Лекции по патрологии
профессор Сергей Леонтьевич Епифанович

(Церковная письменность I–III веков)

Под общей редакцией доцента Московской Духовной Академии Н.И. Муравьёва. Религиозно-просветительское издание. Главный Редактор Михаил Бориславич Данилушкин

От издательства
П.К. Доброцветов. С.Л. Епифанович – «подвижник веры и науки»
Второе предисловие редактора
Третье предисловие редактора

От издательства П.К. Доброцветов. С.Л. Епифанович – «подвижник веры и науки»

«Светский схимник», «монах по духу», «праведник наших дней» – так называли Сергея Леонтьевича Епифановича (15.11.1886–15.09.1918) его современники. Имя этого выдающегося патролога, ушедшего из жизни в возрасте 32-х лет, стало известно современному церковному читателю благодаря переизданному в России в 90-х годах прошлого века стараниями церковного учёного, профессора МДА А.И. Сидорова, патрологическому труду С.Л. Епифановича о преподобном Максиме Исповеднике[1]. И теперь, выйдя из забвения семидесятилетнего безбожного периода, этот дореволюционный учёный прочно и по праву занимает своё место в отечественной патрологической и богословской науке наряду с такими именами, как Н.И. Сагарда, В.В. Болотов, И.В. Попов, о. Георгий Флоровский, архим. Киприан (Керн) и другие. Надеемся, что данная книга лекций С.Л. Епифановича по патрологии позволит современному читателю не только углубиться в мір святоотеческой мысли и связанной с ним научно-богословской и церковно-исторической проблематики, но и оценить по достоинству уровень и значение отечественной богословской науки начала XX века в лице одного из виднейших её представителей – Епифановича[2].

Как личность, Сергей Леонтьевич был, очевидно, человеком исключительных как духовных, так и умственных дарований и в то же время необычайно скромным и по-христиански смиренным. При всей своей даровитости русского человека он был по-европейски точен и пунктуален в работе, усерден и трудолюбив, о чём свидетельствуют не только знавшие его, но и сами труды учёного. Он получил образование в соответствии с высшими научными традициями представителей русской

дореволюционной богословской мысли, при этом груз учёности не заслонил в нём, как это нередко случается, света Истины Православия в её простоте и доступной для всех очевидности. С.Л. Епифанович прожил мало, но сделал много. Однако объём его трудов исчисляется скорее не количеством, но качеством и насыщенностью кропотливой, плодотворной и в подлинном смысле научно-исследовательской работы. И несмотря на внешне обычную и незатейливую жизнь кабинетного учёного, его сразу же после его кончины назвали, может быть не очень скромно, зато искренне и по праву, «праведником наших дней»[3].

Биографию Сергея Леонтьевича можно представить в двух связанных между собой измерениях: внешнем – событийном[4], и внутреннем – духовной и интеллектуальной жизни во славу Бога и на пользу Церкви. Сергей Леонтьевич не оставил после себя никаких дневников или мемуаров, и тайны его души были известны, скорее всего, лишь ему самому, Богу, духовнику и немногим особо близким людям. Что же касается интеллектуально-научной биографии его как православного учёного, то здесь мы обладаем целым рядом источников, которые дают нам значительно больше сведений. Некоторые важные сведения о жизни С.Л. Епифановича даёт его сохранившаяся автобиографическая справка, датированная 18 августа 1913 года[5].

