп пострадал «в Великую Субботу» (согласно с актами), но при этом прибавляется, что это было во 2 день месяца Ксантика (6-й месяц так называемого македонского года), а это соответствует 23 февраля, на какой день «Великая» Суббота никогда не приходится. Вся эта прибавка возникла, по мнению ученых, не ранее 400—450 годов. Другие более специальные подробности касательно appendix'а см.: Keim. Aus dem Urchristenthum. S. 138—141, 158—163; Reville. Op. cit. P. 29—30, 31—35.

Впрочем, Кейм доказывает, что чтение «как хлеб испекаемый» находилось в первоначальном тексте и лишь почему-то опущено Евсевием; основанием для этого Кейму служит то, что дальше говорится о благовонии, распространившемся при сожжении мученика, т.е. он хочет сказать, что первое явление (или выражение) гармонирует со вторым (Aus dem Urchrist. S. 94).

136

Ученый мир узнал о хранящейся в Московской Синодальной библиотеке рукописи «Акты мученические Поликарпа» благодаря сообщениям, которые сделал о них Гебгардт в Zeitschrift fur die historische Theologie, в статье «Collation einer Moscauer Handschrift des martyrium Polycarpi» (1875. S. 355—395). В этой статье Гебгардт указал существенную разницу между Московским кодексом и изданием актов Поликарпа, сделанным Дресселем, и нашел, что Московский кодекс весьма близок к Евсевию, и тем доказал его высокую древность. В науке этот кодекс пользуется большим уважением.

Dressel. P. 402, примеч. Вследствие указанных достоинств Евсевиевой истории, передающей повесть о Поликарпе, пользуясь Дресселевым изданием актов Поликарпа, мы, где следует, будем держаться Евсевия.

138

Кейм отрицает мысль, что гонение в Смирне было лишь проявлением ярости толпы, и утверждает, что «оно укладывается в обычные правовые формы» (Rom und das Christ. S. 587).

139

Выражение подлинника παιδάρια в русском переводе Евсевия передано словом «мальчики», вследствие чего получается смысл неточный.

140

Странным представляется допрос исповедника в амфитеатре; поэтому Ренан предполагает, что допрос происходил близ амфитеатра, где помещалась судебная камера проконсула. L'eglise chretienne. Paris, 1879. P. 457.

Имя проконсула Азийского ни разу не упоминается в актах, в appendix'е же он назван Стадием Кодратом. Полагают, что позднейший сочинитель appendix'а произвольно взял имя проконсула (Keim. Aus Urchrist. S. 157). Если так, то какую цену имеют в церковно-исторической науке старания Ваддингтона определить время жизни проконсула Кодрата?

Что указывается этим числом: долгота жизни Поликарпа или что другое, например, период принадлежности его к Церкви? Если первое, то как он мог быть учеником не только Иоанна Богослова, но и других апостолов? (Евсев. V, 20). Остается, кажется, предполагать второе и утверждать, что возраст его был свыше 86 лет. Нужно сознаться, что Ваддингтоновская гипотеза о том, что Поликарп почил в 155 году, более просто решает этот вопрос. Это единственный пункт, где сказанная гипотеза была бы небесполезна.

Акты именуют его азиархом Филиппом, а в другом случае архиереем. Азиархами назывались председатели общественных собраний в Асийской провинции и жили они в городе Траллы. Архиереем же азиарх назван вероятно потому, что этот последний в известных случаях исполнял должность жреца.

Евсевий. Церк. ист. IV, 27; Keim. Aus dem Urchrist. S. 153.

Такого рода воззрения встречаются у монтаниста Тертуллиана.

Все эти изречения опущены Евсевием (IV, 15) при передаче содержания актов Поликарпа и, полагаем, опущены неспроста, а тенденциозно. Этот взгляд, проводимый актами, не нравился Евсевию, так как он в своих исторических трудах (например, о Палестинских мучениках, гл. 4 и 5) с похвалой отзывается о тех, кто сам напрашивался на мучения во время гонений. Имея такое отношение к указанному явлению, при встрече с противоположным взглядом ему ничего не оставалось делать, как по возможности устранить его. Так он и сделал при передаче содержания актов Поликарпа.

Акты Лионских и Вьеннских мучеников составляют, быть может, единственный документ этого рода, пред которым замолкает всякий скепсис и гиперкритицизм. Обэ (P. 337) говорит: «Это памятник конца II века, современный тем фактам, о которых здесь рассказывается, памятник несомненной подлинности». Ренан (Marc Aurele. P. 339—340) не без пафоса замечает: «Это один из необыкновеннейших документов, какого нет ни в одной литературе» (C'est un des morceaux les plus extraordinaires, que possede aucune litterature), «это перл христианской литературы II века». Ле-Блан называет их «произведением, поразительным по своей искренности» (Le Blant. Les actes des martyres. Paris, 1882. P. 37).

Keim. Rom. und das Christenthum. S. 621.

Mohler. Patrologie. Regensb., 1840. S. 413.

Обэ полагает (P. 377), что в это время совершался здесь ежегодный праздник, посвященный храму Августа.

151

О малоазийском происхождении Галльской церкви обстоятельно говорят Обэ (P. 379) и Ренан (L'eglise chret. P. 467).

Не без значения должно оставаться и то, что послание галльских христиан адресуется Церквам азийским (в тогдашнем смысле) и фригийским (Евсев. V, 1), а известно, что монтанизм именно и возник во Фригии.

Ruinart. Acta martyr. P. 105—107.

Mohler. Partologie... S. 191.

Texte und Untersuchungen zur. Gesch. der. altchristlichen Literatur. Band I. Heft. 1—2. Anmerk. 1882. Leipz. S. 143.

Св. Ириней, 1,31; Тертуллиан. Против Валентиниан, гл. 5. Но актов св. Иустина Евсевий совсем не знал.

Против эллинов, гл. 19; Ср.: Евсев. IV, 16.

Texte und Unters... S. 194.

За исключением, впрочем, пролога и эпилога актов: эти части актов Гарнак считает не принадлежащими по своему происхождению II веку.

Texte und Unters... S. 194.

До нас сохранились, в качестве принадлежащих к изучаемому нами гонению, мученические акты Симфариана (Ruinart. P. 125—28), исповедника из Лионской области, подлинность которых, хотя и не без оговорок, защищает Неандер (S. 63), и еще акты Епиподия и Александра (Ruinart. P. 120—23), мучеников из города Лиона, но эти акты носят довольно ясные следы позднего происхождения и потому не могут рассматриваться наукой как важные документы при изучении гонения Марка Аврелия.

Эта сторона дела превосходно разработана в науке. См.: Aube. Op. cit. P. 364—371; Renan. Marc Aurele, chap. XVII; Keim. Rom und das Christ. S. 628—630; см. примечания Валезия к изданию «Церковной истории» Евсевия в патрологии Миня (Т. 20); Чельцов. Церк. история. С. 161—163 (Петерб., 1861) и пр.

Это разъяснено в вышеуказанных примечаниях Валезия.

Догадка Неандера. Op. cit. Bd. I. S. 64.

Указ подобного содержания (его-то, без сомнения, и имеет в виду Евсевий, но не приводит буквально самого указа) с именем Марка Аврелия приложен ко Второй Апологии Иустина-философа, но этот указ не мог быть помещен в апологии самим Иустином, потому что он скончался мученически за несколько лет до войны Марка Аврелия с маркоманнами; да, есть все основания признавать этот указ неподлинным: «Слог его варварско-греческий, содержание невероятно и вычурно, так что подложность его бросается в глаза с первого взгляда», — говорит Гейнихен (Commentarii in historiam Eusebii ad lib. V, cap. 5. Lipsiae, 1870).

De mortibus persecut., cap. IV.

Kritzler. Der. Kampf mit dem Heidenth. Leipz., 1856. S. 224—225. В подобном же роде отзываются о Деций и другие исследователи. Например, Буркхардт говорит: «Деций был идеалист (?), проникнутый иллюзиями. Освежить и непоколебимо утвердить древнеримские нравы и религию, а с тем вместе и могущество римского имени — вот его планы. С этим в связи стояло гонение на христиан; шестьдесят лет позднее он, быть может, с той же ревностью начал бы искать в христианской религии спасение царства» (Burckhardt. Die Zeit Constantin''s des Grossen. S. 19. Zweite Ausg., 1880).

Творения св. Киприана в рус. пер. Часть I. Письмо 43. С. 161. 1-е изд.

Григорий Нисский. Творения в рус. пер. Т. VIII. С. 182.

Киприан. О падших (Твор. его в рус. пер., ч. II). С. 144. 1-е изд.

Письмо № 34 Киприана. С. 122; Fechtrup. Der. heil. Cyprian. Miinster, 1878. S. 45—46.

Peters. Der heil. Cyprian. Regensb., 1877. S. 123—124.

Евсевий. Церк. ист. IV, 40. Примечания Валезия к этому месту Евсевия.

Дионисий в послании к Фабию, у Евсев. VI, 41.

175

Письмо № 52 Киприана к Сергию и другим заключенным в темнице. С. 244—245.

Письмо № 13 Киприана к клиру. С. 58.

Fechtrup. Op. cit. S. 59.

Письмо № 24 Киприана к клиру. С. 88—89.

Письмо № 25 Киприана к клиру. С. 90.

Fechtrup. Op. cit. S. 64, 65.

181

Дионисий в послании к Герману. См.: Евсев. VI, 40; а также в послании к Домицию и Дидиму. См.: Евсев. VII, 11.

Mohler. Patrologie. S. 625.

183

Поселяне, оказавшие услуги Дионисию, были жители Мареотиды, пригородного поселка около Александрии; если бы они были христиане, то Дионисий должен бы знать их, так как христианское народонаселение Мареотиды составляло приход, принадлежавший к городской, т.е. Александрийской церкви.

Дионисий в поел, к Фабию. См.: Евсев. VI, 41. Шампаньи (Les Cesars du III — siecle. T. II. Paris, 1878. P. 286.) вообще замечает о языческом народе времен Деция: «В течение продолжительного мира народ приучился жить с христианами по-человечески; народная инициатива не имеет никакого значения в этом гонении; гонение было чисто правительственное; народ оставался индифферентен». В этом отношении заслуживает внимания замечание актов мученика Дециева гонения, смирнского пресвитера Пиония. По этим актам языческий народ, окружавший Пиония, убеждал его послушаться и принести жертву, прибавляя: «Ты достоин жизни, ты заслужил ее как своим образом поведения, так и кротостью». См.: Ruinart. Acta martyrum. P. 190.

185

Первые двое сами свидетельствуют о своем удалении, как это увидим ниже, а о Григории Чудотворце свидетельствует Григорий Нисский, VIII, 184 — 185.

186

См. письмо римского клира к карфагенскому. Помещено между письмами Киприана. С. 37.

187

Письмо Киприана (№ 14) к пресвитерам римским. С. 59. Дионисий тоже вынужден был защищать свое удаление на время гонения в послании к Герману. См.: Евсевий. VI, 40.

Киприан. О падших. С. 145, 150.

Письмо № 14. С. 58—61.

Письмо № 24. С. 87; письмо № 27. С. 103.

191

Письмо № 27. С. 102.

Письмо № 26. С. 101; письмо № 28. С. 106.

Fechtrup. Op. cit. S. 46.

Письмо Целерина к Лукиану, между письмами Киприана. С. 73.

195

Послание к Фабию. См.: Евсевий. VI, 42.

Дионисий у Евсевия, VI, 41.

Там же. VI, 41.

О падших. С. 147—149.

Письмо Калдония к Киприану, между письмами Киприана. С. 61.

200

О падших. С. 149.

201

Письмо № 27 Киприана к пресвитерам. С. 101.

Между письмами Киприана. С. 83 (Твор. Киприана. Т. I). Aspice totum orbem poene vastatum, et ubique jacere dejectorum reliquias et ruinas.

Fechtrup. Op. cit. S. 64, 65.

Письмо № 25 к клиру. С. 90.

205

О падших. С. 146.

Там же. С. 150—151.

207

О падших. С. 147.

Там же. С. 146—147.

209

Об одежде девственниц. С. 135 (Творения Киприана. Т. II).

Послание к Фабию. См.: Евсев. VI, 41.

Письмо № 8 к мученикам. С. 41, 44—45.

Письмо № 20 к Моисею. С. 107.

Ruinart. Acta martyrum. P. 188—198. Евсевий (IV, 15) ошибочно относит Пиония к мученикам времен Марка Аврелия. Причиной ошибки было то, что в собрании мученических актов, бывшем под руками Евсевия, сказание о Пионии помещено было вслед за сказанием об известном мученике Поликарпе Смирнском.

Ibid. P. 189, 196.

Кейм называет акты Пиония решительно подложными (Aus dem Urchristenthum. S. 140). Ревиль замечает, что по форме и существу рассказа акты эти не заслуживают веры: minima fide digna sunt (De anno dieque quibus Polycarpus martyrium tulit. P. 31). Но эти отзывы слишком скептичны.

Ruinart. Op. cit. P. 199—202.

