

О церковной дисциплинѣ.

Изслѣдованіе вопроса о томъ, въ какомъ соотношеніи между собой мыслимы были начала вѣры и начала дисциплины въ церкви христіанской всѣхъ временъ, начиная отъ древнихъ и до новѣйшихъ, дало намъ то положеніе, что вѣра и дисциплина всегда понимались и существовали какъ предметы не тождественные по ихъ существу, по ихъ значенію для спасенія, по ихъ отношенію къ залогоу Откровенія и, наконецъ, по отношенію къ нимъ самой Церкви. Но теперь, если мы „вѣрою называемъ правильное понятіе о Богѣ и о предметахъ божественныхъ“ (Посл. Вост. Патр.); то что такое будетъ церковная дисциплина сама въ себѣ? А затѣмъ — каковы ея существенныя свойства?

Понятіе о дисциплинѣ обыкновенно поставляется въ связь съ понятіемъ о существѣ видимой церкви и съ тѣми свойствами, которыя принадлежать ей — съ одной стороны по указанію Самого Откровенія, а съ другой — должны быть мыслимы принадлежащими и по естественному понятію о всякомъ союзѣ людей, или о всякомъ обществѣ человеческомъ. „Если Церковь — разсуждаетъ извѣстный *Дюпенъ* (Dupin, † 1684 г., его — *De antiqua ecclesiae disciplina*) — есть общество людей исповѣдающихъ вѣру Христову: то необходимо, чтобы въ ней былъ установленъ какой-нибудь способъ управленія (*forma regiminis*)“. Признаніе этой необходимости, конечно, условливается уже тѣмъ, что какъ скоро церковь есть *общество*, то ей долженъ быть присущъ извѣстный отверженный *порядокъ*, поддержаніе котораго и составляетъ задачу управленія, и безъ котораго

церковь перестаетъ быть даже простымъ обществомъ, потому что тогда теряется существенное свойство всякаго союза людей: т. е. въ извѣстной мѣрѣ единообразіе жизни и зависимость отдѣльной воли отъ общей воли какъ воли высшей. Во всякомъ обществѣ однако, по мысли того же автора, управленіе имѣетъ своимъ объектомъ лишь внѣшнюю сторону жизни, иначе—жизнь по скольку она проявляется во внѣ, безъ притязанія правящихъ на властвованіе надъ внутренними состояніями духа каждаго изъ членовъ, входящихъ въ общественный союзъ; средствомъ же управленія служатъ *законы*, то-есть, извѣстнымъ образомъ выраженные обязательныя нормы дѣйствій. Въ приложеніи къ церкви это, очевидно, будетъ имѣть тотъ смыслъ, что совокупность законовъ, опредѣляющихъ (регулирующихъ) христіанскую жизнь, насколько она является во внѣшнихъ поступкахъ христіанина, и образуютъ собою то, что называется дисциплиной. Таково опредѣленіе существа дисциплины, которое слѣдуетъ изъ разсужденій Дюшена и единомысленныхъ съ нимъ. Но не трудно видѣть, что такое опредѣленіе, правильное въ томъ случаѣ, если церковь должно понимать какъ общество людей по своимъ цѣлямъ тождественное съ другими человѣческими обществами, будетъ неправильно въ примѣненіи къ дисциплинѣ церкви, такъ какъ это опредѣленіе приурочиваетъ къ дисциплинѣ, въ качествѣ ея исключительной цѣли, одно лишь *внѣшнее общественное благоустройство*, жизнь въ обществѣ поскольку она составляетъ естественный фактъ, — между тѣмъ какъ задача Церкви какъ общества, а слѣдовательно и задача церковной дисциплины — болѣе внутренняго характера, чѣмъ, напримѣръ, задача государства. Поэтому другіе канонисты съ полнымъ основаніемъ вводятъ въ свои опредѣленія еще и особыя черты, включая въ себя которыя понятіе церковной дисциплины дѣлается даже обширнѣе, чѣмъ понятіе дисциплины государственной или общественной въ обычномъ смыслѣ слова. Эти особыя черты церковной дисциплины состоятъ въ томъ, что какъ по своему предмету, такъ и по своимъ цѣлямъ и средствамъ церковная дисциплина почитается имѣющей отношеніе преимущественно ко внутреннимъ состояніямъ человѣка и притомъ тѣмъ состояніямъ, которыя важны собственно для христіанской,

а не для одной естественной духовной жизни, или жизни по пачаламъ естественнаго нравственнаго закона. Поэтому *Томасини* (Thomasini, ero *Vetus et nova ecclesiast. discipl.* 1705) опредѣлялъ церковную дисциплину, какъ совокупность положительныхъ церковныхъ законовъ, руководствующихъ не только жизнь церкви въ качествѣ особеннаго общества, но и жизнь отдѣльныхъ членовъ церковнаго общества. Во всякомъ случаѣ оба эти канониста объектомъ церковной дисциплины поставляютъ: жизнь церкви, какъ цѣлаго, какъ общества, и индивидуальную жизнь отдѣльнаго члена церкви. Но индивидуальная жизнь христіанина въ свою очередь составляется: изъ стороны въ собственномъ смыслѣ нравственной и изъ стороны внѣшняго благоустройства. Первая является въ исполненіи нравственнаго закона, даннаго въ Откровеніи — закона, который всегда при всякихъ условіяхъ спасителенъ человѣку (о чемъ у насъ была рѣчь ранѣе), и потому ни при какихъ условіяхъ не подлежитъ измѣненію. Вторая же основана и держится на чисто церковныхъ, т. е. созданныхъ видимою церковію, законахъ и обычаяхъ, „которые, гороритъ Томасини, въ то или другое время, въ томъ или другомъ мѣстѣ имѣютъ то болѣе, то менѣе авторитета, то болѣе, то менѣе полезны, ибо они даны для того только, чтобы удобнѣе соблюдаемъ былъ первоначальный и вѣчный законъ“, заключающій въ себѣ требованія въ собственномъ смыслѣ нравственныя. Иначе сказать—вся дисциплина имѣетъ лишь служебное значеніе для нравственности, какъ и дисциплинарные законы для требованій самого христіанства. Очевидно, затѣмъ, что какъ скоро поддержаніе церковной дисциплины въ церковномъ обществѣ совершается при помощи даваемыхъ этому обществу законовъ, то нельзя не согласиться съ Томасини, что „церковная дисциплина не различается отъ понятія о церковномъ управленіи“, какъ не различается она отъ этого послѣдняго понятія и по ея главной цѣли: „устроить сколько возможно лучше христіанскую жизнь, сообразно съ нормою чистаго ученія“, теоретическаго и практическаго. Упорядочиваніе жизни въ церкви и благоустроенность этой—жизни, какъ желательный результатъ упорядочивающей дѣятельности, однако не есть только естественная потребность и произведеніе людей, образующихъ церковь: въ

наиболѣе общемъ выраженіи дѣятельность этого рода и потребность порядка составляетъ божественную заповѣдь, заключенную въ извѣстномъ положеніи, что въ церкви „все должно быть благообразно и по чину“.—Таковы теоретическія положенія (которыя можно встрѣтить и у многихъ другихъ канонистовъ), дающія исходныя точки для понятія о томъ, что такое церковная дисциплина по существу. Должно прибавить, что явственное иногда несходство въ употребленіи понятія дисциплины происходитъ какъ отъ того, что стороны индивидуальной и церковной жизни, обнимаемая дисциплинарными правилами, очень разнообразны, такъ и отъ того, обычнаго явленія, что терминъ, собою лишь понятіе *средства*, часто употребляется и для обозначенія тѣхъ *цѣлей*, для достиженія которыхъ средства эти служатъ. Поэтому подъ дисциплиною нерѣдко одинаково разумѣются, какъ совокупность установленій, имѣющихъ единственною и конечною цѣлью достиженіе извѣстнаго порядка и благоустройства въ разныхъ степеняхъ и въ разныхъ областяхъ церковной жизни, такъ и самый этотъ порядокъ, составляющій собою результатъ того, что эти мѣропріятія въ своей сферѣ достигали своего назначенія.

Теперь является вопросъ: такое воззрѣніе на дисциплину согласно ли будетъ съ понятіями католической церкви и православнаго богословія?

Въ исторіи церкви, какъ въ древнія, такъ и въ новыя времена встрѣчается направленіе мысли, отрицающее необходимость дисциплины какъ болѣе или менѣе точно опредѣленнаго порядка жизни въ Церкви. Но нужно признать, что дѣйствительно церковнымъ воззрѣніемъ всегда было признаніе не только законности, но и необходимости въ церкви общеобязательнаго единообразнаго порядка, въ противоположность сепаратизму, или индивидуализму, не признававшему для христіанина никакой необходимости въ общемъ или единообразномъ строѣ жизни. И поэтому всякое уклоненіе отъ слѣдованія данному порядку, какъ свидѣтельствующее о разрушеніи началъ истинной церковности, уклоненіе, прежде всего проявлявшееся внѣ Церкви, у еретиковъ, уже Тертуліанъ понималъ, какъ еретическую *недисциплинированность*“ (еретики были *indisciplinati*, по Тер-

туллиану). Въ смыслѣ храненія общеобязательнаго порядка дисциплина въ Церкви достигалась не только тѣмъ, что создавался отвлеченный законъ, но для сего же служила и самая власть, въ основѣ дѣйствования которой лежало, конечно, признаніе неравенства одной части членовъ церковнаго общества по соотношенію съ другою, или — меньшей самостоятельности однихъ предъ другими въ организмѣ церкви. — Поэтому существованіе власти въ церкви признавалась не какимъ-нибудь условно необходимымъ началомъ, напримѣръ, при организаціи повонасажденной церкви, или при образованіи общинъ у ново-обращенныхъ, а началомъ, долженствующимъ дѣйствовать постоянно, и церковь даже не мыслилась безъ власти, съ понятіемъ которой, конечно, соединялось представленіе необходимости въ извѣстной мѣрѣ принужденія, какъ не мыслимо безъ допущенія начала принужденія существованіе и какого бы то ни было общества. Отрицатели же дисциплины, наоборотъ — всякій порядокъ, поелику онъ есть нѣчто отдѣльное отъ существа христіанства — *вѣры*, и въ примѣненіи его къ общей и въ приложеніи къ отдѣльной жизни, признавали предметомъ личнаго разумѣнія, — допуская, что для христіанина будетъ одинаково спасительна и жизнь сепаратная, отдѣльная отъ Церкви, жизнь внѣ общаго порядка, лишь бы была *истинная*, и потому единая съ церковью, *вѣра*, что въ послѣднемъ своемъ выводѣ давало и признаніе *излишества власти* въ Церкви. Съ перваго взгляда можетъ представиться, конечно, что и церковь христіанская, какъ общество совсѣмъ другого назначенія по сравненію со всѣми другими обществами человѣческими, имѣющее для себя задачи вышаго порядка, не признавала особенной важности за дисциплиной, давая, напротивъ, большой просторъ индивидуальному пониманію церковной жизни во имя принципа христіанской свободы и въ противоположность ветхозавѣтному единообразію и строгой опредѣленности во всемъ, что касается какъ жизни вообще, такъ и внѣшняго обнаруженія богопочитанія въ особенности. Между многими фактами древней исторіи, по-видимому, указующими именно на то, что въ древней церкви если и была дисциплина въ смыслѣ единообразнаго порядка, то однако была лишь какъ фактъ, а не какъ

принципъ церковноустройства и церковной жизни, охотнѣе и обычнѣе всего ссылаются на свидѣтельства историка Сократа. И въ самомъ дѣлѣ, хотя объ одной изъ сторонъ жизни церкви—объ общей молитвѣ—но у Сократа встрѣчается, на примѣръ, такое свидѣтельство, что едва ли, по его словамъ, можно найдти и двѣ (мѣстныя) церкви, которыя въ совершеніи молитвы были бы согласны одна съ другою. Если это дѣйствительно такъ, то, разумѣется, нужно будетъ признать, что въ вопросъ объ образѣ совершенія молитвы древняя церковь не вносила требованіе единообразнаго порядка, или не видѣла здѣсь необходимости опредѣленной дисциплины. Но дѣло въ томъ, что всѣ подобныя факты, свидѣтельствующіе о несомнѣнно существовавшихъ несходствахъ въ разныхъ сторонахъ церковной дисциплины, въ дѣйствительности свидѣлствуютъ не объ отрицаніи въ древней церкви необходимости порядка, на примѣръ въ отношеніи къ молитвѣ, тѣмъ менѣе означаютъ отрицаніе дисциплины и въ степени требуемаго единообразія порядка тамъ, гдѣ это единообразіе признаваемо было необходимымъ, а не безразличнымъ. Какъ лишь средство, служащее къ сохраненію вѣры, какъ имѣющая условную обязательность лишь по мѣрѣ дѣйствительныхъ интересовъ христіанства, дисциплина, какъ увидимъ, имѣетъ и свои предѣлы въ достиженіи единообразія, и въ извѣстной мѣрѣ и при извѣстныхъ условіяхъ терпитъ даже и сепаратизмъ. Но право на извѣстную мѣру личности и принципіальное отрицаніе необходимости порядка есть далеко не одно и то же, какъ не одно и то же руководствованіе къ спасенію и принудительное приведеніе жизни къ извѣстному порядку. — Примѣры того, съ какихъ разнообразныхъ сторонъ встрѣчалось отрицаніе необходимости дисциплины, въ исторіи церкви многочисленны. Такъ Иринеи о еретикѣ Василидѣ свидѣлствуетъ, что „Василидъ не даетъ никакого значенія идолажертвеннымъ мясамъ, считая за ничто и безъ всякаго опасенія употребляя ихъ“, — тогда какъ церковь вводила въ этотъ вопросъ опредѣленные требованія, не почитая его не нуждающимся ни въ какой нарочитой регламентаціи. Мало того, Василидъ, отмѣчаетъ Иринеи, „считаетъ также дѣломъ безразличнымъ употреб-