Сергей Леонтьевич Епифанович родился в Новочеркасске 15 ноября 1886 года в семье благочестивых, скромных и трудовых родителей, переживших впоследствии безвременную смерть своего сына. Отец, Леонтий Григорьевич Епифанович, был преподавателем Донской Духовной семинарии[6], и неудивительно, что сын пошёл по стопам своего отца. В 1896–1900 годах Сергей Леонтьевич учится в Новочеркасском Духовном училище, а с 1900 по 1906 год в Донской Духовной семинарии. В двадцатилетнем возрасте Сергей Леонтьевич заканчивает Донскую семинарию и поступает в том же году в Киевскую Духовную Академию. Курс Академии он окончил в 1910 году с учёной степенью кандидата богословия и с правом на получение степени магистра богословия без нового устного испытания при условии представления и защиты магистерской диссертации. В течение 1910–1911 учебного года, по избранию Совета Академии, он состоял штатным профессорским стипендиатом (подобие современной аспирантуры, но продолжающейся один год и предназначенной для подготовки к преподавательской деятельности)[7] при Академии по кафедре истории Древней Церкви. Указом Святейшего Синода от 25 июля 1911 года за № 9863 утвержден в должности преподавателя Киевской Духовной Академии по кафедре

патрологии в звании исполняющего обязанности доцента с 16 апреля 1911 года[8]. В 1918 году – утверждён в звании доцента после присвоения степени магистра богословия за диссертационное сочинение «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие» и книгу «Материалы к изучению жизни и творений преподобного Максима Исповедника». В том же году Сергей Леонтьевич Советом Академии был избран экстраординарным профессором.

Скончался Сергей Леонтьевич Епифанович от болезни 15 сентября по старому стилю (28 сентября по новому стилю) 1918[9] года, не достигнув возраста 32-х лет. «Видимо, Промыслу Божиему было угодно избавить его от тех лютых испытаний, которые обрушились на Россию в 1917 году. Господь неожиданной болезнью прервал течение его жизни при самом наступлении лихой годины»[10]. Такова, как отмечает Л. Соколов, преподаватель и сослуживец Епифановича по Академии, несложная внешняя жизнь этого замечательного человека[11].

О внутренней стороне жизни этого учёного и христианина свидетельствуют неподдельно искренние слова пространного некролога, написанного Л. Соколовым. Коллега Сергея Леонтьевича говорит о нём как о «личности исключительной», как о «примере душеполезной жизни» и как о «праведнике наших дней». Кто бы ни общался с ним – были ли это «его сослуживцы по Академии, и студенты, и те немногие из внешнего міра, которым приходилось входить в общение с ним, – на всех он производил впечатление целостной и проникнутой христианским миротворным духом натуры»[12]. Сергей Леонтьевич, по отзывам о нём современников, был молитвенником, и эта «внутренняя молитвенная духовная жизнь его давала свои благие плоды, которые не могли укрыться от окружающих. Сергей Леонтьевич подавал всем, кто находился рядом, и «воспитывающий пример» добродетели, и «разливал свет веры, любви и миротворной благожелательности», и помощь «его непосредственного руководства, его отеческих советов, его сердечной любвеобильной поддержки», Так что «те люди, которые имели счастье непосредственного, хотя бы и кратковременного духовного общения с ним, получали утешения и радостную уверенность в сознании, что можно ещё жить, что есть ещё праведники, которыми держится наша земля»[13].

Л. Соколов раскрывает перед нами почти «житийную» панораму добродетелей Сергея Леонтьевича, однако вряд ли это только риторика надгробной речи по почившему доброму товарищу. Сквозь образ, рисуемый Л. Соколовым, проглядывают главные контуры «внутреннего человека» профессора КДА С.Л. Епифановича – серьёзные черты

высокодуховной и подлинно христианской личности. Во-первых, это всецелая преданность служению Матери-Церкви, церковно-богословской науке и преподавательской деятельности на её пользу. Именно поэтому Сергея Леонтьевича можно по праву назвать «рыцарем богословия»[14].

Другой важной стороной его личности было целомудрие как тела, так и духа[15]. Однако такое добровольное лишение себя любви в супружестве с лихвой восполнялось любовью к родным и близким[16]. И далеко не о всяком человеке могут прозвучать слова: «...хотя и умер, изволеньем Божиим, рано он, но и его родители, и его друзья, ученики и почитатели имеют в нём для себя в потусторонней вечности любвеобильного предтечу и молитвенника». Сергея Леонтьевича отличала необыкновенная духовная мудрость, побуждавшая окружавших его людей обращаться к нему за духовными советами и открывать ему тайники своих душ[17].