Ахатий, по-видимому, искаженное имя Акакий

В науке редко встречаются обстоятельные исследования второстепенных актов мученических, на них мало обращается внимания. Такую же участь разделяли и акты «Ахатия», но не так давно они обратили на себя внимание Герреса, который напечатал о них интересную и обстоятельную статью. Вот главное содержание этой статьи: Геррес удивляется, почему до последнего времени акты Ахатия пренебрегались в науке, несмотря на то, что они очень интересны; затем заявляет, что он пришел к следующим двум выводам касательно этих актов: I) акты эти есть подделка, произошедшая в позднейшее время, и II) тем не менее Ахатий — личность историческая, действительно мученик гонения Дециева. Первое положение Геррес обставляет следующими доказательствами: 1) Проконсул, диспутировавший с Ахатием, называет христиан «кафоликами», но ни в одном историческом источнике нельзя указать, чтобы язычники времен гонений прилагали к христианам такое наименование: единственное название, какое употребляли язычники в отношении к христианам, — это «христиане». 2) Тот же проконсул в пример Ахатию и другим христианам ставит монтанистов, которые будто бы беспрекословно подчинялись требованию языческих властей, приносили жертвы языческим божествам; но такое указание на монтанистов антиисторично, ибо монтанисты были известны особенной наклонностью к мученичеству, да и не из чего не видно, что монтанисты времен Деция изменили этому стремлению; ни Киприан, ни папа Корнелий не упоминают о том, чтобы в числе падших были монтанисты. 3) В актах представляется, что Ахатий держит себя неуважительно к проконсулу, позволяет себе сарказмы в отношении к римско-языческой религии, но такое поведение едва ли достойно христианского исповедника. 4) На вопрос проконсула: «Кто Бог христианский», исповедник дает ответ странный: «Высочайший Адонаи, сидящий на херувимах и серафимах»; в подлинных актах мученических, замечает исследователь, никогда не встречается наименования Бога христианского: «Высочайший Адонаи». 5) По актам Ахатий представляется доносчиком на своих собратий, потому что на требование указать своих сообщников он не отвечает отказом (как обыкновенно поступали исповедники), а поименовывает епископа и пресвитера. Такой образ действий беспримерен в истории гонений. 6) Затем критик обращается к рассмотрению заключения актов и спрашивает; справедливо ли, что акты диспута были представлены на просмотр самому Децию? И вероятно ли, чтоб Деций освободил исповедника, наградил проконсула переводом его на другую префектуру (заметим, что мнение исследователя, будто Деций *наградил* проконсула, едва ли может быть основано на тексте актов: в актах лишь замечено: Martiano (проконсулу) praefecturam Pamphyliae mox dedit) (Мариану позднее дал префектуру Памфилии)? На первый из предложенных себе вопросов критик отвечает: акты Ахатия лишь в том случае могли бы быть посланы к Децию, если бы был какой-либо повод к апелляции на имя императора, но такого повода не существовало; вина Ахатия была ясна при существовавших в то время законах касательно христиан, и проконсул мог без малейшего колебания в душе самолично приговорить исповедника к смерти. На другой вопрос критик отвечает так: благосклонное отношение Деция к описанному диспуту Ахатия с проконсулом представляет историческую невозможность. Разве Деций, этот император, столь энтузиастически относившийся ко всему древнеримскому, объявивший истребительную войну христианам и притом с ясным сознанием того, что он делает, — мог найти удовольствие в описании спора Ахатия с

проконсулом, где так много насмешек со стороны христианина над языческой религией? Разумеется, нет. На основании всего вышуказанного, Геррес заключает, что акты Ахатия составлены не во время Деция, а спустя столетие, когда христианство восторжествовало над язычеством. Но апокрифический характер актов не дает еще права, замечает критик, отрицать историческое существование названного святого мужа. Напротив, беспристрастная критика должна утверждать, что во времена Деция действительно жил епископ Ахатий, что он был заключаем в темницу, из которой, однако же, он был освобожден, но не по воле императора, а местного проконсула, так как к концу царствования Деция гонение ослабевает; Ахатий, хотя и не был епископом знаменитой Антиохии, но, делает догадку автор, он мог быть епископом какой-нибудь другой Антиохии, так как на Востоке было 12 (?) городов с именем Антиохии (Gorres. Krit. Erorterungen uber den Bekenner Achatius. Zeitschrift fur wissen. Theologie 1879. S. 66—100). Хотя не со всеми доводами Герреса можно согласиться, но против общего результата, к какому приходит критик, спорить нет оснований.

Ruinart. Op. cit. P. 203—204.

Ruinart. Op. cit. P. 208—210.

Ibid. P. 205—207.

Так, здесь о мученице Дионисии рассказывается: Proconsul tradidit earn duobus juvenibis corrumpendam. Juvenes ergo puellam duxerunt ad suum hospitium. Cumque usque ad mediam noctem insisterent, ut ei vim turpitudinis inferrent, marcescebat cupiditatis eorum libido. Circa autem mediam noctem quidam splendidus juvenis appuruit eis, illuminans totam domum. IIli vero timore percussi ceciderunt. At ilia elevavit eos dicens; nolite, timere, iste est enim tutor meus (P. 206) (Проконсул передал ее, замученную, двум юношам. Итак, юноши привели девушку в свое убежище. И когда они достигли середины ночи, чтобы им вступить в преступную связь, влечение страсти их ослабло. Около же середины ночи к ним пришел (спустился) некий сияющий муж, осветивший весь дом. Они же упали, пораженные страхом. Он же успокоил их, сказав так: вы не должны бояться, да будет она опекаема мной).

Ibid. P. 212—214.

Ibid. P. 211.

Посл. к Эмаммону. См.: Евсев. VII, 10.

Примечания Валезия к Евсев. VII, 10.

Gibbon. Gesch. der romischen Weltreiches. Leipz., 1854. Bd. I. S. 408—409.

228

В чем состояла обязанность цензора, указано у Бердникова. Государственное положение религии в Рим. империи/Прав, собеседн. 1881, янв. С. 94—95.

Trebellius Pollio. Hist, August. Tres Valerian, cap. I et II. Бургхардт говорит о Валериане: «Переписка Валериана доказывает его умение понимать лица и ценить их таланты; вообще она дает высокое понятие об этом муже, сумевшем оценить и возвысить Аврелиана и Проба» (оба впоследствии императоры). См.: Burkhdrdt. Die Zeit Constanin''s. S. 21.

Trebellius Pollio. Hist. August. Duo Gallieni, cap. I.

Прим. Валезия к Евсев. VII, 10.

Евсев. VII, 10, 23. (На основании Дионисия.)

Trebell. Pollio. Duo Gallieni, cap. I — III.

234

При Валериане издано два указа против христиан: первый — летом в 257 году и назначался преимущественно для Запада; второй — через год тоже летом и назначался для Востока; последний издан, вероятно, в Византии. См.: Peters. Der heil. Cyprian. Regensburb, 1877.

235

См. главу «О причинах гонений на христиан».

Дионисий к Герману. См.: Евсев. VIII, 11.

Видно из писем Киприана (ниже).

Ruinart. Acta martyrum. P. 261—262.

239

Положение Киприана в ссылке было свободно и небедственно, и прочих христиан тоже, но не всех. См.: Fechtrup. Heil. Cyprian. S. 249—250, 255.

240

Письмо № 64 к Немезиану и другим, сосланным в рудокопни. С. 352—353 (Твор. Киприана. Т. 1. 1-е изд.).

241

Письмо к Киприану Немезиана и других помещено между письмами Киприана. С. 357.

Письмо № 66 к клиру и народу. С. 361.

243

Ответные письма Киприану. С. 357.

Ответ Луция и прочих мучеников. С. 358.

Послание к Герману. См.: Евсев. VII, 11.

Послание Дионисия к Домицию и Дидиму. См.: Евсев. VII, 11.

247

Письмо № 65 к Сукцессу. С. 359.

Послание к Эрмаммону. См.: Евсев. VII, 10.

249

Посл. к Домицию. См.: Евсев. VII, 11. Но возникает вопрос, к какому гонению относится цитируемое место: к Дециеву или Валерианову. Вместе с Прессансе (III, 183) мы относим его к гонению Валериана.

250

Письмо № 64 к Немезиану. С. 355.

Ruinart. Op. cit. P. 252—261. В подлинности произведения Понтия нельзя сомневаться; Fechtrup. Op. cit. S. VI.

Ruinart. Op. cit. P. 261—264. Актами проконсульскими называются списки с официальных протоколов, составленных во время суда поставленными на то нотариями. Этого рода акты составляют истинную драгоценность для науки, потому что содержание их выше всякого сомнения. Таких актов дошло до нас немного. К проконсульским актам Киприана присоединено каким-либо очевидцем описание самой мученической кончины и погребения Киприана; так обыкновенно бывает и в других актах проконсульских.

Ruinart. Op. cit. P. 264—267.

Ibid. P. 268—274.

Ibid. P. 275—282.

Ruinart. Op. cit. P. 277. Ср. письмо Немезиана к Киприану, с. 357. Евсевий, говоря об этом гонении, передает рассказ о трех мучениках в Кесарии Палестинской — Малхе, Приске, Александре; рассказ прост и составлен историком на основании предания своей Кесарийской церкви (Евсев. VII, 12).

Burkchardt. Die Zeit Constantin''s des Grossen. Leipz., 1880, 2-te Auflage. S. 287, 291—292.

Видно из свидетельства Евсевия, которое приведем сейчас.

259

Евсевий (Церк. ист. VIII, 1, 6) называет его «царским отроком» (βασιλικὸς), что Валезий в примечаниях к указанному месту Евсевия передает современным выражением «паж».

Существует послание Феоны, епископа Александрийского, к Лукиану, cubiculariorum praeposito, жившему при дворе Диоклетиана; об этом послании речь будет ниже.

Личность Дорофея в уме любознательного исследователя возбуждает немало недоумений и вопросов. Евсевий (VIII, 1) говорит, что при дворе Диоклетиана был некто «Дорофей, за свою глубочайшую преданность и верность отличенный им предпочтительно пред лицами, занимавшими самые высокие правительственные должности». Но тот же Евсевий и еще пишет (VII, 32): «*Мы знали* Дорофея, человека в свое время ученейшего, удостоившегося пресвитерства в Антиохии. Он очень любил заниматься божественным Писанием и изучил язык еврейский, так что легко понимал еврейские книги, был знаком со свободными науками и не чужд греческого образования; с другой стороны, он был евнухом от чрева матери, поэтому царь (т.е. Диоклетиан) *приблизил его к себе* (αυτὸν οἰκειωσασθαι) как какую-нибудь редкость (παράδοξον) и почтил его должностью смотрителя над тирской пурпуровой фабрикой. Мы слышали, как он умно объяснял в церкви Святое Писание». Спрашивается, этот Дорофей, которого лично знал Евсевий и который был приближен к Диоклетиану в качестве чуда природы, был ли одно и то же лицо с Дорофеем, о котором Евсевий говорит в первом из приведенных нами месте его «Истории»? Церковные историки, сколько знаем, обходят это естественный вопрос молчанием. Но комментаторы Евсевия обращают на него внимание. Разумеем Валезия и Гейнихена. Последний (Commentarii in historiam Eusebii. Lips., 1870. P. 369) приводит мнение некоего Блонделля о тождестве двух Дорофеев, о коих говорит Евсевий в вышеупомянутых местах его «Истории», и не соглашается с этим мнением, но не разъясняет, почему он не соглашается. Иначе поступает Валезий (Migne. PG. T. XX. Col. 721—722). Он находит, что Дорофей, пресвитер антиохийский, и Дорофей, бывший при дворе Диоклетиана в качестве придворного, два разных лица. Ибо: 1) О Дорофее, бывшем при дворе Диоклетиана, достоверно известно, что он скончался мученически (Евсев. VIII, 6), о Дорофее же пресвитере ничего такого неизвестно. 2) Дорофей антиохийский был лицом очень известным, он был наставником в школе, прежде чем сделался пресвитером, а другой Дорофей был человек рабского состояния, был евнух, служивший при царской опочивальне (cubicularius eunuchus). 3) Невозможно допустить, чтобы Дорофей антиохийский из пресвитеров сделался потом кубикулярием Диоклетиана; это противно церковным правилам, ди и немыслимо, если возьмем во внимание, что в пресвитеры избирались лица зрелых лет, а кубикуляриями были дети или юноши. 4) Нельзя быть в одно и то же время и пресвитером, и кубикулярием — одновременно заниматься и объяснением Святого Писания в церкви, и вращаться во дворе царском, быть здесь на службе. Согласны, что доводы, приводимые Валезием в доказательство нетождества двух вышеупомянутых Дорофеев, весьма почтенны, но, к сожалению, они как-то далеко стоят от самого текста Евсевия. Прежде чем решать вопрос о том, что два Дорофея, упоминаемые Евсевием в качестве лиц, имевших близкое отношение к Диоклетиану, были ли тождественны или нет, нужно сначала решить вопрос: как смотрел на дело сам Евсевий — отождествлял их или различал? Этого, однако, Валезий не делает. Предложим же себе этот вопрос. По-видимому, Евсевий отождествлял выше поименованных двух Дорофеев; такое впечатление получается, если мы читаем сведения Евсевия о Дорофеях в том порядке, как они изложены у него; именно, получается впечатление целой биографии одного и того же лица; сначала (VII, 32) говорится о Дорофее, что он был учен, пресвитерствовал в Антиохии, проповедовал в церкви, был близок к Диоклетиану, сделан был смотрителем фабрики; затем (VIII, 1) говорится, что Дорофей жил при дворе самого

Диоклетиана, был отличаем им в сравнении с другими придворными и, наконец, скончался мученически (VIII, 6). Но такое впечатление получается лишь при поверхностном чтении Евсевия. Правда, Евсевий нигде прямо не говорит, что следует отличать Дорофея антиохийского от Дорофея придворного, но это само собой разумеется: Евсевий, конечно, не мог думать, чтобы кто-нибудь стал объединять пресвитера с придворным лицом, из которых один жил в Антиохии, а другой в Никомидии, из которых одного он сам знал лично, слушал его поучения в церкви, а о другом знал, очевидно, лишь по слухам. Но, с другой стороны, нельзя, кажется, отрицать, что Евсевий, быть может, вследствие одинаковости имен двух упоминаемых им Дорофеев, перемешал неумышленно факты из биографии одного лица с фактами из биографии другого. Нам представляется невероятным такое историческое совпадение, чтобы Диоклетиан приблизил к себе двух христиан с одинаковым именем — Дорофея, двух евнухов, и одинаково благоволил к ним. Еще невероятнее представляется нам управление пресвитера христианского пурпуровой фабрикой по воле Диоклетиана. Поэтому мы полагаем, что в близких отношениях к Диоклетиану стоял лишь один Дорофей, придворный, но что Дорофей-пресвитер не имел к Диоклетиану отношения. Фабрикой, вероятно временно, управлял первый Дорофей, а не второй. Думаем, что Евсевий отчасти перемешал факты, приписав черты деятельности одного Дорофея другому Дорофею. А причиной этого может быть тождество имен двух современников — Дорофей. Можно, конечно, возразить, каким образом могло случиться такое смешение фактов, когда известно, что Дорофея-пресвитера историк знал лично («мы знали», «мы слышали»), но на это нужно сказать, что ни из чего не видно, что Евсевий близко знал Дорофея. Об учености Дорофея Евсевий мог знать от других, а слушать его проповеди мог короткое время. Если же иные утверждают (Валезий), что Евсевий учился у Дорофея-пресвитера, то подобное утверждение не имеет прочных оснований. Впрочем, говоря так, мы признаемся, что вопрос остается открытым.