леніе и другихъ подобныхъ вещей и всякаго рода удовольствія“, а другіе еретики готовы были отрицаться отъ имени христіанина), то-есть, считали наружное отреченіе дѣломъ безразличнымъ, какъ не вредящее вѣрѣ сердца, тогда какъ опигъ, наоборотъ, Церковь не считала и наружное отреченіе дѣломъ безразличнымъ. Древніе гностики вообще учили, что „истинные христіане спасаются чрезъ вѣру и любовь, а *все прочее безразлично*“, слѣдовательно, церковной регламентаціи подлежатъ не должно, „и что только по мнѣнію людей, (но не по мысли Божественной) одно есть добро, а другое зло“ и т. д. Даже въ области чисто нравственной (непозволительное сожителство, многоженство), по мнѣнію гностиковъ времени Принся, не требовалось какого-либо ограниченія, потому что „Богъ не очень обращаетъ вниманіе на это“. Въ такомъ случаѣ, разумѣется, какая нибудь неизмѣнная дисциплина не можетъ имѣть важности. Отсюда становится несомнѣненъ тотъ фактъ, что вопросъ о дисциплинѣ въ перво-христіанской церкви возникъ ранѣе всего въ приложеніи къ предметамъ, которые называютъ *adiaphora*, иначе-объ отношеніи христіанъ къ вещамъ безразличнымъ, по мнѣнію иныхъ не подлежащимъ, по ихъ маловажности, приведенію къ единообразію.—Цовидимому, и самъ Ириней въ нѣкоторыхъ сторонахъ индивидуальной христіанской жизни былъ противникомъ регламентаціи. Это, напримѣръ, нѣкоторые видятъ въ его посланіи къ Власту: „апостолы установили, говорить здѣсь Ириней, чтобы мы никого не осуждали за нищу и питіе и за какой-нибудь праздникъ“. Но дѣйствительный смыслъ этого, конечно, весьма важнаго замѣчанія, есть тотъ же, какъ и смыслъ свидѣтельства Сократа объ отсутствіи будто бы въ древней церкви единообразія въ молитвѣ, именно—что признаніе необходимости дисциплины совмѣстимо съ признаніемъ, до извѣстной мѣры, и различія порядковъ. Весьма характерный слѣдъ тѣхъ принциповъ, коими руководились древніе отрицатели дисциплины, можно находить и у Климента Александрійскаго. Въ его разсужденіяхъ о молитвѣ истиннаго гностика высказываются такіа мысли: „мы поднимаемъ и голову и руки къ небу, пытаемъ (этимъ какъ бы) вмѣстѣ съ словами воздвигнуть ^{отъ} земли и наше тѣло. Но истинный гностикъ готовъ пройти всю землю, чтобы показать, сколь онъ желалъ бы приблизиться

къ Богу“ *). Если, за тѣмъ, нѣкоторые установили опредѣленные часы для молитвы, то „гностикъ — молится всю жизнь, поелику чрезъ молитву желаетъ быть (всегда) предъ Богомъ,—но онъ же и оставляетъ все, что бесполезно какъ уже достигшій совершенства, которое *дѣлаетъ* (все) *по любви*“, а не по заповѣди (Strom. VII, у Миня t. IX, 455). Изъ словъ Климента очевидно, что нѣкоторые, а можетъ быть и самъ Климентъ, требованіямъ дисциплины въ совершеніи молитвы, именно исполненію опредѣленныхъ дѣйствій и соблюденію извѣстныхъ временъ, противопоставляли принципъ христіанской свободы, въ силу которой христіанинъ совершенный (истинный гностикъ) не нуждается будто бы въ какомъ-нибудь руководствованіи ни въ отношеніи къ образу совершенія молитвы, ни въ отношеніи ко времени молитвы; и безъ простиранія головы и рукъ къ небу, и безъ указанія часовъ молитвы „опъ всю жизнь молится“ и проч. Наоборотъ, тотъ, кто во имя дисциплины признавалъ необходимость, въ извѣстной мѣрѣ, единообразія для всѣхъ обязательнаго, очевидно, разсуждалъ такъ, что назначеніемъ часовъ молитвы достигается хотя то, что христіане „менѣе совершенные“, менѣе старательные или менѣе свободные отъ дѣлъ будутъ посвящать молитвѣ по крайней мѣрѣ „хотя установленные часы, а совершенные-не только эти часы но и другіе“, слѣдовательно точная опредѣленность, внесенная въ молитву, сама по себѣ не отрицаетъ извѣстной мѣры свободы,—что, повидимому, поставляли на видъ отрицатели дисциплины¹⁾.—Мы упоминали также, что въ близкомъ ко времени Климента памятникѣ, въ Ипполитовыхъ канонахъ, имѣлись въ виду, повидимому, тѣ же гностическія возраженія противъ необходимости дисциплины въ религіозно-церковной жизни, это именно тамъ, гдѣ давались предостереженія относительно того, чтобы „кто-нибудь не сказалъ: я христіанинъ, я крещенъ и, на этомъ успокоившись, не предался бы забавамъ, отвлотившись отъ повелѣній Христовыхъ“. Но въ особенности должны быть при-

*) Конечно, подразумѣвается: а невоздвигнуть только руки, или совершить иное подобное, слишкомъ незначительное для выраженія молитвеннаго состоянія, дѣйствіе.

1) Strom. VII, у Миня, t. IX, p. 1199 Ср. Филаретъ, Обзоръ пѣнописцевъ, стр. 62.

знаны важными попытки отрицанія дисциплины, обнаружившіяся въ эпоху столкновенія монтанистическихъ мнѣній съ общецерковными. Въ извѣстномъ сочиненіи Тертулліана de jejuniis онъ представляетъ такія разсужденія отрицателей дисциплины. „Что касается до постовъ“—разсуждаетъ здѣсь монтанистъ, будетъ ли это самъ Тертулліанъ или другой-кто, мысли котораго онъ здѣсь воспроизводитъ, это не имѣетъ важности—„то они (психики, т. е. каеолики) указываютъ на извѣстные дни, какъ будто бы самимъ Богомъ установленные для поста, и думаютъ, что эти (установленные) дни поста точно указаны въ Евангеліи“, усматривая это указаніе въ упоминаніи о постѣ „во дни, въ кои отъятъ женихъ“ (слова Господа),—и что эти дни установлены (уже) *какъ законъ* для постовъ христіанскихъ, такъ какъ теперь оставлено все древнее — весь законъ (іудейскій) и пророки. „Но если уже — возражаетъ монтанистъ — они хотятъ, чтобы было такъ (т. е. *хотятъ, чтобы постъ былъ по точному указанію*), то они, очевидно, не знаютъ, чему учить (слово завѣта новаго): законъ и пророки—до Іоанна“. Слѣдовательно *законъ для поста* (дисциплины) у христіанъ не можетъ существовать, какъ скоро принципы іудейства отмѣнены. И потому—„должно поститься безразлично ²⁾ по собственному произволенію, но не по предписанію этой новой (т. е. до сихъ поръ не существовавшей) дисциплины,—поститься сообразно времени и потребностямъ каждаго. Такъ и апостолы хотя постились, но не возлагали (на христіанъ) иго соблюденія опредѣленныхъ постовъ и не указали такихъ (постовъ), которые должны быть обязательными для всѣхъ вообще“. Сюда же, т. е. къ тѣмъ предметамъ, изъ которыхъ апостолы не сдѣлали „ига соблюденія“ и изъ которыхъ не должно и дѣлать его, противники дисциплины относили: время такъ называемыхъ стояній, время молитвы и время сухоястдія (herofagia), что въ древности различалось отъ поста какъ не-яденія въ извѣстный періодъ дня. „Равнымъ образомъ и на стоянія наши—про-

²⁾ Текстъ въ этомъ мѣстѣ читаютъ indifferentes и differentes. Но смыслъ отъ этого не измѣняется: все равно мѣсто это будетъ обозначать: „должно поститься безразлично къ какому-либо опредѣленному времени“, или: „когда угодно (сепаратно), по личному произволенію“. См. Migne, Patr. lat. t. II, col. 655.

должаетъ Тертуліанъ — они смотрятъ какъ на (какія-то) оброчныя повинности, ³⁾ и называютъ именемъ (произвольныхъ) новшествъ, утверждая, что и это установленіе должно быть соблюдаемо (только) по произволению⁴, но не по единообразному усаву и не по общему требованію. О сухоястіяхъ судили такъ: „сухоястія—это новое имя показной (affectati) добродѣтели, есть нѣчто близкое къ языческому суевѣрью. Это воздержаніе (не вообще, а) выражающееся въ исключеніи извѣстныхъ (только) яствъ, умиловивляетъ развѣ Алиса, Пизиду, тогда какъ свободная вѣра во Христѣ не подлежитъ даже іудейскому закону воздержанія отъ извѣстныхъ яствъ (*воздержаніе въ родѣ пищи, а не въ количествѣ*): *вѣра эта—абсолютно безразлична ко всему съдобному*, ибо Апостолъ порицаетъ тѣхъ, которые запрещаютъ вступать въ бракъ и повелѣваютъ воздерживаться отъ (извѣстной) пищи, созданной Богомъ же“! Въ тенденціи отрицанія дисциплины въ эту эпоху говорили, будто словомъ самого Апостола „осуждены вмѣстѣ съ Галатами всѣ тѣ, кои соблюдаютъ дни, мѣсяцы и годы (разумѣлось Галат. IV, 10)“. Указывали и на то, что—„Исаія предвозвѣстилъ: *не того поста восхотѣлъ Господь* (Ис. 58, 4—5), то есть (поясняли это мѣсто отрицающіе необходимость дисциплины) не воздержанія въ пищѣ, но дѣлъ милосердія,—какъ и Самъ Господь всѣмъ относительно разборчивости въ пищѣ сказалъ: не сквернить входящее въ уста и проч. (Мѡ. IX, 19). II Тертуліанъ заключаетъ эту аргументацію противниковъ дисциплины слѣдующимъ образомъ: „сими и подобными разсужденіями доходятъ до такой тонкости (въ своихъ умозаключеніяхъ), что всякій наклонный къ чревоугожденію можетъ думать, будто обязательство отказываться отъ пищи или уменьшать ее, замедлять принятіе ея—все это излишне и ни чуть не необходимо, если Богъ выше всего этого поставилъ дѣла правды и невинности. Знаемъ мы эти декламации за удобство плоти! Пбо легко сказать: „нужно вѣровать отъ всего сердца, любить Господа и ближняго своего, и что въ сихъ (вѣриный, христіанскій) законъ, а не въ пустотѣ внутренностей“, —но (конечно,

³⁾ Считаютъ болѣе правильнымъ читать: *indictas*, вмѣсто: *indignas*. См. примѣчаніе Миня въ указанномъ мѣстѣ,

Тертуллианъ здѣсь подразумѣвалъ) то, что легко говорится, не такъ легко дѣлается! ⁴⁾ И онъ беретъ на себя обязанность показать, „какую цѣну предъ Богомъ имѣеть и эта тщета“, которую такъ краснорѣчиво отрицаютъ какъ будто бы нарушающую свободу христіанина и унижаютъ какъ неимѣющую уже никакой цѣны,—и онъ, дѣйствительно, показываетъ, „въ чемъ заключается основаніе того“, что и постъ со стояніями имѣеть значеніе для христіанина. Словомъ по мысли Тертуллиана истинная причина подобныхъ отрицаній лежитъ только въ сознаніи тяжести жить дисциплинированно, а не въ какихъ-либо высшихъ соображеніяхъ, которыя выставлялись и гностиками Климента и свободными христіанами того же времени. Въ другомъ случаѣ, характеризуя состояніе церковной жизни и порядковъ, Тертуллианъ говоритъ, что у еретиковъ „все дѣлается безъ дисциплины (*sine disciplina*): оглашенные не отдѣляются отъ вѣрныхъ, безразлично присутствуютъ при богослуженіи, вмѣстѣ слушаютъ писанія и поученія, вмѣстѣ молятся; женщины берутъ на себя обязанности, имъ несвойственныя. Тѣмъ не менѣе ниспроверженіе всякой дисциплины они, еретики, называютъ простотою, а заботу о дисциплинѣ у насъ называютъ притворствомъ“. Но и та дисциплина, которая есть у еретиковъ, не тверда, ибо „они сами же отступаютъ отъ собственныхъ правилъ, и это оттого, что каждый изъ нихъ измѣняетъ по собственному усмотрѣнію то, что (сначала) призналъ за правило, подобно тому какъ и тотъ, кто предалъ правило, сложилъ его отъ своего произвола“. Въ церкви же, по Тертуллиану, наоборотъ есть твердая дисциплина (*pressior disciplina*), отъ которой никому не позволено уклоняться, и эта твердая дисциплина „служить у насъ свидѣтельствомъ истины“. ⁵⁾ Изъ сочиненій того же Тертуллиана видно, что отрицаніе дисциплины, во имя свободы христіанской отъ всего, что имѣеть характеръ ига подзаконности, особенно проявлялось у Маркіонитовъ, не признавшихъ Ветхаго Завета, которые вмѣстѣ съ тѣмъ отрицали дисциплину какъ средство, ненужное для воспитанія вну-

⁴⁾ Migne Ibid. 955 - 958.