Не только слово лекций о святых отцах, но и сама жизнь профессора Епифановича представляет собой «глубоко назидательный пример со стороны своей простоты, цельности и определенности».

Бессмертные слова свт. Григория Богослова о юношеской жизни и совместном учении в Афинах со свт. Василием Великим по праву Л. Соколов, несколько перефразируя, относит и к киевскому учёному богослову XX века: «...три дороги знал почивший в течение жизни своей: в храм Божий, в аудиторию и в библиотеку[18]. Но эти три дороги слились для него в триединый путь к вечности. В сокровищнице академической библиотеки черпал он неустанно святоотеческую и обычночеловеческую мудрость, под кровом своего скромного и тесного кабинета усваивал её себе, претворяя в свою духовную плоть и кровь. Под сению храма Братской обители и Святой Лавры он молитвенно облагодатствовал дух свой и его многосодержательные приобретения. В аудитории и в частных беседах отдавал он свои духовные сокровища на пользу общую и в назидание ближних. Едва ли были другие пути в жизни почившего, едва ли были сколько-нибудь значительные отклонения от пути, только что начертанного. И не мудрено отсюда, что путь земной жизни в указанном триединстве стал для почившего профессора путём к вечности: пути временного странствования слились с путями вечного отечества, направление жизни земной и путь вечности и бессмертия слились для почившего воедино»[19].

Впрочем, изучая жития и творения святых отцов Православной Церкви, Сергей Леонтьевич был не только теоретиком и собирателем исторических деталей глубокой христианской древности. В воспоминаниях современников о жизни С.Л. Епифановича мы находим,

что святые отцы и их мысли оказывали самое непосредственное освящающее и вдохновляющее воздействие на строй мыслей и на поступки киевского «рыцаря богословия» и по праву аскета и нестяжателя[20]. По словам современников, Сергей Леонтьевич был кроток и смирен сердцем, нестяжателен и в смысле душевных качеств. «И к его духовному образу приложимо слово Господне: На кого воззрю, токмо на кроткого и молчаливого и трепещущего словес Моих! (Ис. 66:2). Из всех этих слов проступают черты подлинно монашеского идеала с присущими ему свойствами нестяжания, смирения, кротости, самоотверженного делания и любви к Богу и ближним. Можно сказать, что Сергей Леонтьевич был монахом по духу»[21]. Однако «аскетизм С.Л. Епифановича, как и всякий подлинный аскетизм, был глубоко чужд сухости и холодной отчужденности от людей, а поэтому вполне естественно, что личность этого целомудренного подвижника в міру благотворно действовала на окружающих»[22]. Нестяжательность Епифановича простиралась далее и своё продолжение находила не только в отдаче своих средств в жертву науке, но, и прежде всего, для нуждающихся ближних[23]. Вот один из примеров деятельно-милосердного характера души Сергея Леонтьевича: ещё относительно задолго до избрания на должность профессора, в мартовском номере журнала КДА за 1912 год, в помещённом здесь списке «членов Богоявленского при КДА Братства для вспомоществования служащим в Академии и студентам» за 1911 год с указанием пожертвованных сумм среди прочих мы встречаем и фамилию С.Л.. Епифановича. Указывается и сумма пожертвования – 5 руб. О том, много ли это, или мало, свидетельствует то, что в списке рядом с Епифановичем другие члены Братства, причём в сане игуменов и архимандритов, жертвуют, как правило, значительно меньшие суммы: 1 руб. или 50 коп. и т. д. «И не случайно, что сей “светский схимник” сподобился подлинно христианской кончины живота: причастившись Святых Тайн, он тихо отошел ко Господу, оставив этот мір, потрясаемый социальными катаклизмами и бурями. Перед смертью он, окинув взором свои книжные полки, произнес: “Там доучусь!”»[24].