Евсевий. Церковная история. VIII, 1.

Ibid.; Lactantius. De mortibus persecutorum, cap. 15.

Epistola Theonae episcopi Alexandrini ad Lucianum. Оно напечатано на латинском языке в Патрологии Миня. PG. T. X. Col. 1569—1574. В письме прямо не сказано, о каком императоре в нем речь, но, по мнению ученых, например Неандера (Allg. Gesch. d. Religion und Kirche. Gotha, 1856. B. I. S. 78.), оно вполне приличествует времени Диоклетиана. Также в письме не выяснено, каким епископом был Феона, но так как известно, что во времена Диоклетиана епископом Александрийским был Феона, то основательно полагают, что именно он и был автором рассматриваемого письма.

Ibid. Col. 1570—1571.

Ibid. Col. 1571.

Ibid. Col. 1572—1573.

PG. T. X. Col. 1573.

Ibid. Col. 1574.

Hunziker. Diocletianus und seine Nachfolger. Издано Biidinger'oM в Untersuchungen zur Romischen Kaisergeschichte. Leipz., 1868. Band. II. S. 137—138.

Preuss. Kaiser Diocletian und seine Zeit. Leipz., 1869. S. 129—130.

Niebuhr. Die Vortrage iiber Romische Geschichte. Theil. 3. S. 289.

Burkchardt. Die Zeit. Constantin''s. S. 288. 64.

Такие отзывы новейших историков о Диоклетиане основываются на свидетельстве древних светских писателей, правда, свидетельстве, выраженном в пышных риторических фразах, а потому подозрительном относительно правдивости. Флавий Вописк (Hist. Augusta. Numerian, cap. 13) говорит о Диоклетиане: «Это был муж отличный, благоразумный, любящий государство и своих подданных, готовый ко всему, чего требовало время». Евтропий говорит о Диоклетиане, что он «был мудро медлителен», называет его «внимательнейшим и искуснейшим императором» (Budinger B. II, 137). Лампридий (Hist. Augusta. Vita Heliogabali, cap. 35) говорит: «Диоклетиан — отец золотого века». Впрочем, и древние церковные писатели иногда не без похвалы отзываются о Диоклетиане. Так, Евсевий замечает, что Диоклетиан относился к своим приближенным из числа христиан с таким же благорасположением, с каким относятся «к родным детям» (VIII, 6), — похвала, от которой не отказался бы любой из христианских государей. Лактанций иногда, как бы против собственной воли (он относится к Диоклетиану строго и сурово), делает отзывы, небезвыгодные для чести Диоклетиана: если светские древние писатели называют царствование Диоклетиана «золотым веком», то Лактанций называет то же царствование «счастливейшими временами» (De mort., cap. 9: summa felicitate regnavit; это выражение почему-то в русском переводе Карнеева передано словами: «царствовал довольно счастливо»); если древние светские писатели считают Диоклетиана человеком проницательным и рассудительным, то и Лактанций (Ibid., cap. 14) говорит, что он «казался человеком, которого не обманешь, и разумным» (astutus et intelligens); если светские древние писатели замечают о Диоклетиане, что он был «мудро медлителен», то и Лактанций (Ibid., cap. 11) говорит, что этот император, если делал доброе, то ни с кем не советовался, а если делал худое, то не иначе как после совета с другими.

Hunziker. Op. cit. S. 139, 142; Burckhardt в главе II о Диоклетиане и др.

Hunziker. Op. cit. S. 146.

Bernhardt. Dioclitian in seinem Verhaltnisse zu den Christen. Bonn, 1862. S. 52.

Hist. Augusta. Numerian, cap. 14—15.

Preuss. Kaiser Diokletian. S. 131—132.

Ibid. S. 132; О другом законе, который издан Диоклетианом и который касался брака, Буркхардт замечает, что местами в нем слышится «тон проповеди». См.: Burkchardt. Op. cit. S. 41.

281

Чтобы понять, почему Диоклетиан вооружается против манихеев, нужно принять во внимание следующее: манихейство, как религиозная секта, родившаяся в Персии, из элементов персидской религии, представлялось опасным Диоклетиану в политическом отношении: распространение манихейства, казалось, могло пролагать путь для политического владычества персов в Римской империи.

Preuss. Op. cit. S. 134—135.

283

Евсев. Церк. ист. VIII, 2.

Буркхардт (Die Zeit Constantin''s. S. 294) отрицает значение этой причины в вопросе о происхождении гонения Диоклетианова на том основании, что у язычников темных сторон подобного же рода было еще больше. Но нужно помнить, что людям свойственно замечать недостатки других и не примечать собственных недостатков. Так было и с язычниками рассматриваемой эпохи.

Preuss. Op. cit. S. 140—141.

Hunziker. Diocletianus. S. 147.

Preuss. Diocletian. S. 144.

Разумеем следующие примеры. Первый пример относится к 195 году. В одном городе в Нумидии, в Африке, приведен был к проконсулу христианский юноша Максимилиан, до которого дошла рекрутская очередь. Явившись к проконсулу, юноша в ответ на требование, чтобы он дал себя измерить: имеет ли он соответствующий военным нормам рост — сказал: «Я не могу быть солдатом, потому что я не могу делать ничего злого, я христианин». Проконсул, не обращая внимания на это замечание, холодно приказывает измерить его рост. И так как юноша оказался надлежащего роста, то проконсул сказал ему: «Прими значок военной службы и будь солдатом». Юноша отвечал на это: «Я не возьму подобного значка, потому что я ношу знак Христа, моего Бога». Тогда проконсул-язычник с грозной иронией заметил ему: «Так я отправлю тебя к твоему Христу». Юноша отвечал: «Можешь сделать это, что было бы для меня истинной честью». Проконсул хотел насильно надеть ему на шею солдатский значок. Рекрут противился и говорил: «Я не приму знака мирской службы, и если мне его повесят, то я изломаю его, потому что он мне не надобен. Я не могу носить свинца на шее после того, как я принял спасительный знак моего Господа Иисуса Христа». Максимилиан был казнен мечом (Ruinart. Acta martyrum. P. 340—341). Вероятно, этот юноша находился под влиянием идей африканца Тертуллиана, который в качестве монтаниста запрещал иметь какие бы то ни было отношения христианам к языческому государству. Другой пример: предположительно в 298 году один сотник-христианин, по имени Марцелл, не захотел принять участия в празднованиях по случаю дня рождения императора (Диоклетиана), так как эти празднования соединены были с языческими жертвоприношениями, сбросил с себя знаки военной службы, сказав, что как христианин он не хочет больше оставаться на службе. Марцелл тоже был казнен мечом. Дело происходило в городе, принадлежавшем к Галльской префектуре (Ruinart. Op. cit. P. 342). Оба рассказанных случая происходили в глухой провинции. О них мог знать Диоклетиан, если ему о них действительно донесли, но мог и не знать.

289

Christianis velut fidelioribus vitam et corpus suum curandum credidit (Он доверил христианам, как очень верным, охрану своей жизни и тела) (Diocl.). Epistola Theonae Col. 1571.

Такими эти акты считает и строго критический историк Гущикер. Dioclitianus S. 261.

291

In sacro comitatu dominorum nostrorum Diocletiani et caet. christiani sunt et militant (В священной гвардии наших императоров Диоклетиана и других есть христиане, и они исполняют военную службу). См.: Ruinart. Op. cit. P. 341.

Евсев. VIII, 2; VIII, 17 (указ Галерия).

Bernhardt. Diocletian. S. 60—61.

Разумеем толерантный указ Галлиена; об этом указе и других подобного же рода (II, III и начала IV века) речь впереди.

Древние писатели, не углубляясь в разъяснение сложного характера Диоклетиана и его государственно-реформаторской системы, причины гонения Диоклетиана старались отыскивать в случайных явлениях, приводивших Диоклетиана к гонению. Окончив наше объяснение причин гонения Диоклетиана, сделаем разбор взглядов одного древнего писателя на причины, будто бы побудившие Диоклетиана преследовать христиан, разумеем взгляда Лактанция. Лактанций (De mort. persec, cap. 10) говорит, что Диоклетиан любил гадать по внутренностям жертвенных животных, но эти гадания стали не удаваться. Это зависело от того, что христианские начальники, по обязанности присутствовавшие при совершении жертвоприношений, тайно знаменовали себя крестом. Когда жрецы объяснили Диоклетиану, почему жертвы не давали ожидаемых от них результатов, Диоклетиан разгневался на христиан и вскоре объявил на них гонение. Рассказ этот стоит в противоречии с историей Евсевия, так как Евсевий прямо говорит, что христианские начальники и военачальники при Диоклетиане были избавлены от обязательства присутствовать при совершении языческих жертв (VIII, 1), а потому рассказ Лактанция не заслуживает веры. У того же Лактанция встречаем и еще рассказ, имеющий целью объяснить причины гонения Диоклетиана. Он говорит, что у Диоклетиана был зять Галерий, а у этого Галерия была мать, грубая язычница, почитательница какого-то бога гор. Эта женщина часто приносила жертвы, но христиане отказывались присутствовать на этих жертвах и принимать участие в поедании идоложертвенного. Вследствие этого мать Галерия пожаловалась на христиан Галерию, а Галерий подбил Диоклетиана к гонению на христиан (Lactan. Op. cit. Cap. 11). Не говоря о том, что Диоклетиан не был таким слабодушным человеком, чтобы слушаться чьих-либо наущений (как об этом будет речь впоследствии), в этом рассказе причиной гонения выставляется прихоть и каприз суеверной женщины, но такая причина ни мало не соответствует тому следствию, какое отсюда вытекает: ведь дело идет не о казни отдельного лица, а о жесточайшем гонении, приведшем в колебание всю Римскую империю. Справедливо замечает Прейсс (S. 146) по поводу сейчас приведенного рассказа Лактанция, что уж если допустить интриги и наушничество как одну из главных причин гонения Диоклетианова, то нужно допустить, что интриговали и наушничали не одни придворные дамы, но и жрецы, и предсказатели, и шарлатаны-волхвы, и прибавим — философы, вроде неоплатоника Порфирия.

Обыкновенно полагают, что гонение на христиан началось ранее издания указов Диоклетиановых (т. е. ранее 303 года). В доказательство этого ссылаются на известие Евсевия (VIII, 4) о том, что еще ранее официально объявленного гонения приказано было исключить из войск всех христиан, не желавших приносить языческие жертвы. Но, к сожалению, нельзя точно определить, к какому времени царствования Диоклетиана следует относить этот факт (Евсевий, как мы замечали выше, не дает точной хронологии истории гонения Диоклетиана). Можно полагать, что исключение твердых в вере христиан из войска произошло весьма незадолго до открытого гонения (по указам) и целью вышеуказанного распоряжения было, как догадывается Буркхардт (S. 296), желание гонителя, исключив христиан из войска, развязать себе руки в своих дальнейших действиях, так как в случае оставления христиан в армии можно было опасаться со стороны их вооруженного сопротивления гонителю. Что факт имел место незадолго до открытого гонения, об этом можно догадываться по тому, что Евсевий известие об этом факте помещает в своей «Истории» непосредственно перед описанием событий в Никомидии в 303 году, в котором началось открытое гонение на христиан.

Burkchardt. Die Zeit Constantin''s. S. 38. Об отношениях Диоклетиана к соправителям, в особенности к кесарям, обстоятельно говорит Гунцикер (Diocle-tianus. S. 145, 156—157, 250—260), доказывая, что Диоклетиан всегда действовал по своей инициативе и не позволял вмешиваться посторонним там, где их не спрашивали.

Arnobius. Disputationes adv. genres. Lib. Ill, cap. 7.

De mort. persecut., cap. 13.

Евсевий. Церк. ист. VIII, 2. 6;

301

Его же. О Палестинских мучениках (Предисловие).

Евсев. VIII, 5; Lact. De mort. pers., cap. 13.

Lact., cap. 14.

Lact. Ibid.; Preuss. Op. cit. S. 149.

305

Lact. Ibid.

Его речь к обществу святых, гл. 25. 6 Евсев. VIII, 6.

Lact., cap. 14.

Евсев. Церк. ист. VIII, 6; Preuss. Op. cit. S. 151; Hunziker. Op. cit. S. 273.

Burckhardt. Op. cit. S. 298.

310

Евсев. О Палестинских мучениках, гл. 11. Событие было в 310 году, но такие же случаи были и раньше. Поэтому то Неандер (S. 84) рассказывает вышеуказанный случай, когда объясняет происхождение второго указа Диоклетиана.

О Палестинских мучениках, гл. 1.

Илиада, II, 204.

Евсев. VIII, 2. 6; Его же. О Палестинских мучениках, гл. 1.