⁵⁾ De praescript 41, 44. Migne II, 53. 59. *Disciplina praesior*, очевидно, противопоставляется *disciplina laxissima*. Ibid. II, 977. B.

тряннаго человѣка (отвѣтъ на это Тертуліана изложенъ будетъ сейчасъ ниже).

Нѣкоторые намеки на существованіе притязаній на свободу отъ всякой дисциплины въ дѣлѣ поста, отъ всякаго общаго единообразнаго порядка здѣсь иные усматриваютъ даже и у Оригена. Какъ мы уже знаемъ, у него встрѣчается мысль, что постъ не долженъ состоять исключительно въ воздержаніи отъ извѣстныхъ яствъ—или иначе—въ различеніи яствъ: постъ, по Оригену, есть не дѣланіе зла и уменьшеніе яствъ—вмѣстѣ. Въ отношеніи же къ порядку времени поста Оригенъ высказалъ такую мысль: „для поста по ученію Христову, и для сокрушенія о грѣхахъ годно *всякое время* въ теченіи года и всякій день твоей жизни, если только ты научился отъ Господа (смиренію и сокрушенію), Который кротокъ и смиренъ сердцемъ“. Извѣстный *Хемницъ*, въ своей критикѣ постановленій Тридентскаго собора, приводимое мѣсто, какъ и все вообще сужденія Оригена о постѣ, считаетъ исключительно направляемыми „къ защитѣ евангельской свободы“, которой будто бы угрожала вводимая Церковью регламентація, и утверждаетъ, будто благодаря такимъ апологетамъ этой свободы, какъ Оригенъ, она на нѣкоторое время и дѣйствительно удержалась въ церкви христіанской. Но вѣдь мы видѣли также, что все свои разсужденія (въ десятой гомиліи на книгу Левитъ) Оригенъ заключаетъ предостереженіемъ, чтобы его не понимали какъ желающаго „ослабить узду воздержанія“, и указываетъ на дни четырехдесятиницы, четвертый и шестой день недѣли, какъ на время „всенароднаго“, а не сепаратнаго, по личному усмотрѣнію поста, и ничуть не намекаетъ на это установленіе опредѣленныхъ дней какъ на стѣняющее индивидуальное благочестіе. Поэтому все приведенныя разсужденія Оригена должно понимать такимъ образомъ: взглядъ на постъ, какъ на установленіе, сила котораго исключительно *въ соблюденіи того или другого дня поста*, съ опущеніемъ каковаго дня и съ перенесеніемъ его на другой добродѣтель воздержанія теряла бы уже всякое значеніе, или наоборотъ—пріобрѣтала бы его въ такомъ только случаѣ, если бы постъ имѣлъ мѣсто непременно въ эти дни: это, дѣйствительно, Оригенъ отрицаетъ: для воздержанія „всякій день твоей жизни“ годенъ и всякій день обя-

зателенъ для поста по ученію Христову, т. е. для того, чтобы не предаваться нисшимъ влеченіямъ плоти. Но трудно будетъ причислить Оригена къ категоріи отрицателей дисциплины такого рода, каковы были, на примѣръ, отрицатели описываемые Иринеемъ. Очевидно, въ приведенныхъ словахъ Оригена виденъ только одинъ изъ начальныхъ моментовъ [борьбы противъ чисто внѣшняго благочестія, или даже борьбы противъ того, что иные стали признавать спасительность дисциплины самой по себѣ безъ всякаго отношенія ко внутреннему совершенствованію и къ дисциплинѣ мысли и чувства, слѣдовательно, обращали простое средство въ самую цѣль. Это ясно въ особенности становится по соотношенію указанныхъ разсужденій Оригена съ разсужденіями въ *Homil. in Math.* с. 15. Здѣсь Оригенъ объ извѣстныхъ словахъ апостола относительно брашна замѣчаетъ слѣдующее: „такъ какъ апостоль зналъ, что не природа пищи служитъ причиною того, что употребляющій ее вредитъ себѣ (нравственно) или, на оборотъ, воздерживающійся—пользуетъ себѣ, но—*мысли* (о пищѣ), то апостоль и сказалъ: брашно не приближаетъ насъ къ Богу“. Хемницъ, на основаніи этихъ словъ, дѣлаетъ такое обобщеніе: „Оригенъ здѣсь, будто бы, учитъ, что въ вещахъ безразличныхъ, презрѣвъ суевѣріе, не слѣдуетъ дѣлать какого либо различія“. Но является вопросъ: приведенное сейчасъ мнѣніе Оригена совмѣстимо ли съ признаніемъ необходимости какого либо постоянного опредѣленія даже и относительно пищи, какъ предмета во многихъ случаяхъ дѣйствительно безразличнаго? Судя по тому, что Оригенъ, утверждавшій, что всякій день годенъ для поста и для сокрушенія, въ тоже время однако указывалъ и на соблюденіе четырехдесятницы, какъ на дѣло христіанскимъ понятіямъ не противное, должно будетъ и при существованіи у него такихъ мнѣній считать его не въ числѣ съ отрицателями дисциплины, бывшими во второмъ вѣкѣ, а лишь развѣ въ числѣ свободомыслящихъ третьяго вѣка. Притомъ еще, это свободомысліе не обозначало принципіальнаго отрицанія необходимости дисциплины, а могло быть, какъ мы упоминали, остепеннымъ слѣдствіемъ противодѣйствія тому, достойному сожалѣнія, направленію, которое стремилось установить за дисциплинарнымъ *средствомъ* самостоятель-

ное значеніе *цѣли*:—приурочить спасительность или благотворность поста къ исключительнымъ временамъ года и недѣли, съ отрицаніемъ того же по отношенію ко всякому посту по личной инициативѣ. Послѣднее же прямо должно признать начальнымъ, въ историческомъ отношеніи, моментомъ извѣстнаго ученія объ *opus oragatum*!

Въ болѣе позднее время свидѣтельства о принципиальномъ отрицаніи дисциплины среди еретическихъ обществъ можно находить въ правилахъ Гангрскаго собора и у Св. Епифанія Кипрскаго. Въ прещеніяхъ Гаургскаго собора противъ самовольной жъзни еретиковъ находится одно, изъ коего видно, что еретики отрицали посты, „преданныя къ *общему* соблюденію (*εις τὸ κοινόν*)“, т. е. какъ общій уставъ для всѣхъ, не отрицая однако же необходимости поста самого въ себѣ. Видно также, что и наоборотъ—не только *нарушеніе* поста, но и *соблюденіе* его у еретиковъ, хотя существовало, но только сепаратнос (см. прав. 18. 19). Слѣдовательно, еретическая особенность воззрѣній заключалась въ томъ, что еретики не считали себя обязанными подчиняться *общему* и потому единообразному въ этомъ дѣлѣ порядку, что, конечно, составляетъ вопросъ не по важности самаго дѣла, а именно по причинѣ кроющагося здѣсь отрицанія общественной дисциплины. У Епифанія же изъ его обширнаго каталога еретиковъ, какъ на типичнѣйшихъ отрицателей дисциплины, можно указать на послѣдователей Азрія. Самъ Азрій училъ: „постъ—безъ нужды установленъ. Если я хочу поститься, я самъ выберу какой-нибудь день и буду поститься свободно“. По сему въ дни установленнаго и преимущественно соблюдаемаго поста, когда всѣ постились—въ недѣлю воспоминанія страстей Христовыхъ, азріане демонстративно обнаруживали нарушеніе поста, а если и постились во дни общіе съ православными, то—„не по предписанію, а по собственному произволенію“ (стараясь, вѣроятно, это произволеніе и не подчиненіе общеустановленному порядку также чѣмънибудь обнаруживать!). ⁶⁾ Эту же еретическую тенденцію

⁶⁾ Епифаній, ересь LV, § 3, русск. переводъ. Твор. Свв. Отцевъ ч. V. 38.—*Хелмигъ* (Exam. Concil. trid. p. 11, 175) находитъ, что Азрій осужденъ неправильно, ибо „царство божіе не есть ѣда и питье“, и что въ

отрицанія необходимости дисциплины можно находить и въ другихъ описаніяхъ еретическихъ нравовъ Епифаніемъ, въ особенноти у еретиковъ гностическаго направленія, какъ это, впрочемъ, можно видѣть и у ересеологовъ раннѣйшихъ Епифанія. Такъ, причиной, по которой отрицали всякую дисциплину карпократіане, было такое общее начало: „по природѣ ничто не худо, а только у людей почитается таковымъ“. Валентиніане „небоязненно дѣлають все запре-

самой церкви въ раннѣйшія времена думали такъ, что „несогласіе въ постѣ не разрушаетъ единства вѣры“ (слова Принея) Но царство Божіе не есть и царство произвола человѣческаго. И самъ Азрій, очевидно, не осуждалъ поста въ принципѣ, а осуждалъ *требованіе единообразія* въ соблюденіи поста, единообразія, которому слѣдуетъ и котораго требуетъ церковь: слѣдовательно, осуждалъ собственно внесеніе точнаго порядка, имѣвшаго за себя значительныя данныя.—Нужно прибавить, что лютеране выступалъ противъ такихъ дисциплинарныхъ установленій Церкви, какъ установленіе поста вообще, и противъ единообразія въ постѣ въ частности, обыкновенно говорятъ, что они воюють не противъ поста, какъ средства обузданія плоти, а лишь противъ того, что въ Церкви постъ предлагается *cum opinione necessitatis*, т. е. признается необходимымъ средствомъ къ приобрѣтенію благодати (*ad promerendam gratiam*), съ оставленіемъ котораго надежда спасенія для христіанина уменьшается.— Но такое мнѣніе лютеранъ, высказанное однако въ лютеранскихъ символическихъ книгахъ, можетъ имѣть смыслъ развѣ только въ примѣненіи къ римской церкви среднихъ вѣковъ. Вселенская же церковь не единообразный постъ „признавала необходимымъ для приобрѣтенія благодати“, а жизнь *въ единеніи съ нею* (Церковью) и притомъ признавала всетаки—безъ предрѣшенія того, что всякій человѣкъ долженъ быть почитаемъ обреченнымъ на вѣчную погибель въ томъ случаѣ, если бы оказалось, что по какой-либо сторонѣ жизни у него общеніе съ церковью было прервано. Авторитетно признано было церковью лишь то, что индивидуализмъ не отвѣчаетъ основнымъ требованіямъ христіанства, противенъ другимъ положеніямъ христіанскаго ученія и, естественно, опасенъ для совершенія спасенія, какъ, безъ сомнѣнія, лишаящій человѣка надежнаго руководства при спасеніи. Ибо и ясныя требованія божественнаго Откровенія (какъ и многія ясныя требованія закона бытія естественнаго) не имѣють въ самомъ Откровеніи заключающихся и принудительно дѣйствующихъ гарантій противъ затемнѣнія ихъ недомыслиемъ челонѣческимъ. — Приписывать же церкви, будто спасеніе человѣка она ставитъ въ зависимость отъ поста или даже образа совершенія поста, будетъ значить, прежде всего, отрицаніе дѣйствительной исторіи Церкви. Мы въ своемъ мѣстѣ укажемъ какъ смотрѣла древняя церковь на соблюденіе общеустановленныхъ постовъ въ отношеніи тѣхъ исключеній, которыя ею здѣсь были допускаемы: исключенія во всякомъ случаѣ показываютъ, что церковь смѣтрѣла на постъ, какъ на средство только нравственной дисциплины.

ценное“ во имя того, что мы отчасти видѣли уже и въ свидѣтельствѣ Климента Александрійскаго: именно по ихъ мнѣнію они сами—духовные, а какія-либо установленія нужны только для людей *душевныхъ*. Душевные же люди это „опирающіеся на дѣла и простую вѣру, и не имѣющіе совершеннаго вѣдѣнія“. Подъ именемъ душевныхъ, говоритъ Епифаній, „они разумѣютъ насъ, принадлежащихъ къ церкви, которымъ необходима добрая дѣятельность, ибо иначе (намъ) спастись невозможно. О себѣ же самихъ рѣшительно учатъ, что они спасутся не дѣлами, а потому, что они по природѣ духовны“ и проч. Здѣсь точно также опять, разумѣется, не могло быть какого-нибудь вопроса о дисциплинѣ, какъ о вопросѣ дѣлъ! 7)

Такъ мыслило все сепаратное или стремившееся къ сепаратизму. Но какъ бы параллельно съ этимъ и даже въ прямомъ отношеніи къ усиліямъ отрицателей дисциплины, идетъ выясненіе той мысли церкви, что ея принципъ: все въ церкви должно быть благообразно и по чину (*τάξις*), ибо и многое внѣшнее имѣетъ значеніе для внутренняго,— что высшія начала жизни христіанской (любовь, чистая духовность нравственныхъ требованій христіанства) для своего дѣйствительнаго осуществленія не только не исключаютъ чисто внѣшняго порядка, но, наоборотъ, пока церковь существуетъ въ земныхъ условіяхъ, необходимо предполагаютъ существованіе этого порядка. Эту *совмѣстимость дисциплины съ идеей свободы христіанина* нарочито подробно раскрываетъ тотъ же Тертуліанъ, какъ мы замѣчали, въ его отвѣтѣ. Маркіонитамъ на ихъ отрицаніе дисциплины Ветхаго Завѣта (*disciplina legalis*), по извѣстной ихъ теоріи, будто Творецъ Завѣта Ветхаго есть иной, нежели Завѣта Новаго. Тертуліанъ утверждаетъ, что ветхозавѣтныя предписанія даже и относительно внѣшней жизни предназначались Законодателемъ не какъ имѣющіе цѣну одного послушанія, а и прямо въ качествѣ нравственно воспитательнаго средства. Съ этой точки зрѣнія и въ извѣстномъ Законѣ: *око за око* Тертуліанъ видѣлъ не одно осуществленіе принципа отмщенія и устрашенія, но и дисциплинирующій приемъ: „нѣтъ ничего горше, какъ ежели

7) Ibid. Твор. ч. I. 183, 319.