Теперь обратимся к фактам научно-интеллектуальной биографии Сергея Леонтьевича как выдающегося церковного учёного и педагога. Об обучении его в Донской семинарии мы не обладаем никакими сведениями, но по тем исключительным успехам, которые он продемонстрировал во время учёбы в КДА и по отзывам о нём преподавателей Академии, можно смело предположить, что и в семинарии С.Л. Епифанович был лучшим. На его исключительные качества ума и личности прирождённого учёного

указывает справка, зачитанная на Совете Академии при принятии Епифановича на должность преподавателя. С.Л. Епифанович, поступив в КДА в 1906 году, в порядковом списке державших проверочные испытания занял место № 1 из 62, а окончил курс Академии в 1910 году также под № 1 из 51. К моменту окончания курса Академии С.Л. Епифанович представил на рассмотрение рукопись своей кандидатской диссертации по богословию, посвящённой жизни и творчеству преп. Максима Исповедника, изучение которого и стало главным делом его жизни. Подробного отзыва на эту кандидатскую диссертацию не сохранилось, но из отзыва и. д. (и. о. – Примеч. ред.) доцента иеромонаха Анатолия (Грисюк) на следующую – магистерскую диссертацию Епифановича, представленную в конце 1912 – начале 1913 года, ясно, что кандидатская диссертация стала частью (первой) трилогии диссертации магистерской и так же, как и последняя была удостоена чрезвычайно-положительной оценки. Совет Академии постановил: «Диссертационное сочинение студента С. Епифановича, дающее право автору на получение степени кандидата богословия, оценить баллом 5+»[25]. Такая оценка была единственной в обширном списке кандидатов богословия. В 1910–1911 годах, в течение года, как уже отмечалось, Сергей Леонтьевич состоял профессорским стипендиатом Академии по истории Древней Церкви. Его научным руководителем был иеромонах Анатолий (Грисюк)[26]. О научном уровне Епифановича свидетельствует отчёт иеромонаха Анатолия, представленный Совету Академии, об исполнении Епифановичем годичного плана занятий научно-исследовательской работой и его содержании[27]. Поэтому в Журналах заседаний Совета КДА здесь же мы встречаем следующую запись: «Постановили: отзывы о занятиях профессорского стипендиата Епифановича С. принять к сведению... при решении вопроса о замещении вакантных в Академии кафедр»[28], а также: «Оставить С.Л. Епифановичу... ввиду исключительной талантливости, выдающейся работоспособности и превосходной подготовленности к научным работам г. Епифановича... для приготовления в будущем учебном году для замещения вакантной преподавательской кафедры 700 руб.»[29]. Такие исключительные дарования молодого учёного не могли оставаться незамеченными и далее и открывали перед Епифановичем путь к преподаванию в КДА. Об этом свидетельствуют отзывы профессоров Н. Мухина и М. Скабаллановича от 19 апреля сего [1911] года: «Долгом своим считаем обратить особенное внимание Совета Академии на профессорского стипендиата Сергея Епифановича, как наиболее правоспособного кандидата для второй кафедры патрологии. Мы не

сомневаемся, что все члены профессорской корпорации, которым приходилось иметь учёно-учебное соприкосновение с г. Епифановичем, ещё как студентом, согласятся с нами, что такие студенты появляются в Академии единицами на десятки лет. Это был студент, о котором всякий мог пророчески сказать, что понятие “человек науки” будет приложимо к нему в самом собственном смысле»[30]. Поэтому 1911–1912 учебный год стал первым годом преподавания С.Л. Епифановича в Духовной Академии в звании исполняющего должность доцента по второй кафедре патрологии[31], Скорее всего, что именно в этот период им были составлены лекции, законспектированные студентами и легшие в основу машинописи доцента Н.И. Муравьёва[32].