О палестинских мучениках, гл. 2. Гунцикер ограничивает значение амнистиального указа Диоклетиана, вопреки ясному свидетельству Евсевия (это свидетельство приведено в тексте) о широком и абсолютном значении этого указа. Гунцикер думает, что освобождение предстоятелей Церкви из темниц допущено было лишь под условием принесения жертв языческих (Hunziker. Op. cit. S. 188). Странное мнение. Разве мыслим амнистиальный указ с подобным требованием? Где амнистия, там не может быть места таким стеснительным условиям, о каких предполагает Гунцикер. Ведь это все равно, если бы кто дал свободу заключенным в тюрьму за долги под условием, что они наперед заплатят долг! Мнение Гунцикера нам кажется неосновательным главным образом потому, что Евсевий в сочинении о палестинских мучениках (Предисловие и гл. 2), где, как замечено было нами выше, этот историк рассказывает события с замечательной хронологической точностью, ясно дает знать, что амнистиальным указом закончился 303 год и что он издан не одновременно, а после распоряжения о том, чтобы предстоятелей Церкви принуждать к жертвам (третий указ). Следовательно, амнистиальным указом отменялся этот последний указ, и пастыри освобождены были из тюрем без всяких стеснительных условий. Это была действительная амнистия, как и представляет дело Евсевий. Непонятно было бы, почему Евсевий, если бы амнистия давалась пастырям, заключенным в тюрьму, на тяжком условии — принесения жертв, — упустил случай заметить, что амнистиальный указ был на самом деле не благодеянием для христиан, а лишь новым благовидным случаем к притеснению христианства. Итак, согласно с Евсевием, мы полагаем, что сначала (в 303 году) был издан указ, предписавший принуждать заключенных в тюрьме пастырей к принесению языческих жертв, а потом — амнистиальный, уничтоживший действии предыдущего указа. Вышеприведенное мнение Гунцикера заставляет его сказать далее следующую нелепость: так как, по его мнению, амнистиальный указ позволял освобождать из тюрем только тех пастырей, кои принесли языческие жертвы, и так как историк Евсевий свидетельствует, что вследствие амнистии в Палестине и Сирии получили свободу все пастыри Церкви (за исключением одного лица), то значит, уверяет Гунцикер, все они принесли требуемую языческую жертву (S. 188—189). Легко вымолвить такое тяжкое обвинение на целый сонм пастырей и прочих клириков, но не так-то легко доказать его. А доказать Гунцикеру это было необходимо, чтобы не показаться голословным и легкомысленным. Автор и доказывает... но как? Он обращается к «Церковной истории» Евсевия и в восьмой книге ее (о которой — книге — хорошо известно Гунцикеру (S. 125), что она не отличается ни точностью в хронологии, ни исправностью известий), во 2-й главе находит указание, что во время гонения Диоклетианова были и такие пастыри, которые «впали в искушение по случаю гонения, потерпели кораблекрушение в отношении к спасению и по собственной воле низринулись в глубину моря». Указывая на это место VIII книги Евсевия, Гунцикер утверждает, что тут рисуется угодливость и уступчивость пастырей перед гонителями, во время издания амнистиального указа. Если бы это говорил не такой серьезный исследователь, как Гунцикер, то не стоило бы и рассуждать по поводу сейчас приведенного мнения. Но с таким писателем, как Гунцикер, по необходимости приходится считаться. Спрашивается: чем доказать, что в указанном месте «Истории» Евсевия описывается отречение от веры пастырей Церкви именно во время издания амнистиального указа, а не в какое другое время гонения Диоклетианова? Доказать этого не может ни Гунцикер,

ни кто другой. Евсевий в указанных словах делает замечание о некоторых примерах, имевших место во все время гонения Диоклетианова. Это замечание делает он прежде описания самой истории гонения Диоклетианова, чтобы не возвращаться к такому печальному факту впоследствии; это замечание он делает прежде изложения сведений о первом указе Диоклетиана. Итак, доказательство Гунцикера, что пастыри Церкви достигли свободы во время издания амнистиального указа путем отречения от веры, через принесение языческих жертв, решительно ничтожно. Гунцикеру совсем не было бы надобности прибегать, к таким натянутым доказательствам, к каким он теперь прибегает, если бы он указал эдиктам Диоклетиана такое размещение (в хронологическом отношении), какое дали им мы (выше), согласно с сочинением Евсевия «О Палестинских мучениках».

О Палестинских мучениках, гл. 3.

Гунцикер (S. 189) мотивирует издание 4-го указа Диоклетиана тем, что пастыри Церкви выказали большое раболепство пред правительством, купив свою свободу во время издания амнистиального указа через принесение требуемой от них языческой жертвы: увидев такое раболепство пастырей, Диоклетиан, как полагает этот автор, думал, что ничего не стоит нанести сильнейший и последний удар христианству, имевший целью уничтожить христианство, а потому и поспешил издать еще указ (4-й). Так как положение, что пастыри Церкви купили свою свободу во время амнистии тяжкой жертвой — отречением от веры, как мы доказали выше, совершенно неосновательно, то неоснователен и тот вывод, какой делает отсюда Гунцикер о мотивах к изданию указа Диоклетианова 304 года. Указ этот был актом личной воли Диоклетиана, независимым от тех или других действий христианских пастырей. Он есть дальнейшее развитие первого указа Диоклетианова.

Евсевий. Церк. ист. VIII, 6; Lact. De mort., cap. 14—15.

Кн. VIII, 6.

319

Лактанций, впрочем, не называет по имени тех придворных христиан, кои подверглись казни от Диоклетиана в Никомидии; о них он говорит: potentissimi quandam eunuchi necati, per quos palatium et ipse ante constabat (Были убиты некогда влиятельные евнухи, благодаря которым и дворец, и сам (император) прежде твердо стояли). Cap. 15. Ср.: 14.

320

Quum pars quaedam conflagrasset... ira infiammatus (Diocl.) excarnificari omnes suos protinus praecepit. Cap. 14.

Cap. 15.

VIII, 6.

323

Что писатель сочинения De mortibus persecutorum был жителем Никомидии, это хорошо доказывает Hunziker. Op. cit. S. 121.

VIII, 13. Этого Лукиана не следует смешивать с другим Лукианом, обер-камергером Диоклетиана, исповедовавшим христианство.

325

IX, 6.

Сохранившийся до нас отрывок этого послания, заимствуемый из так называемой «Пасхальной хроники», можно найти у Migne. PG. T. XX. Col. 775, в примечаниях Валезия к Евсевию. Заподозревать подлинность послания Лукиана нет никаких оснований.

Валезий в вышеупомянутых примечаниях (Col. 800), Гейнихен (Commentaru. P. 436), Гунцикер (S. 282) и другие тоже относят кончину Анфима ко времени Максимина.

Разумеем VIII, 6. То же заметно у Лактанция (cap. 15): от описания антихристианской деятельности лично самого Диоклитиана он часто переходит к описанию вообще гонения, известного с именем Диоклетиана, смешивая черты личного гонения Диоклетианова с чертами общего гонения в Империи.

Нельзя сказать ничего точного о том, как применялся к делу Диоклетианов в Никомидии же *четвертый* его указ.

О Палест. мучениках, гл. 1.

О Палест. мучениках, гл. 2.

Ibid. Непонятно, по какому случаю Роман обличал христиан за угодливое приношение жертв языческих, когда на основании указов Диоклетиана 303 года — а исповеднический подвиг Романа относится именно к этому году — вовсе не требовалось принесения жертв от всех христиан, а лишь от пастырей Церкви. Полагаем, что Евсевий дозволил неточность: вероятно, допустили себя до совершения языческой жертвы не простые христиане, а какие-либо слабые в вере лица, принадлежавшие к клиру, это-то и возмутило исповедника. Сам Евсевий утверждает нас в этой мысли, ибо, заканчивая вторую главу сочинения «О Палестинских мучениках», где находится вышеприведенный рассказ, он замечает: «Это произошло в первом году гонения, когда оно свирепствовало только против предстоятелей Церкви» (μὸνων προέδρων).

О Палест. мучениках, гл. 3.

Церк. ист. VIII, 3.

О Палест. мучениках, гл. 1.

Ruinart. Acta martyrum. P. 309—311. Очевидно, дело происходит не в 285 году, как полагает Рюинар, а не раньше 304 года, так как в актах приводится ясное указание на четвертый указ Диоклетиана (304 года): imperatores jusserunt christianos sacrificare diis, contradicentes puniri (императоры приказали, чтобы христиане поклонились (принесли жертвы) богам, а ослушавшихся наказывать).

Ibid. P. 428—431. Издатель относит эти акты к 304 году.

Ibid. P. 440—448. Издатель относит эти акты к 304 году. В них действительно есть ясные указания как на первый, так и на четвертый указы Диоклетиана.

Allgemeine Geschichte. Bd. I. S. 84.

Аммиан Марцеллин говорит: Dioclitiano in omnibus obsecutus es (Maximi-anus). См.: Hunziker. Op. cit. S. 260.

De mort., cap. 15.

Подлинные слова панегириста см. у Hunziker'a. S. 180.

Эти положения раскрыты и доказаны у Hunziker'a. S. 180—181.

Ruinart. Acta. P. 411—412. Правильнее назвать его известиями или сведениями, чем актами, потому что о мученице говорит св. Амвросий в одном из своих нравоучительных сочинений. Смерть мученицы Руинар относит к 304 году.

Ibid. P. 437—439. В 304 году.

Ibid. P. 322—325. Руинар относит акты к 290 году, а Бароний к 303 (Ibid. P. 321), последний — правильнее. Но будет еще правильнее относить их к 304 году, ибо здесь констатируется факт бегства священников с целью скрыться от гонителей (cap. 2); вероятно, это имело место после издания 2-го указа Диоклетианова. В тех же актах находятся довольно ясные указания на четвертый указ Диоклетиана, изданный в 304 году (cap. 1).

Ibid. P. 400—406. В 304 году.

Ibid. P. 414—422. Неандер находит, что если эти акты и не суть акты проконсульские, а следовательно, не суть акты высшей пробы, но несомненно в их основе положены акты проконсульские. См.: Allgem. Gesch. Bd. I. S. 83.

Ruinart. Acta. P. 390—391.

Augustinus. Brevicul. collat. cum Donatistis, dies III, cap. 13. Tom. IX opp. ed. Benedictin.

Scriptuare supervacuae. См.: Ruin. P. 390.

352

Число воинов римского легиона в разное время было разное. Но несомненно, что во времена Диоклетиана легион состоял из 6200—6800 человек. Следовательно, число 6600 близко подходит к этому последнему числу.

353

Обычай децимации — обычай казнить каждого десятого солдата в случае непослушания военачальнику или императору действительно допускался военными артикулами римлян, об этом свидетельствуют Ливии и Юлий Капитолии. Кого из солдат казнить — это решалось жребием. Из этого и предыдущего замечания видно, что детали рассказа согласуются с историческими данными.

Ruinart. Acta. P. 317—320.

Действительно, акты написаны были Евхерием (t 454) и были посланы при письме к епископу Сальвию. См.: Ruin. P. 317.

Эти доказательства приводятся в сочинении: Der heil. Mauritius, oberster der Thebaischen Legion (имя автора не обозначено), в особенности на стр. 8—13; 15—17. Einsiedeln, 1880.

Это возражение автор сочинения «Der heil. Mauritius u. s. w.» старается устранить таким замечанием: «Языческие писатели не упоминают о событии из ненависти к христианству» (S. 29). Замечание не сильное.

Stolberg (католический историк). Gesch. der Religion Iesu Christi. Hamb., 1815. Theil. IX. S. 453—457; Hunziker. Op. cit. S. 266—268.

Ruinart. Acta. P. 316; Theodoreti Graecorum affectionum curatio, disp. 8.

Hunziker (S. 269—272) старается тщательно указать элементы, из которых сложилась легенда; он думает, что Евхерий, автор мученических актов Фиваидского легиона, сгруппировал и по своему скомбинировал различные показания из сочинений Амвросия, Евсевия, но при всем остроумии Гунцикера нам представляется этот путь к разрешению вопроса слишком сложным.

361

Архим. (архиепископ) Сергий в своем монументальном труде «Полный месяцеслов Востока» исследует лишь сказание о мученике Маврикии Апамейском с его отрядом из 70 человек (Т. II. Ч. 2. С. 60 второй пагинации), но совсем не упоминает о Фиваидском легионе.

Нельзя допускать, что Констанций управлял Галлией, ибо в Галлии во времена царствования Диоклетиана, именно в 303—304 годах, происходило такое же гонение на христиан, как и в других странах. Об этом свидетельствуют акты Рогациана и Донациана (о них была речь); на это же указывает и Евсевий, когда перечисляя страны, страдавшие от гонения в 303—304 годах, включает сюда и Галлию (О Палест. мучениках, гл. 13 ad fin.). Но приписывать гонение Констанцию, как сейчас увидим, мы не имеем права. Hunziker думает, что Галлия не была в распоряжении Констанция (S. 259).

Евсевий. Церк. ист. VIII, 13.

См.: Hunziker. S. 182.

Hist. Augusta. Fl. Uopisci. Carinus, cap. 17.

Preuss. Op. cit. S. 152.

Жизнь Константина I, 13; 17.

Эту мысль развивает Zahn. Constantin der Gr. S. 8—9.

«Не участвовал в преследовании христиан». VIII, 13. То же утверждает относительно Галлии (?) Оптат Милевийский: Constantine... cujus pater persecutionem non exercuit (De schism. Donatistarum, I. 22).

Conventicula, id est parietes, dirui passus est (Константин, отец которого не участвовал в преследованиях) (De mort., cap. 15).

371

Что именно Констанций по отречении Диоклетиана от престола стал верховным императором, об этом говорит Hunziker. Op. cit. S. 205.

О Палест. мучениках, гл. 13 ad fin.

Ibid. Гл. 4; Hunziker. Op. cit. S. 208.