терпѣть самому то, что причинялъ другимъ“. И по этому, по мысли Тертуллиана, „если ветхозавѣтный законъ дѣлаетъ какіе-либо ограниченія въ жизни людей, хотя бы, напримеръ, то обстоятельство, что онъ объявляетъ нечистыми тѣхъ самыхъ животныхъ, которыя нѣкогда (при сотвореніи міра) были признаны добрыми: разумѣй это какъ совѣтъ, данный для упражненія въ воздержаніи и считай это уздой, налагаемой на тѣхъ чревоугодниковъ, которые, ядя хлѣбъ ангельскій, желали бы огурцовъ и тыквъ египетскихъ... Тоже понимай и о союзникахъ чревоугодія, то есть о лубоэрастїи и роскоши, которыя почти замираютъ при пустотѣ чрева“: вотъ отвѣтъ тѣмъ, которые учили, что Богъ не даетъ значенія „пустымъ внутренностямъ“, какъ говорили Оригену. Стало бытъ, и при высшихъ нравственныхъ требованіяхъ христіанства вопросъ о пищѣ не слишкомъ ничтожный вопросъ, по Тертуллиану. И далѣе онъ указываетъ на другое вліяніе поста, важное для чисто нравственной жизни: сокращеніе жадности къ деньгамъ по мѣрѣ сокращенія пожеланій роскошной ѣды. Отсюда—„все ветхозавѣтныя тягости жертвоприношеній и (священныхъ) дѣйствій (ветхозавѣтная дисциплина) и сложную точность приношеній—пусть никто не порицаетъ и не мыслить, какъ будто бы все это Богъ для себя желаетъ! Пусть лучше всякій признаетъ особую заботливость Бога, съ которой Онъ народъ, склонный къ отступничеству, хочетъ удержать въ Своей религіи, налагая на него обязанности такого рода, которыми (*только*) суевѣріе вѣка воспользовалось для того, чтобы отвлекать народъ отъ религіи, представляя эги, предписанныя Богомъ, обязанности въ такомъ видѣ, какъ будто онѣ были нужны для Самого Бога“, а не для дисциплинированія человѣка. То есть, и самыя злоупотребленія, къ которымъ люди приходили, повидимому, вслѣдствіе ветхозавѣтной дисциплины (на что, вѣроятно, въ вѣкъ Тертуллиана ссылались въ отрицаніи потребности дисциплины.) не служатъ доказательствомъ излишества и вреда ея для свободы человѣка Новаго Завѣта. Вообще цѣль дисциплины, по Тертуллиану, заключается не въ томъ же въ самомъ дѣлѣ, чтобы человѣкъ необходимо имѣлъ извѣстныя внѣшнія свойства—облегченное чрево, остриженные или длинные волосы, а въ чисто нравственномъ благоустрой-

ствѣ, достигаемомъ при посредствѣ виѣшнихъ средствъ, — тогда какъ отрицатели дисциплины, не видя цѣли, разумѣется, отрицали и необходимость средствъ. Посему и ветхозавѣтныя дисциплинарныя предписанія въ концѣ концовъ были лишь выраженіемъ смотрѣнія Божія о нравственномъ благоустройствѣ людей сообразно съ Откровеннымъ нравственнымъ закономъ, а не выраженіемъ одной заботы о томъ, чтобы люди не отступали отъ буквы обрядоваго закона. (До крайности эта мысль, какъ мы видѣли, развита была у Оригена). Поэтому Тертуліанъ, какъ мы отчасти указывали, сущность ветхозавѣтной дисциплины выражаетъ такъ, что „*Богъ, стѣсняя людей этой дисциплиной закона всюду, гдѣ бы они ни были, имѣлъ цѣлю то чтобы они ни на одинъ моментъ не были вниъ смотрѣнія Божія*“. *) Всѣ эти разсужденія, разумѣется, одинаково приложимы и къ дисциплинѣ христіанской. — Кромѣ Тертуліана того же вопроса отчасти касался Иринея. То, что иными называлось „свободой христіанина“, называлось также и „свободой Новаго Завѣта“. Совмѣстима ли дисциплина съ свободой Новаго Завѣта? Конечно, по разсужденію Иринея, въ Новомъ Завѣтѣ *въра во Христа* составляетъ собою совершенный путь къ достиженію послѣднихъ цѣлей обѣтованія, тогда какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ и законъ обрядовой служилъ нѣстуномъ во Христа. Въсѣ эта *ненадобность* для Завѣта Новаго *ветхозавѣтнаго культа* — жертвъ, омовеній и прочаго (*legalia*) — по Иринею и есть „свобода Новаго Завѣта“. Такое пониманіе сущности христіанской свободы удовлетворяло тогдашнюю богословскую мысль: извѣстно, что во времена Иринея, наряду съ отрицаніемъ необходимости дисциплины, между христіанами еще обращалось и то мнѣніе, что съ одной вѣрой Новаго Завѣта, безъ исполненія *legalia*, спасеніе невозможно, и потому ветхозавѣтныя законъ, думали тогда, въ нѣкоторыхъ по крайней мѣрѣ

*) „Ветхозавѣтныя законъ, говорилъ въ другомъ мѣстѣ Тертуліанъ, создала не суровость Творца, а Его наивысшая благосклонность (*ratio summae benignitatis*) къ народу, ввиду окруженію божественной дисциплиной и охраняемому ею въ религіозной жизни. И что удивительно, говоритъ Тертуліанъ въ книгѣ противъ іудеевъ, если дисциплину (т. е. постановленія дисциплинарныя) умножаетъ Тотъ, Кто установилъ ее, если усовершенствуетъ ее Тотъ, Кто положилъ начало? (*Adv. jud. 2. Migne, II, 600*).

своихъ частяхъ, будто бы долженъ быть соблюдаемъ: припомнимъ разсужденіи объ обрѣзаніи, встрѣчаемыя у Іустина Мученика. Впрочемъ, говоря и безотносительно въ богословствованіи Пріиенъ, нельзя, разумѣется, не видѣть, что и вѣра Новаго Завѣта не имѣетъ своимъ слѣдствіемъ отрицаніе *дѣлъ порядка*, благоустройства, какъ вѣрѣ споспѣшествующихъ, не говоря уже объ исполненіи требованій нравственнаго закона Откровенія. Очевидно также, что истинная свобода Новаго Завѣта ни въ какомъ отношеніи не могла давать поощренія для жизни сепаративной, иначе—для жизни всецѣлаго личнаго пониманія, подобно тому какъ этой сепаративной жизни не допускалъ и Вѣтхій Завѣтъ съ его точнѣйшей опредѣленностью культа.

Требованіе подчиненности извѣстному порядку уже установленному или устанавливаемому въ церкви на будущее время, какъ совершенно совмѣстимое съ идеей свободы Новаго Завѣта, въ исторіи церкви съ раннѣйшихъ временъ всегда имѣло свое выраженіе не только въ томъ, что индивидуальная христіанская дѣятельность получала опредѣленное направленіе, но даже и въ томъ, что въ опредѣленномъ направленіи она имѣла и опредѣленную мѣру или опредѣленные предѣлы. Вслѣдствіе этого и признакомъ сепаратистическаго отрицанія дисциплины признавалось не только то, противъ чего боролся, напримѣръ, Тертуліанъ—*отверженіе* установленнаго поста, но даже и самое *наблюденіе* того же поста въ нѣкоторыхъ случаяхъ было предосуждаемо церковью въ качествѣ нарушенія начала дисциплины, потому что такое соблюденіе вносило рознь въ общецерковную жизнь, если даже оно не было ни въ какомъ отношеніи тенденціозно, рознь, конечно, внѣшнюю, но пзвѣстно, что и внѣшняя рознь часто влечетъ потомъ раздѣленіе внутреннее, или свидѣтельствуетъ о возможности наступленія такого раздѣленія. Отсюда—неодобреніе сретикамъ даже состороны такого толерантнаго богослова, какъ Пріиенъ, и неодобреніе за то, что они „не твердо идутъ по многимъ и различнымъ дорогамъ (Varie, multitormiter), не всегда согласны между собой относительно однихъ и тѣхъ же вещей“: слѣдовательно—неодобреніе за отсутствіе единообразія даже *въ средствахъ*, что, повидимому, не важно при единствѣ и вѣрности цѣли. Изъ многихъ примѣровъ, показывающихъ

то, что—нарушающій дисциплину сепаратизмъ въ глазахъ церкви одинаково нетерпимъ, является ли онъ въ уклоненіи отъ извѣстнаго порядка, или въ упорствѣ сохранять порядокъ уже оставленный, можно отмѣтить слѣдующіе. Извѣстно, что ограниченіе тѣлесныхъ потребностей въ принципѣ одобряется церковью, какъ одно изъ средствъ достиженія чисто внутренней, нравственной благоустроенности. Но и здѣсь церковь не признавала за каждымъ изъ ея членовъ право безграничнаго распоряженія собою, — право, которое какъ будіо бы оправдывалось конечною цѣлью дѣла, именуемаго подвигомъ, — и подчиненіе руководству церкви поставляемо было выше личнаго пониманія своихъ расположеній. Епифаній, напримѣръ, какъ мы знаемъ, на подвижниковъ, надѣвавшихъ цѣпи на шею (что можетъ быть выше этого!), смотрѣлъ, какъ на постунающихъ „вопреки постановленію церкви“, и, слѣдовательно, церковь налагала запретъ на этотъ тяжелый способъ ограниченія потребностей тѣла, способъ, безъ сомнѣнія однако казавшійся избирающимъ его наиболѣе отвѣчавшимъ ихъ индивидуальнымъ расположеніямъ. И Епифаній, строгій ревнитель подвижничества, вполне сочувствуетъ внесенію ограниченія даже въ такую исключительную область. Какъ въ свое время мы увидимъ, даже совершенно естественный способъ выраженія извѣстной настроенности души — выраженіе состоянія сокрушеннаго сердца въ преклоненіи колѣнъ въ молитвѣ — не былъ все таки внѣ регламентаціи: преклоненіе колѣнъ было иногда строго обязательнымъ. Но иногда ставилось въ прямую обязанность и не преклоненіе колѣнъ, преклоненіе же, наоборотъ, считалось прямымъ нарушеніемъ порядка. Это показываетъ, насколько нѣкоторыя стороны въ порядкахъ церкви были самою церковью признаваемы условными, если уже одно и то же дѣйствіе сказывается то обязательнымъ, то не только не обязательнымъ, но даже запрещеннымъ, вслѣдствіе чего и нарушеніе дисциплины можетъ являться двумя противоположными способами — то совершенія извѣстнаго дѣйствія, то не совершенія его. И однако эта условность ни съ какой стороны не служила къ поощренію принциповъ сепаратизма, ибо, какъ увидимъ также, высшее выраженіе индивидуальной благоустроенности въ примѣненіи къ жизни церкви состояло въ томъ, чтобы находиться въ

единеніи съ церковью не только по вопросамъ вѣры, но и по вопросамъ порядка церковной жизни ⁹⁾).

Итакъ, уже на основаніи сказаннаго должно будетъ придти къ тому положенію, что существо церковной дисциплины можетъ быть выражено понятіемъ порядка. Поэтому

9) После Гертудліана значеніе дисциплины въ жизни Церкви весьма отчетливо опредѣлялъ Златоустъ, указавъ вмѣстѣ съ тѣмъ и то, какимъ образомъ дисциплина (какъ „строгое соблюденіе“ установленнаго порядка) совместима съ свободой христіанина. Это въ третьемъ словѣ противъ Юстева (русск. перев. Слова, т. III, 493 и дал.) и по тому же частному вопросу о постѣ. Какъ видно, во времена Златоуста не улегся еще окончательно споръ о времени празднованія Пасхи, послѣдствіемъ чего было разногласіе и о предпасхальномъ постѣ; были люди, желавшіе оставаться при порядкахъ до-никейскихъ, то есть желавшіе слѣдовать въ празднованіи Пасхи, по своему усмотрѣнію или привычкѣ, римскому обычаю или малоазійскому. Поэтому, по свидѣтельству Златоуста, при церковномъ требованіи соблюдать никейское опредѣленіе, новымъ казалось страннымъ, что теперь почитается запрещеннымъ то самое, что прежде почиталось безразличнымъ: „вы сами говорили, не такъ ли постились прежде?“ то есть, до опредѣленія Никейскаго собора. Да, отвѣчаетъ Златоустъ, „однако же мы предпочли согласіе соблюденію времени“. Ibid. На то же соображеніе, что неудобно „перемѣнять обычай, когда уже столько времени“ поступати иначе, Златоустъ отвѣчалъ: „потому-то самому и перемѣни: слѣдно *коснись въ немумьстной настойчивости*“ (ibid. 511). Въдѣ „мы постились не для Пасхи и не для креста, но ради своихъ прегрѣшеній, потому что намѣреваеть приступить къ тайнамъ, Пасха же есть предметъ не поста и плача, но веселія и радости!“ Въ отвѣтъ на столь употребительную мысль, что „Богъ не обращаетъ вниманія на соблюденіе времени“ (ibid. 508), Златоустъ предостерегаетъ не обвинять въ невѣжествѣ в трехъ сотѣ оцевъ“, которые дѣлая *точное* постановленіе о времени, какъ „будто бы не знали хорошо того, что учредили“, или же „если и знали, то лицемерили“, то есть показывали видъ, будто придаютъ значеніе подобнымъ вопросамъ, не признавая его въ дѣйствительности. Хорошо извѣстно, конечно, что „серковъ не видитъ строгаго наблюденія времени“, и что „поститься въ то или другое время не предосудительно“ (ibid. 514—115). Но слово отсюда, по Златоусту, слѣдуетъ еще не тотъ, чтобы *каждый по своему* рѣшалъ вопросы, сюда относящіеся: „не будемъ наблюдать дней, временъ и годовъ, но (всетаки) *во всемъ неуклонно постѣдуюемъ* церкви, всему предпочитаемъ миръ и любовь! Пусть бы даже и прегрѣшала Церковь, и въ такомъ случаѣ не столько было бы похвально точное соблюденіе времени, сколько сужденія тоюгійно раздѣленіе и раскаяніе“, и по Златоусту тогда-то и будетъ значить: „возвращаться къ прежнему, когда настало совершеннѣйшее состояніе“, когда изъ вопроса вѣселія будемъ жить въ разторалѣ“, предпочитаая свое пониманіе вопроса не вниманію общенерковному.