В начале 1913 года С.Л. Епифанович представил Совету Академии свой фундаментальный труд – магистерскую диссертацию «Преподобный Максим Исповедник: его жизнь и творения» в 3 (!) томах (около 2400 (!) страниц). Несмотря на столь великий объём диссертации, качество её при этом нисколько не пострадало. Напротив, по отзыву проф. М. Скабаллановича, уже одному только «первому тому не хватает очень немногого, чтобы, принимая во внимание метод исследования и его результаты, признать автора заслуживающим степени магистра богословия. Помимо этого С.Л. Епифанович представил ещё огромный (в 1166 страниц) второй том, посвященный исследованию всех известных и сохранившихся с именем преп. Максима Исповедника творений. В исследовании литературного наследия и литературной деятельности преп. Максима автор не имел предшественников. Если первые два тома исследования С.Л. Епифановича, хотя в них есть много нового и интересного для специалистов, будут доступны только русским богословам, то его третий том по напечатании его пригодится учёным специалистам всех наций, так как содержит в себе исключительно неизданные доселе, а сохраняющиеся в рукописях произведения преп. Максима или бывшие доселе неизвестными части изданных произведений этого преп. отца... За своё очень обширное, вполне научное и весьма ценное сочинение С.Л. Епифанович, по моему мнению, безусловно, заслуживает степени магистра богословия».

Другой рецензент, экстраординарный профессор Н. Мухин, добавляет: «...видно, что г. Епифанович ставит широко дело своего исследования. Он даёт в своём труде исчерпывающее решение намеченного темой вопроса. Автор представляет нам изображение и деятельность преп. Максима Исповедника не в отрешении от условий жизни того времени, а в тесной и нерасторжимой связи с жизнью Церкви...

Удовлетворяя всем научным требованиям, сочинение г. Епифановича явится ценным вкладом в сокровищницу богословских знаний не только у нас, но и на Западе и на долгое время останется настольной книгой для церковного историка, патролога и догматиста, давая автору бесспорное право на получение степени магистра богословия»[33].

В том же 1913 году С.Л. Епифанович подавляющим большинством членов Совета Академии[34] избирается на должность преподавателя второй кафедры патрологии и продолжает свою не только научно-исследовательскую, но и преподавательско-педагогическую деятельность с 16 августа 1911 года. Ему сразу же назначается чтение двух теоретических и одной практической лекции по патрологии, причём очевидно, что в дальнейшем эта нагрузка возросла. Преподавательская деятельность Епифановича продолжалась, таким образом, семь учебных лет – с 1911 по 1918 год. Фамилию С.Л. Епифановича можно встретить и в составе комиссии по приёму экзаменов по греческому языку[35].

В ТКДА сохранилось довольно большое количество отзывов С.Л. Епифановича на студенческие сочинения и диссертации, а также на вышедшие книги (их перечень приводится ниже в разделе «Библиография трудов С.Л. Епифановича»). Сами эти отзывы могут представлять значительную научную ценность для специалистов в области патрологии, богословия и церковной истории, ибо демонстрируют высокий и поистине благородный стиль автора (С.Л. Епифанович нигде не позволяет себе сколько-нибудь резкой критики в адрес рассматриваемых сочинений), изящество и глубину мысли, осведомлённость и поистине энциклопедическую начитанность с одновременным присутствием духовного благоговения перед рассматриваемой тематикой. Некоторые из этих рецензий представляют собой довольно объёмные самостоятельные научные статьи (например, на книгу свящ. Д.А. Лебедева «Антиохийский Собор 324 г. и его послание к Александру, еп. Фессалоникскому» (СПб. 1911 (38 страниц)); на книгу Л. Соколова «Епископ Игнатий Брянчанинов. Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения» (Киев. 1915 (30 страниц)); на диссертацию М. Оксиюка «Эсхатология св. Григория Нисского» (25 страниц) и некоторые другие). Как видно, таланты С.Л. Епифановича проявились и в этой – научно-педагогической области.