В сочинении Кейма «Aus dem Urchristenthum» (Zurich, 1878) между прочим помещен трактат под заглавием «Ein Christenedikt des Kaisers Constantius» (S. 198—203), в котором доказывается, что императором Констанцией издан был один указ в пользу христиан. Основанием для такого мнения послужило следующее место из «Церк. истории» Евсевия: «Утомившись от убийства, пресытившись пролитием крови, они (кто они, неизвестно: Евсевий не поименовывает в этом случае лиц; без сомнения, императоры, но какие, решить трудно; равно не указывается у историка и то, к какому времени нужно относить то распоряжение, о котором у него идет речь) обратились, как им казалось, к доброму и человеколюбивому делу (χρηστὸν ἑτρέποντο). Не следует, говорили они, осквернять города кровью сограждан и подвергать осуждению в крайней жестокости власть правителей, которая благосклонна и милостива ко всем, напротив, благодеяния человеколюбивой царской власти надобно распространять на каждого и впредь никого *не наказывать смертью*. Итак, — замечает Евсевий, — ради человеколюбия правителей (τῶν κρατουντων) нас (христиан) избавили от смертной казни, но в то же время предписано было (προσετάσσετο) *вырывать нам глаза и увечить одну из двух ног*» (VIII, 12). Из этих слов Евсевия видно, что когда-то, в течение того периода времени, который называется общим именем гонения Диоклетиана, кем-то из императоров выдан «человеколюбивый» указ, которым запрещалось предавать смерти твердых в вере христиан, а вместо того таких было приказано увечить — лишать глаз и калечить одну ногу. Кем и когда издан этот указ? Что в указанном случае Евсевий не риторствует и фразирует, а указывает на действительный факт, это с несомненностью можно доказать как тем, что этот указ действительно прилагался на практике (О Палест. мучениках, гл. 7 и 8), так и ясным свидетельством Лактанция, что такой указ в самом деле был издан (De mort. persec, cap. 36). Но спрашивается, кем этот указ издан и когда? Издание указа может быть приписано только следующим лицам, облеченным императорской властью: Диоклетиану, Галерию, Максимину и, наконец, Констанцию, но есть основания и сомневаться, чтобы издать этот указ могло то или другое из поименованных нами лиц. *Диоклетиану* можно приписывать этот указ на том основании, что он не чужд был человеколюбия, и еще на том, что Евсевий в своей «Истории» говорит об этом указе как раз перед тем, как рассказать об отречении Диоклетиана от престола (гл. 13, следовательно, представляется, что указ издан при Диоклетиане и им самим), да еще и на том основании, что всегда, когда Евсевий неопределенно говорит о царях (в восьмой книге) *они*, то обыкновенно разумеет Диоклетиана (гл. 1, 6 и др.). Вследствие этого некоторые называют этот указ *пятым* указом Диоклетиана по поводу христиан (такого мнения держался прежде и Кейм, например, в сочинении «Der Ubertritt Constantins des Gr. zum Christ.». S. 11, и в статье «Die Toleranzedicte», Theol. Jahrbuch. B. XI. S. 209). Но непонятно, почему Евсевий, тщательно исчисляя все эдикты Диоклетиана (В «Церк. ист.» и в сочинении «О Палестинских мучениках»), не упомянул этого эдикта наряду с прочими; да и, пожалуй, нельзя думать, чтобы Диоклетиан издал еще новый указ, прежде чем возымел силу четвертый важнейший указ его и принес плоды. Нельзя ли приписать этот указ *Галерию* (о нем и Максимине речь будет у нас ниже; чувствуем, что забегаем вперед, но не имеем возможности устранить этого недостатка)? Пожалуй, можно бы, ибо он позднее (в 311 году) издал указ, весьма благодетельный для христиан, но других, более серьезных, оснований приписывать указ Галерию нет. Галерий во все время своего царствования (до

311 года) был враждебен к христианам, а потому этому императору никто из историков и исследователей не станет с полным убеждением приписывать авторство разбираемого указа. Не следует ли указ этот приписывать *Максимину?* Попробуем. По-видимому, Максимину можно приписать указ. В самом деле, этот указ прямо приписывает Максимину Лактанций (Op. cit. Cap. 36). Указ, несомненно, применяем был к делу в областях, подчиненных власти Максимина (О Палест. мучениках, гл. 7 и 8); честь издания указа приписывает Максимину и *Гунцикер* (S. 134). Но есть основания, которые должны удержать исследователя считать Максимина виновником этого указа. Вот эти основания. Максимин был жестокий и грубый человек, ревностнейший гонитель христиан, никогда не ослабевавший в антихристианской деятельности (как же мы осмелимся считать его издателем указа — по ясному свидетельству Евсевия, — появившегося вследствие побуждений человеколюбия и доброты), притом, будучи кесарем, Максимин не мог публиковать этого указа, так как кесари лишены были такого права. Они лишены были законодательной инициативы, а предполагать, что Максимин выдал указ, сделавшись уже августом и императором, не дозволяет хронология: Максимин провозглашен августом и императором в 307 году 11 ноября, но из сочинения Евсевия «О Палест. муч.» (гл. 7) видно, что указ стал применяться на практике не позже начала ноября того же 307 года, но как изданный ранее того и уже вошедший в действие в Империи. Остается *приписать* издание указа, о котором у нас речь, *Констанцию*. Так и делает Кейм в сочинении «Aus Urchristenthum». Мнение это в высшей степени оригинально и, сколько знаем, не было высказываемо никем, кроме Кейма. Какие же доказательства представляет Кейм в пользу своего мнения? *Никаких* или, правильнее сказать, лишь призрачные доказательства. Можно приписывать рассматриваемый указ Констанцию: 1) потому, что указ могли издать или Диоклетиан, или Галерий, или Максимин, или, наконец, Констанций, но так как есть поводы не признавать, чтобы указ издан был кем-либо из числа трех первых императоров, то следовательно... издал его Констанций, — доказательство, которое мы считаем излишним опровергать, так как оно лишено значения; 2) потому, что указ вошел в силу тотчас после царствования Констанция с именем верховного августа (Констанций в 306 году, а указ стал прилагаться к делу в 307 году), — но и это доказательство столь проблематично, что на нем критика не может строить никаких выводов; 3) потому, что Констанций, несомненно, был государь «добрый и человеколюбивый» и естественно мог издать указ, воспрещающий смертную казнь христиан. На этой последней струне главным образом и играет Кейм. «Важен факт, — пишет Кейм, — что Констанций был действительным и прямым, хотя и забытым, вследствие краткости его царствования с именем верховного императора, предшественником толерантной (т.е. направленной в духе кротости и человеколюбия) деятельности его сына» (Константина). Итак, приписывая издание указа Констанцию, Кейм думает возвеличить его, отвести ему важное место в истории, поставить его рядом с лучшим из государей древности — Константином. Но достигает ли этого Кейм? Ничуть, и даже напротив. Указ не приказывал казнить христиан, но зато разрешил калечить твердых исповедников — выкалывать им глаза (на практике: один из двух) и раздроблять одну ногу. Император, издавший этот указ, может ли быть восхваляем за человеколюбие, считаем в числе благодетелей христианства? Такой указ можно приписать Констанцию на основании известного его человеколюбия и для восхваления его гуманности лишь в виде иронии, а никак не больше. Кому, какому из вышеупомянутых императоров следует приписывать тот «филантропический» указ, о котором у нас речь, сказать с решительностью трудно, но несомненно, его отнюдь не

следует приписывать Констанцию, не оскорбляя его доброй памяти в истории. Если бы, однако, от нас потребовали непременно высказать мнение, кто же именно издал указ, заменявший казнь христиан увечьем, то мы признали бы виновником этого указа ни другого, как самого Диоклетиана. Рассматриваемый указ мог быть естественным дополнением четвертого указа Диоклетианова: четвертый указ предписывал принуждать всех христиан к принесению жертв, но он не определяет, как поступать с теми из христиан, которые не захотят исполнить требования, вследствие этого оставалось место для произвола властей. С твердыми христианами могли поступать лица начальственные по своему усмотрению — изгонять в ссылку, тиранствовать и издеваться над ними, казнить. Новый, пятый, указ Диоклетиана мог полагать предел произволу и устранить неопределенность четвертого указа относительно того, как поступать с твердыми исповедниками христианства. Итак, разбираемый указ, очень возможно, издан самим Диоклетианом в pendant к четвертому указу его. Правда, подобное мнение может вызывать немало недоумений и возражений, но мы и не выдаем его за положительное решение вопроса, нелегкого и запутанного.

De mort. pers., cap. 9, 21, 22.

Ibid., cap. 11.

Hunziker. Op. cit. S. 227.

Евсевий. О Палест. мучениках, гл. 2. Он, впрочем, не называет прямо по имени того государя, при котором произошел случай с Романом, но Пруденций (Hymn. X, vers. 31 et саеt.) говорит, что это был Галерий.

Hunziker. Op. cit. S. 227—228 («отец железного века» (лат.) — Прим.Издат.).

Евсевий. Церк. ист. VIII, 11.

Lact. Institutiones divinae, lib. V, cap. 11.

Евсевий. Церк. ист. VIII, 14; IX, 4; ср.: Lact. De mort., cap. 36.

Hunziker. Op. cit. S. 232.

О Палест. мучениках, гл. 4. Впрочем, нужно думать, что на этот раз в 305 году повторение указа Диоклетианова со стороны Максимина было лишь простой формальностью. Это было время, когда во главе правления стоял Констанций. И Евсевий не говорит о том, что в Палестине в это время были мученики.

О Палест. мучениках, гл. 9.

Акты эти до нас не сохранились. Правда, и доныне существуют акты, известные под именем «Актов Пилата», но они имеют другое содержание.

387

Евсев. Церк. ист. IX, 5.

Ibid. IX, 6.

Всего в книге «О Палестинских мучениках» описано 88 мучеников. Но так как на время самого Диоклетиана падает 14 мученических смертей в Палестине, то, значит, в остальное время гонения в Палестине было 74 мученика (с 306 г.).

О Палест. мучениках, гл. 13.

Lact. De mort. pers., cap. 16.

Sub umbraculo licitae Iudaeorum religionis. См.: Tertull. Apolog., cap. 21.

Spartian. Hadrianus, cap. 5. (B Historia Augusta).

Ibid., cap. 16.

Ibid., cap. 18.

Ibid., cap. 5.

Ibid., cap. 14.

Spartian. Hadrianus, cap. 2, 16.

Herzog. Encycl., Bd. V. S. 502 (Art. Hadrian), 1879.

Aube. Hist, des persecutions de l'eglise. P. 255.

Vopiscus. Firmus et Saturn., cap. 8. (B Historia Augusta).

Keim. Rom und. das Christenthum. S. 551.

403

Lamprid. Alexander Severus, cap. 43 (B Hist. Augusta).

Евсевий. Церк. ист. IV, 3. Апология Кодрата не дошла до нас, а полная апология Аристида в недавнее время (в 1891 г.) заново открыта в армянском переводе.

См.: Иустин. I апология (представлена была императору Антонину Пию), гл. 68—69;

Евсев Церк ист IV 8—9.

Ibid.

Евсев. IV, 26.

Должно сказать, что не все ученые признают этот закон Адриана подлинным. Подлинным его признают: Неандер (Allgem. Gesch. der Relig. und Kirche. Bd. 1. S. 56. Gotha, 1856), Визелер (Die Christenverfolg. der Casaren. S. 18), Вагенман (Herzog. Encykl. Bd. V. S. 504), а также Гизелер, Ваддингтон, Отто. Не признают его подлинным: Овербек (Studien zur Geschichte der alten Kirche. Schloss-chemnitz, 1875.1. S. 148), Обэ (Op. cit. P. 268—269), Кейм (Rom und das Christenth. S. 560—561), который даже очень старательно доказывает, когда и при каких обстоятельствах возникла фальсификация, понапрасну тратя свою эрудицию. Возражения писателей, не признающих подлинности Адрианова толерантного указа, не сильны. Они частью основываются на неправильном толковании содержания указа: указанные писатели сначала стараются доказать, что указ провозглашает полную терпимость христианства в качестве religio licita, а затем отвергают этот указ как несообразный с духом времени и с личными наклонностями Адриана; но нужно сказать, что такой утрированный смысл указу придают лишь такие писатели, которые во что бы то ни стало хотят отвергнуть подлинность его, а осторожные и бестенденциозные писатели находят в указе смысл не столь обширный и потому допускают подлинность акта. Те же скептики-исследователи в доказательство неподлинности указа ссылаются на некоторые неточности в формулировании указа, свидетельствующие будто бы о его подделке; но нужно помнить, что указ дошел до нас лишь в приблизительно точной копии у церковных писателей, но не в своем первоначальном виде; в первоначальном виде не дошло до нас ни одного указа, благосклонно относящегося к христианам и явившегося во II и III веке.

Allgem. Gesch. I, 56.

Ad. Scapulam, cap. 4.

Понятие о христианских сивиллистах будет дано несколько ниже.

Oracula Sibyllina. Lib. V, vers. 48—50; Lib. X, 165—175. Издание Friedleb'a. Leipz., 1852.

I апология, гл. 68.

Apolog., cap. 4 et 5.

Кн. I, гл. 13. Рус. пер. 1882.

Capitolinus. Antoninus Pius, cap. 13 (B Historia Augusta).

Capitolinus. Antoninus Pius, cap. 10.

Capitolinus. Antoninus Pius, cap. 9.

Ibid., cap. 6.