и въ историческомъ прошедшемъ выраженіе: *порядокъ*, или же выраженія производныя по отношенію къ этому термину, или, наконецъ, выраженія логически ему равныя были самыми употребительными какъ для обозначенія потребности дисциплины въ какой-либо отдѣльной сторонѣ церковной жизни, такъ и для обозначенія того, что въ этой области дисциплина вошла уже въ должной мѣрѣ въ свои права ¹⁰). Если же таково существо дисциплины, то, очевидно, по другой сторонѣ своей, именно—*по своей цѣли*, дисциплина должна получить такое опредѣленіе: она есть совокупность постановленій и правилъ порядка, имѣющихъ своимъ назначеніемъ—или а) противодѣйствіе наклонности къ безразличію въ образѣ внѣшней жизни христіанскаго общества (эта наклонность, какъ мы упоминали, у древнихъ отрицателей дисциплины характернѣе всего выражалась въ ихъ ученіи, будто соблюденіе какого-либо неизмѣннаго порядка въ христіанской жизни есть дѣло ничтожное!), или же б)—устраненіе и предупрежденіе сепаратизма въ тѣхъ сторонахъ христіанской жизни, которыя по мысли церкви непременно подлежатъ объединенію ¹¹). Но опять является новый вопросъ: эти цѣли, лежація въ основѣ существованія дисци-

¹⁰) У Климента Римскаго, слѣдовательно, въ то время, когда еще многія стороны въ жизни церкви не имѣли неизмѣннаго порядка, или же когда каждая церковь имѣла *свой* порядокъ, мы встрѣчаемся съ наказомъ о томъ, чтобы священныя дѣйствія совершались не „безъ порядка“, слѣдовательно, имѣемъ указаніе по крайней мѣрѣ на одну область, гдѣ не было мѣста индивидуализму, именно область литургическую.

¹¹) Мы упоминали о правилахъ древней церкви, по которымъ христіанскія молитвенныя собранія три воскресныхъ дня сразу, привлекалъ на себя вниманіе какъ нарушающій обязательный порядокъ церковной жизни. Это показываетъ, что по понятіямъ церкви христіанство обязуется не только къ исполненію долга молитвы (ибо возможно предположить, что не являвшійся въ общія собранія этого долга однако не нарушалъ), но и къ исполненію въ *общеніи съ церковью*, слѣдовательно—къ исполненію въ *известномъ общеобязательномъ порядкѣ*. Конечно, позднѣе стала допускаться какъ законная форма жизни и жизнь въ разобщеніи съ церковью (обычи анахоретовъ), находившая оправданіе въ томъ, что уединеніе само по себѣ составляетъ нравственный подвигъ; но первоначальная дисциплина церкви, очевидно, сепаратной жизни не допускала, или по крайней мѣрѣ, такой жизни не довѣряла въ отношеніи безопасности пути спасенія.

плины, исключаютъ ли совершенно цѣли другія, можетъ быть, и второстепенныя по сравненію съ первыми? Въ отвѣтъ на это пужно сказать слѣдующее: нельзя утвердить, что въ церкви дисциплина мыслилась исключительно какъ средство, или какъ выраженіе *порядка полезнаго*: несомнѣнно, что иногда порядокъ былъ и считался условливающимъ лишь благообразіе (*εὐχομία*), былъ украшеніемъ, но не необходимою, и слѣдовательно, существовалъ отчасти и самоцѣльно¹²⁾. Но нельзя не замѣтить и того, что обѣ эти цѣли были неравноцѣнны для церкви: принципъ пользы, какъ основа порядка, былъ преобладающимъ. Уже въ посланіи Варнавы дается предстоятелямъ такой совѣтъ: „ислѣдуйте, что прилично и полезно всѣмъ возлюбленнымъ“, т. е. христіанамъ. Это сочетаніе *порядка* и *пользы*, очевидно, даетъ важное дополненіе къ понятію о существѣ дисциплины и ведетъ къ важнымъ заключеніямъ относительно свойствъ церковной дисциплины. Поэтому мы долѣе чѣмъ съ перваго взгляда можетъ показаться надобнымъ, остановимся на фактахъ, свидѣтельствующихъ, прежде всего, о пониманіи существа дисциплины именно какъ порядка, а затѣмъ, если существо дисциплины есть порядокъ, посмо-

12) Въ богословской литературѣ какъ православной, такъ и въ римско-католической, употребительно выраженіе „вопросъ чина дисциплинарный“ (quest. materiae disciplinae). Это и значить, что таинный вопросъ составляетъ исключительно вопросъ порядка, церковно устроивша съ той его стороны, которая не соединяется ни съ чѣмъ такимъ, что относится къ вѣрѣ, прямо или косвенно нарушаетъ положеніе іерархическаго и т. п. Въ одномъ изъ католическихъ изданій „число дисциплинарныхъ опредѣленій“ Церковь называется „опредѣленіе, касающееся такъ или иначе, кои внутренне не согласуются собою ни добра, ни зла“ (Theol. curs. compl. t. 28, p. 1418). Такой способъ дисциплинарныхъ опредѣленій дѣйствительно существовать, и къ нему только отнести въ опредѣленія въ цѣляхъ большей благоустроенности или благоустроенности, каково напримѣръ, хотя бы вѣрнѣе существующее въ предвѣстѣ каноническаго замеченіе пресвитерамъ присутствовать на бракѣ то есть на брачномъ ирришествіи. Разумѣется, при утѣствованіи пресвитера на бракѣ не само по себѣ будетъ предсудительнымъ, а какъ обстоятельство не удобное до тогдашнихъ *только* свойствамъ брачныхъ ирришествъ. Срвни Законъ, кн. 44. Но, очевидно всетаки, что этотъ классъ опредѣленій не можетъ обнимать собою *всю область* дисциплины: въ предыдущемъ примѣчаніи указанъ примѣръ опредѣленія, которое уже не можетъ быть различно касающимся предмета, не имѣющимъ отношенія ни къ добру, ни къ злу въ смыслѣ понятій закона. Повторяю.

тримъ факты, указывающіе, что это есть, такъ сказать, *порядокъ пользы*, откуда уже само собой слѣдуетъ, что идеаль церковной дисциплины — не только устойчивая дисциплина, или неизмѣнный порядокъ, но и *лучшій* порядокъ!

Сборникъ порядковъ церковной жизни уже въ IV вѣкѣ видѣли въ такъ называемыхъ Апостольскихъ Постановленіяхъ: по выраженію Епифанія, здѣсь былъ заключенъ „весь каноническій перядокъ“ (*τῆσα κανονικῆ τῶςτες*)¹³⁾ и, какъ кажется, нѣтъ никакого другого памятника древности, который всего точнѣе и всего справедливѣе обозначается именно какъ памятникъ церковной дисциплины. Ибо Апостольскія Постановленія въ полномъ смыслѣ заключаютъ въ себѣ порядки (*διαταγαί*) всевозможныхъ сторонъ церковно-общественной и индивидуальной жизни, начиная отъ сторонъ незначительной важности и обаячивая такими, которыя, не составляя по существу вопросовъ области догматической, однако-жъ тѣснѣйшимъ образомъ соединены съ тѣми или другими чисто догматическими понятіями¹⁴⁾. Такъ, сдѣлавъ постановленіе о томъ, чтобы крестили одни только епископы и пресвитеры, Постановленія прибавляютъ такое заключеніе: „таковъ чинъ и строй церковный“¹⁵⁾ относительно того, что кто долженъ дѣлать и что не дѣлать. Давая рядъ литургическихъ постановленій въ восьмой книгѣ, Постановле-

¹³⁾ Русскій переводъ. Творен. Епифанія, т. VI; 256. Въ выраженіи Епифанія характерно также раздѣленіе вѣры и управления (*πίστις καὶ διοίκησις*), канона и вѣры.

¹⁴⁾ Такъ извѣстно, что многіе изъ канонистовъ новаго времени и въ церкви, подобно тому, какъ это есть въ государствѣ, пытаются выдѣлить управление (администрацію) отъ суда: слѣдовательно — *διοίκησις* древнихъ, имѣющее цѣлю достиженіе порядка и благоустройства, не должно было бы включать въ себя *судъ* надъ нарушителемъ порядка, ириведеніе къ подчиненію порядку посредствомъ соответствующаго наказанія (конечно, въ церковномъ смыслѣ) т. п. это почитается функціей отдѣльной отъ администраціи. Въ древности же было однако не совѣтъ такъ: въ Апостольскихъ Постановленіяхъ изложенъ образъ (типъ) не только администраціи, но и суда, какъ функцій единыхъ въ общемъ высшемъ понятіи: церковной дисциплины, порядка въ церкви. И это понятіе Церковь ведетъ ко спасенію и, конечно, можетъ привести и по началамъ, не тождественнымъ съ началами, лежащими въ устройствѣ отношеній среди человѣческихъ обществъ, и потому можетъ рѣшительно безъ вреда для ея конечной цѣли, допустить нераздѣльность суда и управления.

¹⁵⁾ Lib. III, c. II.

нія озаглавливаютъ ихъ „какъ распорядки относительно всего церковнаго устройства (τέλος)“, иначе—о томъ, что должно быть относительно образа бытія церкви видимой. Но подобно тому, какъ наше выраженіе: чинъ и порядокъ подразумѣваетъ въ себѣ *добрый* порядокъ: такъ и въ памятникахъ христіанской древности τάξις бываетъ синонимомъ εὐταξία и противоположно ἀταξία. Въ тѣхъ же Постановленіяхъ, напримѣръ, встрѣчается такое выраженіе: „церковь есть училище не безпорядка (ἀταξίας), но благочинія“, иначе—Церковь есть не произволь, но порядокъ¹⁶⁾. Такимъ безпорядкомъ авторизованный уже церковью памятникъ—Апостольскія Правила называютъ выходъ изъ церкви прежде окончанія богослуженія (пр. 9), неуваженіе одного епископа къ административнымъ дѣйствіямъ другого (пр. 16). Антиохійскаго собора правило 2-е называетъ „безпорядкомъ“ уклоненіе отъ общихъ молитвъ съ народомъ и другія нарушенія литургическихъ установленій. Сопоставленіе этого послѣдняго правила съ однимъ изъ выше нами упомянутыхъ какъ нельзя болѣе подтверждаетъ даже лексическое соотвѣтствіе греческаго τάξις съ латинскимъ дисциплина. Именно: антиохійское правило литургическіе безпорядки называетъ по гречески дѣломъ κατὰ τινὰ ἀταξίαν (Книга Правилъ: „по нѣкоему уклоненію отъ порядка“), а первый арелатскій соборъ по латинѣ выражается, что дѣйствовать противъ порядка значитъ contra disciplin. agere (прав. 6). Это говорится о безпорядкахъ среди известной категоріи лицъ, обязанныхъ крещеніемъ, но постунавшихъ по обычаямъ языческой жизни. Антиохійское правило 25-е представляетъ примѣръ того, какъ вводился *точно опредѣленный порядокъ* въ область до этого времени существовавшую внѣ опредѣленнаго порядка: дѣло идетъ объ имущественной сторонѣ церкви. Лаодикійскаго собора—27-е называетъ „оскорбленіемъ церковнаго порядка“ (ἐκκλησιαστικῆ) τάξις), даже такое обстоятельство, какъ уношеніе на домъ чего-нибудь отъ трапезы любви.

Въ памятникахъ Вселенскихъ соборовъ одинаково съ соборами помѣстными, терминъ „порядка“ употреблялся для

¹⁶⁾ Ibid VIII, 31.

обозначенія дисциплинарныхъ дѣйствій, цѣлей и т. п. какъ, на примѣръ, на III Вселенскомъ соборѣ — въ примѣненіи къ веденію судебнаго процесса о Диоскорѣ, въ правилахъ Трульскаго — въ примѣненіи къ вопросу о единообразіи поста, нарушавшемся въ армянской странѣ (прав. 56, ср. прав. Соб. Двукр. 17). Въ примѣръ же того, какъ идея дисциплины, какъ равносильная идеѣ порядка, выражалась въ дѣйствительныхъ (практическихъ) опредѣленіяхъ соборовъ можно указать на слѣдующее. Трульскій соборъ „узнаеть“, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ „боголюбивѣйшіе предстоители“ и по рукоположеніи своемъ не оставляють брачнаго сожитія, „полагая тѣмъ претыканіе и соблазнъ“, и, слѣдовательно, причиняя вредъ ближнему. И вотъ соборъ, „имѣя великое попеченіе, дабы все устроить къ пользѣ (πρός ωφέλειαν) порученныхъ паствъ, призналъ за благо“, чтобы впредь этого не было. Но это, прибавляетъ соборъ, „не къ отмѣненію или превращенію апостольскаго правила“ (запрещавшаго изгонять жену подъ видомъ благочестія, апост. 5), но единственно „изъ попеченія о преспыаніи ии лучшес“. Иначе сказать: прежній порядокъ отмѣняется для замѣны его другимъ, *при данныхъ условіяхъ лучшимъ*, именно потому лучшимъ, что имъ устранялся одинъ изъ элементовъ *безпорядка*, притомъ „съ выгодой для мало разумѣющихъ“, какъ выразился Августинъ. Того же собора правило 31-е запрещаетъ священнослужителямъ литургисать (въ обширномъ смыслѣ) или крестить въ молитвенницахъ, находящихся внутри домовъ, безъ позволенія мѣстнаго епископа. Но спрашивается: потеряло ли бы свою силу крещеніе, совершенное въ молитвенномъ домѣ? Никакъ, ибо крещеніе не отъ мѣста.