Здесь Иустин разумеет те нелепые и бессовестные клеветы, какие возводились на христиан не только чернью языческой, но и образованными язычниками. Христиан обвиняли: в том, что они будто бы поклоняются ослиной голове (Min. FeL, cap. 9; Tertull. Apologet., cap. 16), в этом случае христиане выставлялись какими-то жалкими суеверами, людьми ненормальными и сумасшедшими; в том, что они в своих тайных собраниях закалывают младенцев, едят их плоть и упиваются их кровью, вообще христиан обвиняли в поедании человеческого мяса (lust. II Apol., 12; Athenag. Suppl, 31. 34; Tert. Apolog., 7—9); наконец, в том, будто они во время тех же своих собраний предаются объеданию, пьянству и противоестественным порокам (lust. II Apolog., 12; Athenag. Ibid., 31. 34; Min. Fel., 9; Tert. Apolog., 7—9). — Думаем, не лишнее будет сказать о вероятном происхождении такой страшной и позорной клеветы. Исследователи этого вопроса полагают, что эта клевета враждебным христианству языческим обществом перенесена с иудеев на христиан. В самом деле, несомненно, в древности во всех вышеперечисленных пороках, преступлениях и суевериях обвиняемы были иудеи. Историки и писатели — Апион, Посидоний Апамейский, Диодор Сицилийский, Тацит — рассказывали немало такого об иудеях, что выставляло их в самом неприглядном свете. Об иудеях рассказывалось, что будто они имели в Иерусалимском храме золотое изображение ослиной головы, которой и воздавали религиозное поклонение, и что будто это открылось, когда Антиох Эпифан ограбил храм Иерусалимский. Существовал и другой рассказ в этом же роде, именно будто Помпеи нашел в Святая Святых того же храма осла, помещавшегося под золотой виноградной лозой. Существовали легенды и о том, что иудеи употребляли с религиозной целью в пищу человеческое мясо. Так, носились слухи, что будто Антиох Эпифан, когда насильственно вошел в храм Иерусалимский, то нашел там одного грека, заключенного в уединенной комнате за столом, уставленным лакомыми блюдами; оказалось будто бы, что этот грек, тучно откармливаемый, назначался сделаться жертвой религиозного иудейского преступления: его прекрасно кормили в течение года с тем, чтобы потом вести его в лес, убить в качестве жертвы, причем внутренности будто бы жадно пожирались присутствовавшими; и это будто бы повторялось ежегодно. В половом отношении иудеи считались также невоздержанными и способными на все пороки. Тацит описывает иудеев как самый сладострастный народ и замечает, что хотя они и не вступали в связи с иностранками, но в своей среде они все считали позволительным (inter se nihil illicitum). Таким образом, мы видим, что иудеев языческое общество обвиняло решительно в том же самом, в чем и христиан; и очень вероятно, что клеветы язычников на иудеев как бы по наследству от этих последних перешли и к христианам. Но каким образом это могло случиться? Во-первых, этому могло способствовать то обстоятельство, что долгое время в языческих кругах смотрели на христианство как на иудейскую секту; неудивительно поэтому, что язычники стали обвинять и христиан в том же, в чем раньше обвинялись одни иудеи (такую мысль раскрывает и Тертуллиан (Apol., cap. 16)). Во-вторых, этим обязаны христиане усилиям иудеев как-нибудь освободиться от тягостных подозрений и постыдных клевет; иудеи в чувстве самозащиты раньше появления христианства старались взвалить на самарян все те обвинения, какие возводились на них, иудеев, а после появления христианства они всячески заботились о том, чтобы эти же самые обвинения, слагая с себя, приписать христианам, — подобно тому, как сами христиане иногда указывали на еретиков как лиц,

действительно виновных в том, что клевета возводила на них самих. Быть может, для полной ясности вопроса, следовало бы указать, каким путем возникали клеветы, в таком обилии сыпавшиеся на иудеев, без сомнения, нимало не повинных на деле, — но эта сторона предмета остается неясной в науке (Rosch. Caput asininum, eine historische Studie. Theolog. Stud, und Krit. 1882. S. 523—544.).

I апология, гл. 2, 3, 68.

О содержании их дает некоторое, правда недостаточное, понятие апологет Мелитон Сардийский. Он говорит, что ими предписывалось не предпринимать против христиан ничего нового (περί ήμων Евсев. IV, 26). Кейм (Rom und das Christenth. S. 564) понимает это выражение в том смысле, что император предписывает «отнюдь не делать беспокойства христианам». Другими словами, Антонин предписывает то же, что и Адриан в своем известном указе, с тем, впрочем, различием от этого последнего, что он, вероятно, яснее определил, чего могли и чего не могли ожидать себе христиане от правительства. Несмотря на то, что Кейм правильно истолковывает содержание рескриптов Антонина, он, однако, не считает их подлинными (S. 568). Излишний скептицизм! Даже такой писатель, чуть не во всем касательно древнейшей истории христианства сомневающийся, как Обэ, и тот не считает себя вправе отрицать подлинность этих мероприятий (Aube. Hist, de persecutions. P. 307—8). Правда, Кейм указывает на то, что во времена Антонина Пия встречались мученики и частные преследования христиан, но это ничего не доказывает: выше мы уже замечали, что даже в самые счастливые для христиан времена встречались мученики; то же повторим и теперь.

Евсев. IV, 26.

Евсев. IV, 11, 16; Ruinart. Acta martyrum. P. 106.

Евсев. IV, 14.

Указ этот можно находить у Евсевия (IV, 13; даже с именем Марка Аврелия, конечно, ошибочно) и Иустина (I аполог. 71), но несмотря на то что об издании указа свидетельствуют столь авторитетные писатели, как Евсевий и Иустин, указ ясно неподлинный. В указе высказываются такие мысли, которых не мог публично высказать чисто языческий император. Именно говорится, что язычники должны предоставить наказание христиан, если они действительно в чем-нибудь виновны, своим богам, причем прибавлено: «Если только боги могут это сделать», то есть выражается явное неверие в языческих богов; далее, христианское богопочитание восхваляется, а языческое унижается, в указе говорится: «Вы (язычники) не заботитесь ни о богах, ни о чем, и не думаете о почитании Бессмертного, Которому служат христиане даже до смерти»; наконец, прямо объявляется, что христиан отнюдь не должно преследовать за их веру, т.е. христианство провозглашается в качестве religio licita. Все это показывает, что указ такого содержания не мог быть издан Антониной Пием, человеком языческого образа мыслей, не показывавшим горячих симпатий к христианству. В таком тоне мог писать только разве христианский император, вроде Константина Великого. По всей вероятности, Иустину этот указ не был известен, он приложен к концу его апологии какой-либо позднейшей рукой (рассматриваемый указ известен с именем указа: «К азийскому совету»). В настоящее время подлинность указа признает, кажется, лишь один Визелер (Die Christenverfolg. der Casaren. S. 18—19), который, нужно сказать, часто является недостаточно критичным в своих взглядах.

Ириней. Против ересей. IV, 30.

Philosophumena (Refutatio omnium haeresium) IX, cap. 12. Изд. Duncker'a, 1859. Здесь же упоминается и о некоторых христианах, находившихся на службе при дворе, например Карпофоре, Гиацинте.

Евсевий, V, 21.

Ibid.

Сведения об этих оракулах можно найти в издании: Oracula Sibyllina, сделанном Friedlieb'oM, в предисловии; в статье Dechent'ä Character und Geschichte der altchristl. Sibyllenschriften(Zeitschrift fur Kirchengeschichte, 1878. Bd. II. S. 481—509); в сочинении Keim'ä Rom und das Christenthum. S. 495—498); в статье Reuss'ä Herz., Encycl., Bd. XIV. Leipz., 1884.

Кейм (S. 495—496) считает Oracula Sibyllina «тонким обманом» и прибавляет, что этот «великий обман сделался, однако же, силой для христианства». Но такой приговор слишком строг. Справедливо замечает Dechent, что «древние не так строго смотрели на подобного рода фальсификацию, как смотрят в наше время; на что смотрят в XIX веке как на неловкую и неуклюжую мистификацию, на это самое в древности, преимущественно на Востоке, смотрели как на особый вид литературной формы» (S. 484). Христианские сивиллисты тем более заслуживают извинения, что они нашли готовую литературу оракулов у иудеев и, очень вероятно, искренно верили в их древнеязыческое происхождение; об этом хорошо знает и Кейм.

Впрочем, по мнению Friedlieb'a, восьмая книга возникла в самом конце II века (S. LIV, Einleit).

Orac. Sibyllina, V. Vers. 484—503.

Orac. Sibyllina, VIII. Vers. 37—48.

Orac. Sibyl. Lib. VIII. Vers. 50—53; 71; 81—3; 86—7.

Orac. Sibyl. Lib. V, 420 и т. д.

I Аполог., гл. 2.

I Аполог., гл. 5 и 6.

Spartianus. Vita Severi, cap. 12, 18 (B Hist. Augusta).

Ibid., cap. 18.

Aube. Les Chretiens dans l'empire Romain. P. 62.

Gorres. Das Christenthum und der Romische Staat zur Zeit des Septirnius Severus. S. 275 (Jahrbuch. fur protest. Theologie, 1878, № 2).

Ibid. S. 277.

Spart. Severus. Cap. 17.

Tertullianus. Ad Scapulam, cap. 3.

Ibid., cap. 4. Euhodiae procuratorem; по другому чтению: Euodi procuratorem — надсмотрщик у Еводия. Действительно, при дворе Севера существовал некто Еводий, **гофмаршал и воспитатель сына Северова Каракаллы, пользовавшийся милостью государя.**

449

О христианах при дворе Коммода было замечено выше (на основ, св. Иринея, IV, 30. Philosophumena, lib. IX, cap. 12).

Aube. Les Chretiens. P. 91—2.

451

Tertullianus. Ad Scapulam, cap. 4. Lacte christiano educatus Antoninus (т. е. Каракалла).

Spartianus. Antoninus Caracalla, cap. I (В Hist. Augusta). Спартиан говорит о мальчике иудеанине, но справедливее будет, согласно с Обэ и Келльнером (немецким переводчиком сочинений Тертуллиана), разуметь не иудейского мальчика, а христианского. О том же мальчике Спартиан (Ibid.) рассказывает, что будто бы он был высечен розгами за принятие христианства (в подлиннике — иудейства) и что виновником этого грубого наказания Каракалла считал своего отца Септимия и отца наказанного дитяти. Если это известие принимать без всяких ограничений, то выходит, что как будто бы Септимий был очень неблагосклонен к случаям перехода в христианскую веру и что, следовательно, едва ли его можно считать толерантным в отношении к христианам. Но в устранение возникающего из рассказанного факта противоречия нужно сказать: из рассказа Спартиана не видно, чтобы Септимий Север действительно сам приказал наказать христианского мальчика; это лишь подозревал Каракалла (на основании слухов: audisset), но не был в этом уверен; могло быть, что мальчик наказан был по воле отца этого последнего, без всякого участия в этом деле императора.

Ad Scapulam, cap. 4.

Евсев. V, 23—25.

Op. cit. S. 273—274.

Les Chretiens dans l'empire Romain. P. 80, 110.

Spart. Severus, cap. 17.

Op. cit. S. 278, 304.

459

Les Chretiens dans l'empire Romain. P. 71, 73.

Peters (католический писатель). Der heil. Cyprian. Regensb., 1877. S. 118. Также см.: Uhlhorn. Herz., Encykl. Bd. XIV (Art. Severus). Leipz., 1884. S. 172.

Aube. Op. cit. P. 112.

См. главу «О причинах гонений».

Главнейшие указы, касающиеся этого вопроса, собраны или указаны у Aubë Les Chretiens dans l'empire Rom. P. 74—75.

Евсев. VI, 4.

465

Apperehensi sunt adolescentes catechumini Revocatus et Felicitas... Saturninus et Secundulus. Inter quos (id est catechuminos) et Perpetua, habens patrem et fratres duos... alterum catechuminum (Были взяты под стражу подростки-катехумены Ревокат и Фелицитата, Сатурний и Секундул, среди которых была и Перпетуя, имевшая отца и двух братьев... других катехуменов); Ruinart. Acta martyrum. P. 138.

Евсев. VI, 3.

Ibid. VI, 3.

Philosophumena (Refut. omnium haeres.), IX; Aube. Les Chretiens. S. 85—91; Uhlhorn. Herz., Encykl. Bd. XIV. S. 172.

Впрочем, нужно сознаться, что прямое действие указа в этом направлении остается недостаточно засвидетельствованным в истории. Не видно, чтобы христиане когда-либо обращали его, как замечает Обэ, в свою защиту, во время, например, суда над ними (Aube. Op. cit. P. 114). Теоретически он был полезен христианам, а практически его значение заметно стушевывалось, От этого позднейшие языческие государи, издававшие законы в пользу христиан, не повторяют этого указа, а издают новые указы.

Факты, касающиеся гонения на христиан и имевшие место во времена Септимия, старательно собраны и освещены как Герресом (Op. cit. S. 301 u. s. w.), так и Обэ (Op. cit. Chap. III — V).

471

Les Chretiens dans l'empire Rom. P. 284.

Lampridius. Alex. Severus, cap. 30 (B Histor. Augusta).

Ibid., cap. 3.

Lampridius. Op. cit. Cap. 24.

Aube. Op. cit. P. 284.

Lampridius. Op. cit. Cap. 29.

Ibid., 43.

Christianos esse passus est. Ibid., cap. 22.

Ibid., cap. 49.

Lampridius. Op. cit. Cap. 45.

Ibid., cap. 51.

Евсев. VI, 21; Аиbё полагает, что свидание происходило в 232 или 233 году (P. 308).

483

Евсев. VI, 28.