Послѣднее изъ правилъ нужно признать типичнѣйшимъ среди другихъ правилъ, показывающихъ, что дисциплина равносильна порядку, при которомъ дѣло совершается лучше, нежели оно иногда совершается, будучи предоставлено дѣлу случая. Нужно прибавить еще, что 59 правило того же собора, повидимому, безусловно повторяетъ запрещеніе крестить въ молитвенномъ домѣ. Но толкователи разумѣють это такъ, что запрещается собственно безъ позволенія епископа — дабы все это не имѣло вида самочиннаго сборища, слѣдовательно, опять не въ интересахъ сакраментальныхъ,

а единственно въ интересахъ *порядка*, нарушение котораго скорѣе возможно въ послѣднемъ случаѣ.—О соборахъ западныхъ, то-есть съ оффиціальнымъ латинскимъ языкомъ, какъ мы также отчасти упоминали, должно сказать, что дисциплина у нихъ совершенно равнозначаща съ порядкомъ жизни. „Мы имѣли разсужденіе *о полезномъ распорядкѣ нашей жизни*“: такъ говоритъ о себѣ Арелатскій соборъ 314 года. Карфагенскій соборъ 398 года вѣрѣ противопоставляетъ „церковный порядокъ“ и т. п.

Взглядъ на дисциплину какъ на порядокъ въ смыслѣ ли общаго свойства церковной жизни, или въ смыслѣ цѣли, чрезъ дисциплину достигаемой, развивался также въ древности и богословами теоретиками, то-есть писателями, коихъ писанія не имѣли оффиціального значенія. Такъ мы уже знаемъ, что у Тертуліана встрѣчается мысль, что ношеніе вѣнковъ на головѣ есть дѣло противное „естественному порядку“ (De coron. Cap. VII), *disciplina naturalis*, и что „сама природа указала надлежащее употребленіе цвѣтовъ, и потому ношеніе вѣнковъ на головѣ должно почитать за прещеннымъ не религіей, а предписаніемъ природы“. Когда онъ же говоритъ, что „дисциплина управляетъ человѣкомъ“ (*disciplin. homin. gubernat*); то это, конечно, указываетъ на порядокъ *какъ цѣль*, дисциплиною достигаемую. Сочетаніе понятія дисциплины съ понятіемъ „древняя“ (*pristina*) явно обозначаетъ мысль о порядкѣ древнемъ по сравненію съ порядкомъ новымъ. Тоже онъ хотѣлъ обозначить выраженіемъ: „особенная христіанская дисциплина“. Эту особенную (*prorgia*) дисциплину христіанъ, въ смыслѣ порядка исключительно свойственнаго христіанамъ, онъ видитъ, на примѣръ, въ моногаміи. Признавая, какъ мы знаемъ, дисциплину предметомъ *установленія* (*institutionis*) въ противоположность *вѣрѣ*, какъ имѣющей своимъ источникомъ единственно Откровеніе. Тертуліанъ, конечно, подразумѣваетъ тоже самое,—что установленіе въ Церкви дисциплины имѣетъ цѣлю достиженіе извѣстнаго порядка. „Дисциплина Божія“ у него обозначаетъ: порядокъ, установленный Богомъ; *accepta a Christo disciplina* онъ противопоставляетъ дисциплинѣ *ex suo arbitrio*, порядокъ, данный Господомъ—порядку отъ своего произволенія. Даже порядокъ чисто государственный Тертуліанъ называетъ „дисциплиной стра-

ны“ (Аполог. § 6) ¹⁷⁾. Должно отмѣнить также случай явной замѣны слова порядокъ словомъ *observatio*, а это послѣднее, въ свою очередь, служитъ для выраженія понятія дисциплины. Такъ все ученіе о процессѣ преподаванія и принятія крещенія въ церкви христіанской Тертуліанъ называетъ ученіемъ о томъ, „что наблюдается при преподаваніи и принятіи крещенія“ (*de observatiōne dandi et accipiendi baptismum*) ¹⁸⁾, какъ и вообще, нужно замѣтить, *observatio* есть довольно древній терминъ для выраженія какого-либо факта изъ области существующаго порядка. — Изъ писателей до-никейскихъ въ этомъ же смыслѣ порядка дисциплина понимается еще у Оригена и Кипріяна. Говоря о томъ мѣстѣ Евангелія Мѡ. XVIII, 15—17, которое, какъ извѣстно, считается основоположеніемъ дисциплинарнаго суда въ Церкви, Оригенъ рассуждаетъ: „евангельское правило является совершеннѣе (ветхозавѣтнаго) въ томъ отношеніи, что устанавливаетъ (*иной по сравненію съ ветхозавѣтными*) способъ обнаруженія грѣха и (*иную*) дисциплину въ отношеніи къ согрѣшившему. Ибо не требуетъ того, чтобы ты, когда увидишь грѣхъ брата твоего, тотчасъ же и объявилъ о грѣхѣ, что было бы дѣломъ не исправляющаго, а скорѣе безславящаго“. „Часто бываетъ, что желающій исполнить заповѣдь (эту, объ обличеніи согрѣшившаго), представляется клеветникомъ, если доноситъ Церкви о преступленіи, а свидѣтелей не представляетъ. *Чтобы этого не случилось*, для этого и установлена такая дисциплина по отношенію къ согрѣшающимъ, какая дается въ указанныхъ словахъ Господа“ ¹⁹⁾. Этотъ „образъ обнаруженія грѣха“ (*modus indicandi peccati*) Оригенъ въ другомъ случаѣ называетъ порядкомъ (*ordo*), правиломъ дѣйствія въ тѣхъ обстоятельствахъ, когда усматривается, что братъ согрѣшаетъ ²⁰⁾. Пониманіе существа

¹⁷⁾ Сравни также *disciplinam*, порядокъ установленный для совершенія молитвы.

¹⁸⁾ Migne II. 1218.

¹⁹⁾ Opp Orig. edit. Lomii p. 200. Въ другомъ случаѣ Оригенъ выражается: „апостолъ грозитъ палицею тѣмъ, кто нарушаетъ благочиніе“ (*disciplinam*). Ibid. t. XI. p. 291.

²⁰⁾ In Levit. hom. III. 2. То же самое по отношенію къ церкви Ветхозавѣтной. „Мы имѣемъ праздники, и посему теперь особенно изслѣдуемъ, каковъ быть порядокъ (*ordo*) празднествъ, чтобы изъ этого

дисциплины Кипріяномъ обнаруживается уже въ томъ, что, какъ мы упомянули, по Кипріяну принципъ дисциплины есть: изысканіе лучшаго и полезнѣйшаго — на основаніи *разсужденія* что именно таково и что этому требованію въ данное время удовлетворяетъ. Въ спорѣ съ епископомъ Римскимъ о крещеніи еретиковъ и во многихъ своихъ письмахъ, въ отвѣтъ на желаніе какъ его собственныхъ сторонниковъ, такъ и римскаго папы доказывать, будто одна изъ двухъ различныхъ дисциплинъ непременно будетъ неудовлетворительной или (въ своемъ смыслѣ) ложной, Кипріянь всегда неизмѣнно доказывалъ, что вопросы, подобные спорному, какъ вопросы исключительно порядка, могутъ существовать двойственно: не только *оба* порядка могутъ быть хороши и потому приняты, но можетъ быть принять еще и нѣкоторый третій порядокъ, если онъ полезнѣе двухъ прочихъ (о чемъ подробнѣе сейчасъ ниже).—Изъ писателей послѣ-пикейскихъ понятіе о порядкѣ, какъ свойствѣ всей жизни въ церкви, встрѣчается у св. Григорія Богослова, — при чемъ ясное дѣло, что порядокъ въ церкви совершенно равнозначущъ понятію дисциплины. Въ словѣ о соблюденіи добраго порядка въ соборствованіи Св. Григорій указываетъ, что порядокъ есть какъ бы душа всего существующаго и онъ же есть свойство Христовой Церкви, и потому—должно уважать и соблюдать порядокъ въ Церкви, по требованію котораго и бываетъ то, что „одинъ учитъ, другой учится“, „иной дѣлаетъ добро собственными руками, чтобы подать требующему“ и т. п. Порядокъ есть матеръ и огражденіе всему существующему. Но — „и въ порядкѣ никто да не будетъ законѣе закона, ни прямѣе правила, ни выше заповѣди“: припомнимъ отношеніе церкви къ произвольному усилению поста и къ осягченію средствъ, служащихъ и назначаемыхъ къ порабощенію плоти духу. И во всякомъ дѣлѣ человѣческомъ, по мысли св. Григорія, существуетъ своя дисциплина (ср. Оригенову *discipl. naturalis*), выражающаяся въ томъ фактѣ, что не у всѣхъ членовъ одинъ и тотъ же образъ дѣйствованія. „Порядокъ и въ церквахъ

порядка и изъ обрядовъ (*ritus*) жертвоприношеній узнать, какимъ образомъ каждый въ своихъ дѣйствіяхъ и въ своемъ поведеніи можетъ уготовать празднество Господу, и проч. *In Numer. XXIII, 3*

распредѣленъ такъ, чтобы одни были насомые, а другіе пастыри, для устройства и пользы цѣлаго“ и пр. ²¹⁾). У Енифанія Кипрскаго, какъ мы знаемъ, дисциплина обозначается, какъ политія; но по существу эта политія трактуется также какъ церковно-общественный порядокъ, общественное благоустройство. Енифаній, наиримѣръ, разсуждаетъ о постѣ монтанистовъ, что они устанавливали новые посты не ради благоустройства (*οὐκ ἐνεκα πολιτείας*), но потому что считали сквернымъ сотворенное Богомъ, то-есть пищу. Онъ же упоминаетъ о должностяхъ, учрежденныхъ въ Церкви для охраненія благочинія (*εὐταξίας*).

Но если здѣсь достаточно твердо установлено нами, что въ воззрѣніяхъ церкви на существо дисциплины всегда господствовала та идея, что существо дисциплины выражается въ порядкѣ, или—что дисциплина есть порядокъ: то, какъ было замѣчено, дополнительнымъ къ этому вопросу будетъ: какой порядокъ достигается церковью въ дисциплинѣ: порядокъ *какъ украшеніе*, слѣдовательно, до нѣкоторой степени порядокъ самоцѣльный, или *порядокъ пользы*, слѣдовательно, порядокъ служебный? Различіе между тѣмъ и другимъ не составляетъ собою предмета, требующаго особой рѣчи; ибо извѣстно, что существуетъ много порядковъ, въ которыхъ отъ перемѣщенія двухъ отдѣльныхъ звеньевъ никто ничего ни пріобрѣтаетъ, ни теряетъ, но нарушеніе порядка бываетъ непріятно потому только, что оно не привычно. Мы уже сказали, что идея порядка въ смыслѣ благолѣнія, порядка, удовлетворяющаго эту послѣднюю потребность, была, конечно, не чужда церкви. Изъ многихъ фактовъ, свидѣтельствующихъ о семъ, укажемъ на то, что церковь нерѣдко поступала во многихъ дѣлахъ

²¹⁾ Слово „о соблюденіи новаго порядка въ собесѣдованіи“ ч. III.—Митр. Филаретъ, не употреблявшій по чти чужезычныхъ словъ для богословской терминологіи, въ обозначеніи существа и свойствъ дисциплины былъ близокъ къ Св. Григорію Богослову. Такъ, въ одной изъ проповѣдей, изложивъ наставленіе для тѣхъ, кто хочетъ пользоваться споспѣшествующею молитвою ближнихъ и всей церкви, Филаретъ обозначаетъ это наставленіе именемъ „порядка дѣйствованія въ молитвѣ“, „законовъ общественного духа молитвы“. „Кто не подчиняется симъ законамъ, не обращаетъ вниманія на сей порядокъ, тотъ напрасно будетъ жаловаться на скудость плодовъ молитвы“ (Слов., изд. 1842 г., 304).