Рассказ Евсевия (VI, 34) заключается в следующем: «Носится слух, что, будучи христианином, Филипп захотел однажды (не сказано где) вместе с народом участвовать в молитвах во время всенощного бдения на Пасху, но епископ той церкви (не названо имя епископа) не допустил его, сказав, что не может допустить ему входа в церковь, пока он не очистит себя покаянием от своих преступлений (а таких преступлений было много у Филиппа, он не раз запятнал себя вероломством и убийством), и император согласился подвергнуться такому покаянию и заявил себя потом добрыми делами». Достоверно ли это предание? Мнения ученых расходятся по этому вопросу. Прежде большая часть ученых отрицала сказание Евсевия (Neander. Allg. Geschichte. B. I. S. 69—70; Чельцов. История Хр. Церкви. С. 177—179); но в настоящее время двое очень солидных писателей взялись доказывать достоверность разбираемого предания (Aubë. Les cretiens dans l'empire Romain. P. 467—488; Uhlhorn. Herzog. Encykl. Leipz., 1883. Bd. XI. S. 613—615). Впрочем, и в настоящее время можно встретить ученых, не признающих достоверности Евсевиева рассказа (например, Chastel. Hist, de christianisme. Paris, 1881. T. I. P. 66). Следовательно, наука не дает определенного решения вопроса. Вопрос считается открытым. Кажется, будет правильнее считать предание, записанное Евсевием, не выдерживающим критики. Во-первых, Евсевий, как сознается, взял это предание со слухов (κατέχει λὸγος), во-вторых, говорит о событии очень неопределенно, не указывая, где происходило оно и какой епископ принимал участие в нем. Правда, тот же рассказ можно найти у Златоуста в его «Похвальной речи св. Вавиле, епископу Антиохийскому» (Слова и беседы на разные случаи. С.-Пб., 1864. Т. I. С. 148—184). В этой беседе Златоуст указывает, что местом происшествия была Антиохия, а действующим лицом в нем св. Вавила (имя императора не названо). Но нет оснований беседу Златоуста считать источником, независимым от истории Евсевия. Кто прочтет рассказ Евсевия и беседу Златоуста, тот найдет, что беседа не дает ничего нового в сравнении с историей Евсевия. Златоуст, очевидно, пользовался Евсевием при составлении своей беседы. Правда, у Златоуста к тому, что говорит Евсевий, еще прибавляется, что царь не только не раскаялся вследствие обличений епископа, но сильно ожесточился: приказал епископа ввергнуть в темницу и потом предать смерти. Но эти новые сведения, новые по сравнению с Евсевием, чужды исторической точности, так как несомненно известно, что св. Вавила пострадал при Деции (см. III главу нашего исследования — о гонении Деция), а не при Филиппе. Таким образом, Евсевий остается единственным источником сведений о происшествии (о позднейших писателях мы не говорим, потому что их авторитет не имеет особенного значения), но Евсевий, как мы сказали, берет свой рассказ со слухов и повествует очень неопределенно (не указывает ни того, где произошло событие, ни того, какой епископ является действующим). Чтобы рассказ Евсевия приобрел должную авторитетность, нужно подтверждение для рассказа у писателей, живших до Евсевия и современных Филиппу. Такими писателями были св. Киприан, Ориген, св. Дионисий Александрийский, но у первых двух нет никаких указаний на случай, хотя от второго и можно было бы ожидать противного, так как он был в переписке с Филиппом и написал в это время сочинение «Против Цельса», дошедшее до нас в полном виде. У Дионисия же находим лишь очень неопределенное указание, но идущее к делу. Этот епископ в послании к Эрмаммону (Евсев. VII, 10) замечает, что были такие императоры, о которых «носилась молва (οί λεχθέντες), что они были явно (αναφαντὸν) христианами». В этом месте

послания Дионисий мог разуметь никого других, кроме Александра Севера и Филиппа Аравитянина. Но достаточно ли это свидетельство для того, чтобы подтвердить Евсевия? Едва ли. Во-первых, Дионисий говорит только о христианстве Филиппа и ничего о случае в Антиохии: если бы с Филиппом произошел тот случай, о каком говорит Евсевий, случай всенародный, исключительный, имевший место в обширнейшем из городов, то почему случившегося не знал (и не рассказал) Дионисий? Во-вторых, и о христианстве Филиппа Дионисий знал не с полной достоверностью: «носится молва». В-третьих, христианство Филиппа он уравнивает с христианством Александра Севера, а так как Александр не был действительным христианином, а лишь сочувственно относился к христианству, ценил его добрые стороны, то естественнее всего предположить, что и христианство Филиппа было одного и того же рода и свойства, как и христианство Александра. Итак, Дионисий дает очень мало даже и для того, чтобы утверждать как факт самую принадлежность Филиппа к Церкви. Тем, кто с большей или меньшей настойчивостью утверждает мысль о том, что Филипп был христианином, следует наперед с возможной обстоятельностью и твердостью решить следующие возражения: если Филипп был христианином, то почему он ничего не сделал в пользу христианства, решительно ничего? Почему его образ действий был вполне языческим, почему, например, он принял такое деятельное участие, от всей души и всего сердца, в языческом празднике тысячелетия Рима, который совершался в его время? Почему эмблемы на его монетах не обличают его приверженности к христианству, а обличают, напротив, тяготение к язычеству? Почему современная Филиппу литература не записала факта обращения его к христианству? В частности, по отношению к случаю в Антиохии, если таковой был: можно ли допустить, чтобы Филипп скромно подчинился той епитимий, какую налагает на него епископ, — Филипп, характеризуя которого, Златоуст называет «тираном, злодеем, человекоубийцей, зверем»? Не естественнее ли ожидать от него, что за сопротивление он наказал епископа так, как говорит об этом Златоуст (что, однако же, исторически неверно)? Часть этих вопросов разрешается исследователями (Обэ, Ульгорном), но едва ли удовлетворительно. Если обращение Филиппа и принадлежность его к христианству сомнительны, то спрашивается: каким образом могло возникнуть и сложиться предание об известном случае в Антиохии? Неандер и за ним проф. Чельцов указывают некоторые нити, руководясь которыми можно дойти до разъяснения вопроса, но все же этого недостаточно. Нельзя ли предположить, что, интересуясь христианством и ценя его высокое достоинство, государь, будучи в Антиохии, хотел действительно посетить редкостное зрелище — празднование христианами Пасхи, и в самом деле пришел в храм, но, узнав от епископа, что язычникам не позволяется быть в христианском храме, безмолвно оставил богослужебное место христиан? А отсюда, конечно, могли возникнуть слухи о том, что император желал молиться вместе с христианами, но должен был отказаться от этого намерения как человек, недостойный по своим преступлениям участвовать вместе с лицами высоких нравственных требований — христианами.

485

Евсев. VI, 36. Письма Оригена к Филиппу до нас не сохранились, но их еще читали в V веке, как свидетельствует об этом Викентий Лиринский, который замечает, что они написаны были «достойно христианского учителя» (Christian! magisterii auctoritate. См.: Vinzentii Commonitorium. P. 343. Edit. Valusii).

Aube. Les Chretiens. P. 238.

Contra Celsum. Lib. VI, cap. 28. Фирмилиан около 256 года говорит о longa pax (длительном мире). — Inter epp. Cypriani, 75. Edit. Marani. Ср.: Евсев. V, 16 ad fin.

Ibid. Lib. VIII, cap. 70.

Harnack A. Gallienus: Herzog. Encykl., Bd. IV. S. 736.

490

Грамота в Египет послана в 261 году, а сам закон о христианах появился в 260 году.

Gorres. Die Toleranzedicte des Kaisers Gallienus

Он имел в своих руках Иллирик и соседнюю Фракию и, вероятно, Египет, но имел ли в своем распоряжении Сирию с Палестиной, не видно. См.: Trebeltius Pollio. In XXX tyrannis, cap. 12 (В Hist. Augusta).

Harnack. Gallienus: Herzog. Encykl. Bd. IV. S. 736—738.

Herzog. Encykl. Bd. IV. S. 737.

Евсевий свидетельствует (IX, 2), что христиане любили пользоваться усыпальницами как местами для церковных собраний. В Апостольских постановлениях (VI, 30) усыпальницы назначаются для богослужения наравне с храмами.

Буассье. Римская религия от Августа до Антонинов. Рус. пер. С. 542, 548—50; Кулаковский Ю. Коллегии в древнем Риме. Киев, 1882. С. 118—120.

Apologet., cap. 37.

Areae (места для погребения, кладбища) christianorum non sint. См.: Ad Scapul., cap. 3.

499

Дионисий Александрийский в письме к Герману. См.: Евсев. Церк. Ист. VII, 11; Ruinart. Acta Martyrum. P. 261—262 (в допросе Киприана на суде проконсула).

500

Многие новейшие ученые полагают, что христианство разрасталось и распространялось под сенью похоронных коллегий; они нередко утверждают, что христиане с самого первого века «непременно пользовались той толерантностью, какая оказывалась погребальным коллегиям» или что «долго христианские общины были не чем иным, как одним из видов института Collegia» (Буассье. Указ. соч. С. 565; Кулаковский. Указ. соч. С. 122, 127; Aube. Hist, des persecutions. P. 251). Проф. же Бердников решительно отвергает такое мнение (Бердников. Государственное положение религии в римско-византийской Империи»:

501

У римского юриста III века Марциана после изложения закона о позволительности составлять погребальные коллегии как в Риме, так и в провинциях, добавлено: ne sub praetextu hujusmodi illicitum collegium coeant. См.: Кулаковский. Указ. соч. С. 119.

Proinde пес paulo lenius inter Iicitas factiones sectam istam deputari oportebat, a qua nihil tale committitur, quale de illicitis factionibus timeri solet (чтоб не собирались под предлогом так называемых недозволенных коллегий). Apologet, cap. 38.

503

У Марциана о коллегиях говорится: stipem menstruam conferre (собирать величину взноса); у Тертуллиана: stipem menstrua die (величину взноса божественного) (Apolog., cap. 39).

Apolog., cap. 39.

Ibid., cap. 42.

Ibid., cap. 39.

Евсев. VII, 13.

Евсевий в заглавии вышеуказанной главы (известно, что заглавия сделаны рукой самого Евсевия. Ср.: VI, 22; VIII, 1 и т.д.)

Дионисий у Евсев. VII, 23.

510

О Галлиене древний биограф его говорит, что он мог быть царем только в известной детской игре «в цари», и находит, что женщина лучше бы справилась с управлением Империей, чем Галлиен. Trebellius Pollio. Duo Gallieni, cap. 4, 16 (В Hist. Augusta).

Евсев. VII, 30.

Flavius Vopiscus. Aurelianus, cap. 8, 21 (B Hist. Augusta).

Vopiscus. Aurel., cap. 19; Gorres. Die Toleranzedicte des Kaisers Gallienus. S. 610—613.

514

Когда Аврелиан в одном затруднительном случае приказал сенату прибегнуть к авторитету Сивиллиных книг, т.е. погадать на них, и когда сенаторы почему-то медлили с этим делом, то Аврелиан писал им: «Сенаторы, я удивляюсь, что вы так долго сомневаетесь открыть Сивиллины книги, как будто бы вы в церкви христианской, а не в храме всех богов» (Vopiscus. Aurel., cap. 20). Хотя слова императора и не совсем ясны, но все же в них слышится тон нерасположения к христианам.

Правда, Евсевий полагает, что Аврелиан к концу своего правления хотел объявить гонение на христиан, и только смерть помешала осуществить это желание его (Евсев. VII, 30 ad fin.). Это замечание Евсевий, однако же, ничем не подтверждает; другие древние писатели также не проясняют дела.

Нужно помнить, что похоронные коллегии имели право «вести процессы»; не во имя ли этого права христианское общество, усвоившее во дни Галлиена привилегии данных коллегий, обратилось к Аврелиану за разрешением спорного дела Домна с Павлом?

Gorres. Op. cit. S. 629—630.

Trebell. Pollio. Gallieni duo, cap. 10, 12, 13; Vopiscus. Aurelianus, cap. 25.

519

Событие это случилось в 271 или 272 году.

520

Указ дошел до нас в двух редакциях: у Лактанция (De mort. persec, cap. 34) и Евсевия (Церк. ист. VIII, 17). Разница между обеими редакциями очень незначительна. Нет сомнения, что латинский текст у Лактанция есть подлинный текст указа.

Lactant. Op. cit. Cap. 33; Евсев. Op. cit. C. 16 и 17.

Кейм полагает, что церковные писатели умышленно хотели изобразить Галерия как нового Антиоха — Галерия, изведавшего на себе суд Божий, но о болезни Галерия говорят Лактанций и Евсевий, писавшие независимо друг от друга. Тот же Кейм не находит выражения чувства раскаяния в указе Галерия, а напротив, выражение императорской надменности, но с этим никто не согласится (Keim. Ubertritt Constantins des Gr. гит Christenthum. Zurich, 1862. S. 14).

Эту мысль Кейм (Op. cit. S. 15) выражает очень энергично: «Римское государственное право и порядки (Recht und Ordnung) должны были стать жертвой упорства (Hartnackigkeit) христиан».

Keim. Op. cit. S. 15, 80.

525

Сохранился на греческом языке у Евсевия, IX, 1. Этот список не точная копия указа: он представляет перифраз указа, впрочем, весьма близкий к тексту последнего. Евсевий полагает, что рассматриваемый список публиковал не сам Максимин, ненавистник христиан, а один важный государственный сановник Савин, даже против воли Максимина, но трудно представить себе самоволие государственного сановника в таком важном деле. Евсевий, нужно полагать, высказывает свое мнение по данному вопросу на том основании, что Максимин впоследствии осмелился возобновить гонение на христиан (Евсев. IX, 2—4), хотя и ненадолго.

В таком смысле выражение «народ» понимает известный Цельс. См. его слова в начале настоящего исследования, в отделе «О причинах гонений».

Keim. Op. cit. S. 16.

О Палест. мучениках, гл. 3 (ad fin.); 13 (ad fin.).

Aubi. Les Chretiens dans l'empire Romain. P. 62.

Burckhardt. Die Zeit Constantin''s des Grossen. S. 322.

Ibid. S. 309.

Значение дела Константина, давшего торжество христианству над язычеством в Империи, для дальнейшей истории, в особенности византийской, обстоятельно выяснено в труде проф. Курганова «Отношения между Церковью и гражд. властью в Византийской империи». Казань, 1880.

Burckhardt. Op. cit. S. 319.

Григория Богослова Творения в рус. пер. Т. IV. С. 34. 1-е изд. Другие позднейшие свидетельства касательно исторического значения Константинополя (Никиты Хониата, Экономоса) см. в вышеупомянутом труде проф. Курганова. С. 30—34.

Кейм, не принадлежа к поклонникам Константина Великого, собрал в одном месте своего сочинения «Der Ubertritt Constantins des Gr. zum Christenthum» (Zurich, 1862) все, что высказано разными историками неблагоприятного о характере Константина, именно о его лицемерии, трусливости, его суетности и тщеславии, его склонности к лести и пр., единственно затем, чтобы, не входя в опровержение всех этих воззрений, воскликнуть: «Как много субъективного, противоречивого и неисторического в каждом из этих воззрений!» (S. 103—104).

Жизнь Константина, I, 46.

Ibid. IV, 54.

Ibid. III, l.

Для того чтобы отвергнуть значение свидетельства Евсевия о кротости и человеколюбии Константина, историки ссылаются на известные печальные факты насильственной смерти Фавсты, его жены, и Криспа, его сына от первой жены Минервины (Zosimus (языческий писатель). Hist., lib. II, cap. 29), — смерти, совершенной по воле Константина. Но, во-первых, история точно не знает, при каких обстоятельствах это совершилось; во-вторых, не желая оправдывать как-нибудь Константина от обвинения (для чего нередко историки-богословы прибегают к увертками вроде того, что Константин *в то время* еще не был крещен — проф. Курганов, с. 19), мы должны назвать рассматриваемые событие несчастьем в жизни Константина, которое несомненно послужило к перерождению его духовного существа, научив его той кротости, человеколюбию и смирению, какими он отличался, по словам Евсевия, в последнее десятилетие своей жизни.