по началу *единообразія*, которое, конечно, есть самое первоначальное выраженіе идеи красоты. О единообразіи въ днѣ празднованія Пасхи мы встрѣчаемъ такія разсужденія въ древности: „общимъ мнѣніемъ (на первомъ Вселенскомъ соборѣ) признано за благо всѣмъ христіанамъ, въ какой бы странѣ они ни жили, совершать спасительный праздникъ Пасхи въ одинъ и тотъ же день. Ибо, что можетъ быть прекраснѣе и торжественнѣе, когда праздникъ, вселяющій въ насъ надежду безсмертія, совершается всѣми неизмѣнно по одному чину и установленнымъ порядкамъ“ и проч. (Ср. выше мнѣніе Златоуста). По тѣмъ не менѣе пужно будетъ утверждать, что главнымъ началомъ установленія того или другого порядка въ церкви было начало *пользы или необходимости*: души человѣческія, для которыхъ и предназначается порядокъ и на которыхъ должно было отражаться то или другое требованіе церкви, были слишкомъ драгоценнымъ предметомъ, чтобы дисциплинарныя требованія или установленія могли быть соображаемы *единственно* съ потребностями симметріи или единообразія! А отсюда и достиженіе *лучшаго* порядка понимаемо было собственно какъ достиженіе порядка только наиболѣе соответствующаго своимъ цѣлямъ, но не порядка, такъ сказать, наибольшей красоты. Ибо никогда не упускалось изъ виду конечная цѣль всей дисциплины: содѣйствіе жизни по вѣрѣ. Мысль, что такой именно порядокъ былъ первостепенной задачей церковной дисциплины, доказывается уже тѣмъ, что къ понятію дисциплины въ древности было весьма соприкосновенно такое понятіе какъ *salus ecclesiastica*, во имя котораго червѣдко въ древности слышался призывъ къ соблюденію порядка и къ нерушимости церковныхъ установленій. Понятнымъ становится также и очень раннее употребленіе, при разныхъ недоумѣніяхъ или спорахъ, того аргумента, который выражается, какъ *ratio disciplinae*, *интересъ дисциплины*, потребности дисциплины, соображенія дисциплинарныя и т. п., какъ можно передать этотъ терминъ. Подобно тому, какъ у юристовъ было *ratio juris* (юридическая необходимость), безъ котораго не мыслилось возможнымъ устройство и существованіе общества человѣческаго, иначе—признавались нѣкоторыя аксіомы, лежащія въ основѣ бытія человѣческаго общества: таково же было

въ церкви и признавалось значеніе *ratio disciplinae* (выраженіе, употребляемое, напримѣръ, Кипріаномъ), — вслѣдствіе чего дисциплина называется, какъ мы говорили, *спасительнымъ кормиломъ во время бури*, какъ охраняющая *salus ecclesiae*, равно какъ и на оборотъ — тотъ кто дѣйствовать противно дисциплинѣ, почитался противоудѣствующимъ *saluti ecclesiae*. Съ точки зрѣнія того, что дисциплина въ церкви христіанской не есть ничто самодовлѣющее, въ древности нерѣдко опѣивалось какъ самая ревность по охраненію дисциплины, такъ иногда и пруршеніе дисциплины. У историка Евсевія читаемъ: нѣкто Алкивіадъ принялъ на себя подвигъ строгаго поста. Но когда оказалось, что подвигъ его былъ не полезенъ для братій („своимъ образомъ жизни онъ подавалъ соблазнъ“), онъ для пользы братій отказался отъ принятаго на себя подвига. И вотъ усвоенный порядокъ приносится въ жертву ради большей пользы для другихъ, ожидаемой отъ измѣненія порядка. Какъ извѣстно, нѣкогда возникалъ вопросъ о падшихъ въ томъ смыслѣ, какъ относиться къ тѣмъ изъ нихъ, кои приняты въ общеніе съ церковью не лицами іерархіи, а исповѣдниками? Основной порядокъ церкви явственно нарушался; но трудно было бы утверждать, чтобы не было пользы и въ томъ, что раскаявшіеся падшіе были принимаемы хотя вѣтъ порядка или вѣтъ установленной нормы. Поэтому естественно, что св. Діонисій Александрійскій задавался вопросомъ, какъ поступить: „остаться ли въ согласіи и единомысліи“ съ нарушителями дисциплины? „Или признать судъ не справедливымъ“? Иначе — „оскорбитъ ли милосердіе“ или „возстановитъ порядокъ?“ — вотъ какіе вопросы возникали, когда приходилось опредѣлить значеніе нарушеній въ области дисциплины. Съ точки зрѣнія начала пользы предметы, повидимому, не заслуживающіе даже того, чтобы удѣлять имъ вниманіе, въ исторіи церкви привлекали таковое, если они могли имѣть какое-либо отношеніе къ порядкамъ христіанской жизни. Что такое, напримѣръ, „идоложертвенное“, если идолъ есть ничто? И чтѣ особеннаго можетъ значить какое-либо яство, если „всякое произведеніе природы, какъ даръ Божій, не оскверняется никакимъ употребленіемъ?“ разсуждалъ древній апологетъ. Однако же христіане не вкушали идоложертвеннаго и видѣли въ этомъ,

по выраженію того же апологета, „доказательство свободы христіанской“,—потому именно, что здѣсь, въ вещахъ безразличныхъ, слѣдовать извѣстному порядку требовала общая польза, ради которой, въ свою очередь, создавался единообразный способъ дѣйствій, то есть, порядокъ. „Что мы не ѣдимъ жертвеннаго мяса,—разсуждалъ апологетъ, это не есть выраженіе страха, а доказательство нашей свободы“²²⁾, которая ставитъ вредъ или пользу другихъ выше сознанія правоты своихъ дѣйствій, именно: „мы воздерживаемся отъ языческихъ жертвъ (*т. е. отъ безразличнаго употребленія въ пищу того, что предъ тѣмъ служило у язычниковъ жертвою*). чтобы кто не подумалъ, что мы устунаемъ демонамъ, которымъ тѣ были принесены, или стыдимся нашей религіи“: вотъ причина этому! Иначе сказать: такое, повидимому, не имѣющее важныхъ оснований ограниченіе себя полезно въ интересахъ другихъ соображеній, а отсюда является введеніе извѣстнаго порядка, нормы и въ область, повидимому, совершенно безразличную. Что полезность была такимъ началомъ, которое въ церковной дисциплинѣ принимаемо было во вниманіе, это еще явственнѣе проходитъ во всей послѣдующей исторіи дисциплинарной теоріи. Тертуліанъ нѣкоторыя опредѣленія дисциплины называетъ прямо „средствами“ (*remedia*), а средства, разумѣется, оцѣниваются, по крайней мѣрѣ, прежде всего, по степени ихъ полезности, а не красоты. Вопросъ о пошеніи вѣнка (*de corona*) Тертуліанъ хочетъ рѣшить прежде всего чрезъ снесеніе его съ „естественной дисциплиной“, или съ законами природы (*de coron. c. 5*). И онъ, дѣйствительно, рѣшаетъ вопросъ на основаніи того, требуетъ ли сама природа пошенія на головѣ вѣнка изъ цвѣтовъ, или же она указываетъ на какос-либо другое употребленіе цвѣтовъ,—и признавая послѣднее, заключаетъ, что вѣнокъ изъ цвѣтовъ, надѣтый на голову, есть своего рода *non sens!* Слѣдовательно, бесполезное употребленіе вещи, по сравненію съ свойствами ея природы, по Тертуліану, есть дѣло, противное даже натуральному порядку жизни. Въ сочиненіи о постѣ (*de jejun. 13*) совокупность тѣхъ *средствъ* и того *образа дѣйствованія*, при которыхъ достигается со-

22) Минуція Феликса, Октавіи § 28.

стояніе трезвенности и воздержанія, опъ называетъ discipl. sobrietatis et abstinentiae, а постъ, сухоястія и стоянія суть remedia ad exereendam sobrietatis et adstinentiae disciplinam, иначе сказать— это дисциплина полезная для достиженія извѣстной цѣди. Опять по вопросу о ношеніи вѣнка Тертуліанъ спрашиваетъ своихъ противниковъ: „ужели ты не признаешь, что позволительно принимаешь и нѣчто (новое), лишь бы это было пріятно Богу, *сообразно съ дисциплиной и полезно для спасенія*, когда Самъ Господь говоритъ: *зачѣмъ вы и по самимъ себѣ не судите, чему быть должно* (Лук. XII, 57)“? Инымъ выраженіемъ того же принципа, что порядокъ церкви долженъ быть не столько орнаментальный, сколько утилитарный, было и другое начало, которое можно прослѣдить и о которомъ мы упоминали. Это— что во всѣхъ случаяхъ и во всѣхъ областяхъ христіанской жизни желателенъ не только порядокъ вообще, но и *порядокъ лучшій* въ смыслѣ соотвѣтствія его своимъ нѣтямъ, слѣдовательно *порядокъ полезнѣйшій*. Въ этомъ отношеніи и мнѣнія Тертуліана уже сдѣлавшагося монтанистомъ оказываются согласными со всѣми каеолическими тенденціями. Ссылаясь на Іоан. XVI, 12, Тертуліанъ находитъ, какъ мы знаемъ, что усовершеніе дисциплины есть одна изъ тѣхъ цѣлей, для которыхъ обѣщанъ Духъ Утѣшитель. Онъ говоритъ: „Господь предвозвѣстилъ о Духѣ Утѣшителѣ. Но въ чемъ будетъ дѣйствіе (administratio) Духа Утѣшителя, какъ не въ томъ, чтобы дисциплина получала (надлежащее) направленіе, *чтобы все совершалось къ лучшему*“? Будемъ ли мы здѣсь переводить слово дисциплина, или нѣтъ; но изъ этихъ выраженій явствуетъ, что изъ факта постоянного пребыванія съ церковью Духа Утѣшителя, Тертуліанъ выводитъ прежде всего возможность *усовершенности* всего того, что составляетъ область дисциплины. Эта мысль Тертуліана особенно иллюстрируется какъ самымъ предметомъ, который и составляетъ содержаніе его трактата, въ которомъ онъ высказалъ эту мысль, именно de virginibus velandis, такъ и поводомъ, по которому это сочиненіе написано. Этимъ поводомъ къ сочиненію послужилъ обычай въ нѣкоторыхъ церквахъ какъ на западѣ, такъ еще болѣе на востокѣ, по которому дѣвщины, когда онѣ находятся въ церкви, были съ покрыва-

ломъ. Но это было соблюдаемо не всѣми; многія христіанскія дѣвицы ходили и съ открытой головой: обязательно покрывались только замужнія женщины. Тертуліанъ съ своей стороны находилъ, что порядокъ или обычай покровенія дѣвицъ *будетъ лучше*, не запрещенъ въ священномъ Писаніи, подкрѣпляется многими примѣрами святыхъ и наконецъ въ пользу этого же порядка указываютъ самыя опасности, которымъ подвергаются дѣвицы непокровенныя. Словомъ—вопросъ о томъ, *какой порядокъ долженъ быть признанъ наилучшимъ* и наиблѣсобразнѣйшимъ со всякихъ точекъ зрѣнія, и составляетъ собою, какъ характерно Тертуліанъ выразился, вопросъ *disciplinae velaminis*, или иначе: вопросъ объ уногребленіи покрывала.—Точно такое мы видѣли, что и у Кипріяна принципомъ дисциплины полагалось изысканіе лучшаго и полезнѣйшаго. Въ письмѣ къ Квинту Кипріянъ разсуждаетъ: „никто (изъ епископовъ) не долженъ упрямо отстаивать то, чего онъ самъ держится (въ отношеніи къ вопросамъ дисциплинарнаго свойства), но—если ему будетъ предложено (другимъ кѣмъ) *что-либо лучшее и полезнѣйшее*, всякій долженъ“ благодушно смотрѣть на предложеніе. И вообще, по мысли Кипріяна, желаніе порядка полезнѣйшаго дѣлаетъ законнымъ такое положеніе: „если хранится нераздѣльнымъ таинство т. е. въ ракоелической Церкви, то каждый епископъ имѣетъ право дѣйствовать по своему усмотрѣнію“ въ отношеніи ко всему, что составляетъ вопросъ дисциплины²³⁾. Но съ другой стороны у Кипріяна не считается прогивнымъ дисциплинѣ безпорядкомъ и примѣненіе такого правила: что разъ допущено какъ дѣло полезное; то во имя самаго факта существованія должно быть и удерживаемо. Ибо иногда фактъ существованія составляетъ самъ по себѣ лучшее доказательство того, что извѣстная дисциплина не имѣетъ нужды въ измѣненіяхъ. Слѣдовательно, насколько порядокъ усовершенъ въ интересахъ ожидаемой пользы, настолько онъ требуетъ и охранительнаго отношенія къ себѣ²⁴⁾. По взгляду Августина

²³⁾ Письма по русск. пер. 50, 43. Migne t. III, p. 408, 787 и др.

²⁴⁾ Нельзя не согласиться, что обычно употребляемая въ спорахъ по вопросамъ дисциплины ссылка на практику предшественниковъ, разсматриваемая въ качествѣ аргумента, имѣетъ силу именно съ этой стороны.