Жизнь Константина, IV, 33.

Ibid. IV, 35.

В «Жизни Константина» говорится о Константине, что он предпочитал всему общество христиан: «Людьми верующими, — по словам Евсевия, — он ограждал себя как бы какими крепкими стенами» (IV, 52), — что он в особенности любил окружать себя сонмом христианских священников (I, 42; IV, 56), что он часто и подолгу молился (II, 12; IV, 17, 22), а также предавался посту (II, 14), проповедовал о христианстве и его значении — в обществе придворных и других лиц (IV, 29, 55), что сам он с глубоким благоговением выслушивал проповеди епископов (IV, 33) и т. д. В доказательство же того, как странно и искусственно иногда перетолковываются известия Евсевия о христианско-благочестивых поступках Константина новейшими историками, укажем лишь на один следующий пример: Буркхардт думает, что своей личной проповедью, с какой Константин обращался к придворным, он пользовался как средством влияния на умы, располагая их действовать в интересах государя, подобно тому, как правительства настоящих времен пользуются так называемыми официальными органами прессы для проведения известного рода воззрений в общество (Burckhardt. Op. cit. S. 357).

Имея в виду главным образом изобразить законодательную деятельность Константина, направленную к торжеству христианства над язычеством, мы оставляем в стороне раскрытие причин, содействовавших обращению Константина в христианство, во-первых, потому что этот вопрос уже был исследован нами в статье под заглавием «Обращение Константина Великого в христианство» (Душепол. чтение. 1877, январь); во-вторых, тот же вопрос обстоятельно раскрыт в серьезном сочинении проф. Лашкарева «Отношение римск. государства к религии до Константина включительно», гл. третья (Киев, 1876).

При этом нужно сказать, что хотя в русской литературе есть несколько исследований о Константине, но ни один исследователь, сколько нам известно, не разобрал вопроса об указе Константина 312 года.

Gieseler. Kirchengeschichte. Bd. I. S. 219—220. Bonn, 1831. 3-te Auflage; Neander. Allgem. Gesch: der Religion und Kirche. Bd. I. S. 404; Gfrorer. Kirchengesch. Bd. 1. S. 569.

546

Что древние законодатели употребляют выражение «давно», если со времени одного закона до другого прошел год, это можно видеть из того, что нами сказано было касательно хронологии законодательных грамот императора Галлиена. См. выше.

547

В тексте Евсевия читается: σαφῶς — определенно, ясно; но существует вариант: ἀσαφῶς — неопределенно, неясно. Вариант лучшими учеными считается правильнее самого текста. Швеглер, издавший «Историю» Евсевия с вариантами, говорит в подстрочном примечании к рассматриваемому месту, что ἀσαφῶς — illud unice rectum (это только ясно) (Eusebii Historia ecclesiastica. Tubing., 1852. P. 376).

В приведенном месте указа выражение «условия» взято не из Евсевия, а из Лактанция, сохранившего латинскую подлинную редакцию Миланского указа (Lad. De mort. pers., cap. 48). Вместо слова conditiones, находящегося в редакции у Лактанция, у Евсевия стоит слово αίρεσεις В настоящее время термин Лактанция всеми принят как более соответствующий существу дела. (Такую же поправку делают и в начале Миланского эдикта, которое сохранилось до нас лишь в греческом тексте Евсевия и опущено у Лактанция.) Это обстоятельно и вполне научно доказал Кейм, раскрывший притом, что в греческой литературе слово αίρεσεις нередко употребляется в значении латинского conditiones. См.: Keim. Die romische Toleranzedicte fur das Christenthum (31 l-313)/Theologische Jahrbucher, 1852. S. 225—228.

549

Именем «концерт» назывался в особенности, как известно, тройственный союз России, Германии и Австрии в царствование Александра II.

Евсев. О Палест. мучениках, гл. 4.

551

Placuit nobis, ut amotis omnibus omnimo conditionibus, nuns libere et simpliciter unusquisque eorum, qui eandem observandae religionis christianorum gerunt voluntatem, citra ullam inquietudinem — observare contendant.

552

Nulli omnimo facultatem abnegandam, qui vel odservationi christianorum vel ei religiono mentem suam dederet; quam sibi aptissimam sentiret... Quod cum iisdem idultum pervideas, intelligit dicatio tua, etiam aliis religionis suae potestatem similiter apertam.

553

В тексте у Евсевия (IX, 9) стоит ξθος, но существует вариант: ξθος (Schwegler. Eusebu historia. P. 352). В науке отдается предпочтение варианту перед текстом на основаниях, какие указаны у Швеглера (Ibid.) и Кейма (S. 230).

Keim. Toleranzedicte. S. 226—234; Его же. Der Ubertritt Constantins. S. 16, 17, 83, 84.

555

Евсевий. Ист. IX, 1. См. конец главы «О толерантных указах».

Lact. De mort. pers., cap. 34.

Собственно, адрес не буквально тождественен: Галерий обещает послать грамоту judicibus, а Константин адресовал эдикт 312 года ad offlcium, но нет сомнения, термины judicibus и ad officium указывают на одно и то же, на известного рода должностных лиц, как об этом можно узнать из сочинения Леблана: Leblant. Les actes des martyrs. Paris, 1882. P. 136.

Zahn. Constantin der Grosse. Hannover, 1876. S. 33—35.

Die rom. Toleranzedicte. S. 220.

560

Что действительно и указ Константина 312 года провозглашал религиозную толерантность, это видно из начальных строк Миланского эдикта, в которых заключается краткая характеристика первого указа; здесь говорится: «Уже давно усмотрев, что свободы богослужения стеснять не должно, что, напротив, надобно предоставить уму и воле каждого заботиться о божественных предметах по собственному чувству, мы еще прежде (т.е. указом 312 г.) повелели как всем другим, так и христианам сохранять веру и богослужение своего общества». См.: Евсев. X, 5.

Евсев. IX, 9. Ср.: Keim. Die rornisch. Toleranzedicte. S. 229.

562

См. конец главы «О толерантных указах».

Евсев. X, 5; Lact. De mort. pers., 48.

Беньо говорит: «Миланский эдикт устанавливает свободу совести, он ставит на одну и ту же ступень христиан, язычников, иудеев, самаритян... он открывает свободное течение (carriere) для всех религиозных систем» (Beugnot. Hist, de la destruction du paganisme. Paris, 1835. T. I. P. 73—74). Шатэль полагает, что Миланский эдикт даровал всем религиозным корпорациям «полную свободу совести» (Chastel. Hist, du christianisme. Par., 1881. T. I. P. 78.). Проф. Бердников утверждает, что тот же эдикт «только поставил христианство наряду с язычеством; он признал государство римское двоеверным, стоящим под покровительством Бога христианского и богов языческих» («О государственном положении религии"/Правосл. собеседник. 1881. T. III, 37). Проф. Кипарисов следует Беньо: «Миланский эдикт есть эдикт о всеобщей терпимости» (О свободе совести. М., 1883. С. 149).

Zahn. Constantin der. Gr. S. 16.

Keim. Die romische Toleranzedicte. S. 243.

567

См. главу «О причинах гонений».

Orig. Contra Celsum. VIII, 72.

Keim. Die romische Toleranzedicte. S. 228.

Евсев. VIII, 17; IX, 1. См. конец главы «О толерантных указах».

Baur. Kirchengeschichte der 3 ersten Jahrh. Tubingen, 1863. S. 460.3-te Ausgabe; Keim. Die rom. Toleranzedicte. S. 246.

Третьим родом (лат.).

См. о манихействе статью Kessler'a в Encykl. von Herzog. Bd. IX: Manichaer.

В разных письмах Константина. См.: Евсевий. X, 5—7.

См.: Keim. Die rom. Toleranzedicte. S. 24—247.

Письмо Константина в Анулину. См.: Евсевий. X, 5.

Евсевий. X, 6—7.

Письмо Константина к епископу Сиракузскому Хресту. См.: Евсевий. X, 5.

Keim. Die rom. Toleranzedicte. S. 246 (Евсевий. X, 6).

Cod. Theod., lib. IX, tit. XVI, cap. 1 et 2.

Optatus Melevitan. De schismate Donatist., supplementa. Par., 1702. P. 181.

Сначала Лициний управлял одними так называемыми Иллирийскими провинциями (311—313 гг.), а потом, по смерти Максимина, уже был государем всего Востока.

583

Евсев. Жизнь Константина, II, 64—65.

Евсев. Жизнь Константина, II, 6.

585

Евсевий двояко изображает характер Лициния: в «Истории» он частью хвалит, частью порицает этот характер, а в «Жизни Константина» исключительно и жестоко порицает. Такая двойственность воззрения на одну и ту же личность зависит от того, что первое сочинение частью написано Евсевием до гонения Лициния на христиан, а последнее после этого события. Вернее изображен Евсевием характер Лициния в «Жизни Константина». Это ясно подтверждается изысканиями современных нам историков, основанными на беспристрастных свидетельствах лиц, имевших точные сведения о Лициний. См.: Gorres. Untersuchungen fiber die Licinianische Christenverfolg. Iena, 1875. S. 92—103; Burckhardt. Die Zeit Constantins. S. 327—328.

Хронологическую сторону вопроса о гонении Ликиния см.: Gorres. Op. cit. S. 18, 28.

Евсев. Жизнь Константина, I, 52; Gorres. Op. cit. S. 18, 28.

Феодорит в своей истории (1,20 рус. изд.) сохранил письмо Константина к церкви Никомидийской, в котором он говорит подробно о влиятельном положении Евсевия и клира при дворе Лициния. Правда, Константин не поименовывает этого последнего, а говорит неопределенно о тиране, но из содержания письма ясно, что тираном здесь назван никто другой, как Лициний.

589

Евсевий. Жизнь Константина, II, 20, 33.

Acta Sanctorum. Op. cit. Boll. T. I. P. 134—135. Dies III Januarii. Editio noviss; Gdrres. Op. cit. S. 62, 173.

591

Евсевий. Жизнь Константина, I, 51.

Neander. Allgemeine Geschichte der Religion und Kirche. S. 406.

593

См. изображение состояния духовенства по св. Киприану в главе «О гонении Деция». С. 114—115.

594

См. также 19 правило собора Эльвирского 306 года. Нужно, впрочем, сказать, что запрещения Лициния созывать соборы не простирались на Египет, где был собор против Ария в 321 году.

Евсев. Жизнь Константина, I, 53.

596

Там же.

597

Все это видно из указа Константина 324 г., которым отменялись все более жестокие меры, какие предприняты были против христиан Лицинием. См.: Евсев. Жизнь Константина, II, 20, 30—35.

Прав. 11 и 12.

Евсев. Церк. ист., X, 8; Жизнь Константина, II, 1—2.

Gorres. Op. cit. S. 58—59.

601

Евсев. Жизнь Константина, II, 1—2; Евсев. Церк. ист., X, 8.

Gorres. Op. cit. S. 59—60.

Евсев. Жизнь Константина, II, 2.

Это был «крестовый поход», говорит Цан. Constantin der Gr. S. 20.

605

Евсев. Жизнь Константина. И, 5.

606

Форма речи имеет несомненно античный характер; с подобными же речами обращались язычники к своим богам перед сражением с врагом и прежде. См.: Фюстель де Куланж. Гражданская община античного мира. М., 1867. С. 274.

607

Евсев. Жизнь Константина, II, 8.

Там же, I, 42; II, 4.

609

Там же, II, 24, 42.

Там же, сар. 55.

Иначе думает Шатэль. Hist, de la destruction du paganisme. Par., 1850. P. 67—68.

В науке существуют различные взгляды относительно указов Константина, сохраненных Евсевием. Одни из ученых находят, что это действительные указы Константина, — это те ученые, которые пользуются указами, сохраненными у Евсевия, без всяких оговорок. Другие скептично относятся к этим указам; так, Бурк-хардт полагает, что в эдиктах этих видна «рука христианских священников» (S. 348, 353), а Бригер (Brieger. Constantinus Gr»:

Евсев. Жизнь Константина, II, 64—65.

Евсев. Жизнь Константина, IV, 24.

Ibid. И, 72; И, 63.

Ibid. 11,61.

Ibid. III, 12.

Cod. Theod., lib. XVI, tit. V, cap. I.

Евсев. Жизнь Константина, HI, 64—65.

Сократ. История. I, 9.

Факты эти известны, и мы не считаем нужным приводить их. См.: Евсев. Жизнь Константина, III, 55, 57, 58 и т.д.

Издавал ли Константин какой-либо общий закон против языческих культов — об этом в науке высказываются неодинаковые взгляды: одни думают, что издавал: Zahn. Constantin. S. 23; Gass. Encykl. von Herz., VIII, 204; Проф. Курганов. Указ. соч. С. 24. Другие наоборот: Burckhardt. Op. cit. S. 361; Проф. Кипарисов. О свободе совести. С. 168, и особенно хорошо — проф. Лашкарев. Указ. соч. С. 112—116. Суждения последних исследователей заслуживают предпочтения перед суждениями первых. Нужно сказать, что никакого общего закона Константина против язычества до нас не дошло, а есть только очень неопределенные намеки на него у Евсевия (Жизнь Константина, II, 45) и в одном указе (341 г.) сына Константина Констанция (Cod. Theodos. XVI, 10, cap. 2).

Keim. Die rom. Toleranzedicte. S. 249—250.

624

Не во всех кодексах актов Поликарпа проконсул называется Стадием Кодратом, в других — Страций Кодрат и иначе.

625

Для ясности вычислений Ваддингтона нужно помнить, что болезнь Аристида началась *зимой* в 144 году, следовательно, *в конце* года.

То есть, если считать, что 2-го ксантика значит 23 февраля, как обыкновенно думают.