принципомъ дисциплины должна быть дѣйствительная польза ея, хотя бы даже въ ущербъ послѣдовательности. Августинъ говорилъ: „относительно того, что въ разныхъ церквахъ соблюдается по разному, должно быть принято слѣдующее спасительное правило (*Valuberrima regula*): все не противное вѣрѣ и добрымъ нравамъ, но если оно заключаетъ въ себѣ что-либо споспѣшествующее доброй жизни: все таковое, гдѣ бы мы ни усмотрѣли, гдѣ бы не услышали о немъ, мы не только не должны порицать (потому, что оно разнится отъ нашихъ порядковъ), но можемъ даже и сами слѣдовать сему, — если только, вслѣдствіе слабости нѣкоторыхъ, не окажется, что отсюда (изъ этого слѣдованія чужому, самому по себѣ хорошему, установленію или обычаю) выходить болѣе вреда“, сопровождающаго всякую переменъ, нежели пользы, ожидаемой отъ введенія лучшаго установленія или порядка ²⁵⁾. Вообще, по Августину, церкви чуждо какъ то, что онъ называетъ *indisciplinatio*, такъ чуждо и упорство-ваніе въ порядкѣ, какъ скоро польза требуетъ измѣненія даннаго порядка на иной.—И эта теорія многократно была примѣняема церковью на дѣлѣ: всякій порядокъ соизмѣрялся и цѣнился съ точки зрѣнія того, насколько онъ былъ полезнымъ порядкомъ, а не исключительно съ точки зрѣнія того, насколько онъ могъ быть и былъ нерушимымъ порядкомъ: дисциплина полезна для спасенія, но еще не отъ нея зависитъ спасеніе. Поэтому-то дисциплинѣ иногда, по мысли Василія Великаго, какъ извѣстно, во многихъ отношеніяхъ сторонника благолѣпія, „нужно сообразоваться съ слабостію самыхъ слабыхъ и все сообразовать съ ихъ не-

²⁵⁾ *Epist. ad Jannuar. Opp. t. II, edit, 1641; pp. 65, 186.* Нужно замѣтить, что оговорка Августина касательно опасности при измѣненіи дисциплины, возможной вслѣдствіе слабости (подразумѣвается въ разумѣніи) нѣкоторыхъ, имѣется возможное значеніе, ибо косвенно показываетъ все то же, — что лучшая (идеальная) дисциплина не есть только дисциплина единообразія, симметріи и внѣшняго благолѣпія, а вмѣстѣ и дисциплина такая, которая не создаетъ съ какой-либо стороны затрудненій. Поэтому оговорки, подобныя Августиновой, встрѣчаются и у другихъ древнихъ писателей. Такъ, папа Иннокентій I, хотя и преувеличивалъ дѣло, но справедливо разсуждалъ, что при чрезмѣрномъ разнообразіи дисциплины можетъ быть соблазнъ для народа, непонимающаго обыкновенно причинъ разнообразія и, должно прибавить, не всегда способнаго различить вѣру отъ дисциплины.

мощностью и (даже, ср. Августина) съ правами ихъ разума“. А отсюда и многочисленные случаи, когда соблюденіе требованій дисциплины поставляемо было въ зависимость отъ частныхъ условій, въ данномъ случаѣ существующихъ. Напримѣръ, постъ, конечно, очень рано въ исторіи сталъ предметомъ дисциплины. Но однако, въ какой мѣрѣ строго была проводима въ церкви дисциплина поста? Въ отвѣтъ на это можно сказать, что въ церкви не было культа поста, а былъ постъ какъ дисциплинарное средство, значимость котораго заключалась далеко не въ немъ самомъ, какъ извѣстномъ физическомъ состояніи, отчего и заслуга поста самого въ себѣ признавалась относительною. Ибо мы видѣли, что въ исторіи былъ отмѣченъ похвалою человѣкъ, отказавшійся отъ разборчивости въ пищу „ради пользы братіи“, слѣдовательно, человѣкъ, отказавшійся отъ строгаго поста ради избѣжанія соблазна, хотя лично онъ чувствовалъ расположеніе къ посту. Апостольскія Постановленія, предписывая въ страстную седмицу съ понедѣльника до пятницы употреблять въ пищу только хлѣбъ, соль и овощи, прибавляютъ: „въ пятницу же и субботу совершенно поститесь, кто только можетъ (*οἱ δὲ δύναντες ἀποβρατι*), а если кто не можетъ поститься два дня къ ряду, тотъ пусть соблюдаетъ по крайней мѣрѣ субботу“ (кн. V, 18). Кромѣ того въ древнихъ опредѣленіяхъ обыкновенно оговариваются немощи тѣла какъ законное основаніе ослабленія или прекращенія поста ²⁶⁾. Тимоѳеѣй Александрійскій разсуждаетъ: „постъ установленъ для усмиренія нашего тѣла. Итакъ, когда тѣло находится въ смиреніи и немощи“, то нѣтъ надобности въ постѣ, и потому онъ находитъ, что женщину, рожденную на страстной недѣлѣ, обязывать къ общему посту не можно. Эти изысканія въ цѣляхъ согласованія дисциплины поста съ индивидуальными условіями постящагося съ древнихъ временъ одинаково принимались какъ на востокѣ, такъ и на западѣ. Въ началѣ четвертаго вѣка Эльвирскій соборъ дѣлалъ исключеніе для двухъ мѣсяцевъ въ году (іюля и августа) въ томъ смыслѣ, что посты, случающіеся въ эти мѣсяцы, не имѣли такъ называемаго *superpositio*, т. е. не состояли въ абсолютномъ невкусеніи пищи, и причинною

²⁶⁾ Ап. 69. Галлр. 19.

этого было: *infirmitas quorundam*, которая обуславливалась климатическими условіями Испаніи въ эти мѣсяцы ²⁷⁾). Августинъ къ причинамъ, дающимъ право на ослабленіе поста, прибавляетъ даже и извѣстный образъ жизни: „кто не можетъ воздерживаться отъ пищи по причинѣ какой-нибудь необходимости своего тѣла и вслѣдствіе образа своей жизни (*consuetudo*), тотъ пусть отдастъ бѣдному то, что у себя не истрачиваетъ“. Одинъ изъ западныхъ соборовъ конца VIII столѣтія подтверждая клирикамъ соблюденіе въ среду и пятницу воздержаніе отъ мяса и вина, допускаетъ исключеніе, сверхъ тѣлесныхъ болѣзней, еще путешествіе и пріѣздъ друга ²⁸⁾). Хотя указанія на послѣднее опредѣленіе мы не встрѣчаемъ въ востокѣ; но едва ли это обозначаетъ, что западное опредѣленіе не могло быть и мыслимо на востокѣ. Извѣстенъ, на примѣръ, рассказъ Созомена о Спиридонѣ Тримифунтскомъ (Ист. кн. I, гл. 11), который, не имѣя ничего для угощенія пріѣхавшаго во время поста друга, кромѣ свиного мяса, предложилъ эту послѣднюю снѣдь съ замѣчаніемъ, что святое Писаніе учитъ насъ: „чистому все чисто“. — Взглядъ на дисциплину поста, подчиненіе которой полезно бываетъ лишь при извѣстныхъ условіяхъ, рѣзко выраженъ и у Златоуста ²⁹⁾), откуда, ко-

²⁷⁾ *Hefele*, Concil. I, s. 163. Правило это понимается и иначе, въ зависимости отъ того, что принимать погъ словомъ *superpositio*. См. *Eisenmayr*, Entwickel. der kirchlich. Fasten disciplin. Münch. 1877, s. 70. Послѣдній авторъ думаетъ, что правило имѣетъ такой смыслъ: испанская Церковь каждый мѣсяць года строго соблюдала постъ въ теченіи одной недѣли; принимая же во вниманіе нестерпимые жары и лихорадки, господствовавшіе въ указанные мѣсяцы, соборъ отмѣнилъ эти посты въ указанный періодъ года. Но, можетъ быть, соборъ подтверждаетъ только неопустительность поста въ прочія недѣли года, а исключеніе недѣль Іюля и Августа было уже и до него.

²⁸⁾ *Hefele*, *ibid.* В. III, s. 862.

²⁹⁾ „Вездѣ нужна жизнь и явленіе дѣла“, говоритъ Златоустъ. „Что же составляетъ жизнь нашу? Явленіе ли чуждое или злостыльность о благоустройствѣ поведенія?“ Очевидно, что послѣднее. „Жизнью же называй не то, когда ты постишься, когда постилаешь вретнишь и печель; но то, когда избыточествуешь въ любви, даешь хлѣбъ неимущему“ и проч. „Такой урокъ преподанъ намъ отъ Христа, ибо Онъ сказалъ: *поучитесь отъ Мене, яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ*. Итакъ, не говоритъ, „поститесь потому, что я постился хотя могъ бы упомянуть о сорокадневномъ постѣ; но умалчивая о семъ указываетъ только, что (Онъ) *кротокъ*

нечно, нельзя не заключать и о томъ, какъ Златоустъ могъ понимать значеніе точныхъ опредѣленій относительно времени и способовъ пощенія, указуемыхъ церковными правилами. Что касается до разнообразія поста, нарушающаго, конечно, принципъ внѣшняго единства или церковнаго декорума, а для немощныхъ въ разумѣннн могущаго даже саужить предметомъ смущенія (ср. мнѣніе Василия Великаго); то Авугстинъ одному изъ таковыхъ смутившихся (именно Казулану, обезпокоенному тѣмъ, что въ Африкѣ одни постились въ субботу, другіе нѣтъ) указаль на надежный принципъ, которому въ извѣстныхъ случаяхъ надлежитъ слѣдовать: это—не противленіе усмотрѣнію и практикѣ мѣстнаго епископа, причемъ, декоруму и единообразію естественно отводится меньшее мѣсто, по сравненію съ началомъ пользы.

Но это предпочтеніе, оказываемое потребностямъ пользы по сравненію съ потребностями чистаго единообразія, выразилось, разумѣется, не въ примѣненіи къ одному только вопросу о постѣ и не въ постановленіяхъ только западныхъ соборовъ, а и въ примѣненіи ко многимъ другимъ вопросамъ, равно какъ и въ канонахъ греческаго востока. Примѣры этого послѣднаго рода можно видѣть въ слѣдующемъ. Антиохійскаго собора правило 23-е представляетъ фактъ того, что „прежнее опредѣленіе“ смягчается „новымъ опредѣленіемъ“ по вопросу о продолжительности епитиміи для невольныхъ убійць. 21-е правило того же собора представляетъ указаніе на то, какъ понималось въ древности болѣе полезное въ дисциплинѣ. Это именно: изыскивая нѣчто болѣе *нисходительное*“ (подлинникъ: болѣе *человѣколюбивое*), соборъ сдѣлалъ новое опредѣленіе въ покаянной

есть и смиренъ сердцемъ И, посылая учениковъ, не скъзаль постигеся, но—*идите проидите вамъ* Говорю же сіе не въ оуженіе поста: тѣ не будутъ сею! Напротивъ, весьма одобряю постъ. Скорблю только, когда вы, презрѣвъ всѣ прочія добродѣтели, достаточную для вашего спасенія почитаете ту, которая занимаетъ послѣднее мѣсто въ числѣ добродѣтелей. Важнѣйшія же изъ нихъ суть: любовь, кротость и милостыя, и ревность, даящая даже тѣсно .. И если хочешь сдѣлаться равнымъ Апостоламъ, довольно для тебя выволнить сію одну добродѣтель (милостыню), дабы не въ чемъ не быть судимъ Апостоломъ. . Бесѣда на Еванг. Матѣ 46 Русск. Цер. Москва 1864 г. Ч. II, стр. 298—299.

дисциплинѣ. Слѣдовательно, въ этой области полезнѣйшимъ можетъ быть то направленіе къ строгости (Ср. Діонисія Александрійскаго),—то направленіе къ снисхожденію. Лаодикійскій соборъ какъ будто бы безъ всякаго повода издаетъ запрещеніе: „никому не пѣть въ церкви, кромѣ пѣвцовъ каноническихъ“ (прав. 15). Почему, однако, это такъ? Ради пользы начавшей портиться гармоніи напѣвовъ³⁰⁾: примѣръ того, что польза въ дисциплинѣ преслѣдовалась и такая, которую можно назвать пользой благолѣпія, причемъ, однако, не нужно упускать изъ виду, что для этой послѣдней не были жертвуемы другіе интересы, если они могли приходить въ соприкосновеніе. Относительно вселенскихъ соборовъ въ этомъ отношеніи можно сказать, что на *Никейскомъ* соборѣ, какъ мы замѣчали, основаніемъ установленнаго здѣсь единообразія въ днѣ празднованія Пасхи, сверхъ интересовъ декорума, была и такая мысль, что „тогъ порядокъ лучшій и благоприличнѣйшій, который соблюдаютъ церкви“ западныя и сѣверныя. *Трульскаго* собора правило 12-е въ извѣстномъ намъ мотивѣ своего опредѣленія („польза порученныхъ паствъ“) ссылается даже и на апостола, 13-е правило того же собора находитъ, что принятое въ римской церкви правило о разлученіи съ женами лицъ рукоположенныхъ во пресвитера или діакона хотя, повидимому, способствуетъ достиженію высшаго совершенства, но въ дѣйствительности оказывается только неполезнымъ стѣсненіемъ, или иначе — что правиломъ достигается одинъ лишь декорумъ безъ дѣйствительной пользы. Правило 29-е дастъ примѣръ того, какъ полезное въ одно время можетъ быть не признано таковымъ въ другое. Именно, Карфагенскій соборъ допускалъ принятіе Евхаристіи въ день установленія Евхаристіи людьми уже идшими. Трульскій соборъ не считаетъ это дисциплинарной ошибкой: „святые отцы (карфа-

³⁰⁾ Одинъ изъ археологовъ объ этомъ разсуждалъ „это было времешой мѣрой, имѣвшей цѣлю возстановить поврежденную гармонію, но не то, чтобы уничтожить древнюю свободу народа“. Если же допустить, что канонъ наставлялъ и на чемъ-либо большемъ, то это было все таки правиломъ нигдѣ болѣе (кромѣ Лаодикіи) не имѣвшемъ силы, потому что въ древности народъ несомнѣнно участвовалъ въ псалмопѣніи. Bingham, Origin. Vol. VI, p. 22.

генскіе) можетъ быть по нѣкоторымъ мѣстнымъ причинамъ, *полезнымъ для церкви*, учинили такое распоряженіе“. Но такъ какъ во время Трульскаго собора пользы отъ такого распоряженія уже не видѣлось („ничто не побуждаетъ оставить благоговѣйную строгость“, которую ослабили кареагенскіе отцы): то правило кареагенское Трульскимъ соборомъ было отмѣнено.

В. Кинарисовъ.