Что касается изданных им книг, то при его жизни (помимо неоконченного перевода важнейшего экзегетического произведения преп. Максима – «Вопросоответов к Фалассию») вышли в свет две его работы, которые являются извлечениями из его фундаментальной магистерской диссертации о преп. Максиме Исповеднике. Это «Преподобный Максим

Исповедник и византийское богословие» (Киев. 1915)[36] и «Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника» (Киев. 1917). При том, что последняя книга (ок. 220 страниц) представляет собой издание (возможно, лишь частичное) III тома – приложений магистерской диссертации С.Л. Епифановича, первая же изданная книга (152 страницы) серьёзно отличается от объёмов диссертации (2400 страниц) и является действительно лишь выдержкой из неё[37]. Поэтому мы питаем надежду, что удачливые и настойчивые учёные и архивисты смогут с Божией помощью издать всю магистерскую диссертацию С.Л. Епифановича (если она сохранилась полностью)[38] как несомненный и засвидетельствованный в отзывах авторитетных современников памятник научной и церковно-богословской мысли. «Сам же Епифанович, с присущим ему смирением, перед кончиной оценивал свои труды следующим образом: “Много было толков, но как мало сделано. Есть кое-что из написанного, но всё это не окончено, а потому и значения никакого не имеет”»[39].

От себя вкратце добавим, что последним из доступных нам упоминаний о научной деятельности С.Л. Епифановича является отчёт о заседании комиссии профессоров и преподавателей КДА по поводу продолжения перевода творений западных отцов и учителей Церкви под председательством проф. М. Скабаллановича от 20 декабря 1917 года, где С.Л. Епифанович взялся за перевод с латинского языка сочинений spuria св. Киприана Карфагенского.

Предлагаемые вниманию читателя Лекции по патрологии были прочитаны С.Л. Епифановичем студентам КДА в 1911–1912 годах[40].

* * *

Повсеместное возрождение Православия в России, начавшееся с конца 80-х годов XX века и продолжающееся по сей день, повлекло за собой и возрождение церковной богословской науки и духовного образования. Отразилось это, в частности, и на издании книг по изучению и преподаванию святоотеческого Предания. За этот почти двадцатилетний период можно видеть и появление современных обзорных книг по патрологии, и переиздание старых – дореволюционных. Среди последних особую группу составляют дореволюционные тексты, которые издаются в печатном виде впервые только теперь; такова и предлагаемая вниманию читателей книга. В контексте нашего издания необходимо упомянуть следующие книги, посвящённые доникейской эпохе, и их авторов: прот. Георгий Флоровский с его небольшой книжкой «Отцы первых веков»[41], прот. Иоанн Мейендорф «Введение в святоотеческое богословие»[42], архим. Киприан (Керн) «Патрология» – эти труды были изданы силами

русской эмиграции. Из современных трудов и авторов – А.И. Сидоров «Курс патрологии. Возникновение святоотеческой письменности», а также К.Е. Скурат «Святые отцы и церковные писатели доникейского периода».

Наряду с переизданием в России первых трёх работ и изданием последних двух, за последние годы появился целый ряд и дореволюционных (или написанных непосредственно в эпоху революции) курсов по патрологии: архиеп. Филарет (Гумилевский) «Историческое учение об отцах Церкви», проф. Н.И. Сагарда, А.И. Сагарда «Полный корпус лекций по патрологии», проф. И.В. Попов «Патрология. Краткий курс».

Книга С.Л. Епифановича принадлежит к последней группе работ и схожа в большей степени с курсом Лекций по патрологии Н.И. Сагарды[43]. Лекции, составленные и прочитанные, хотя и в разных Академиях, но приблизительно в одно время, строятся по практически одинаковому принципу. Так же, как и Сагарда, Епифанович уделяет большое значение историческому и библиографическому разделам, связанным с описанием периодов развития церковной литературы в их связи с различными этапами в истории Церкви, при этом опирающимся на свидетельства древних источников, вкупе с их всесторонней оценкой современными учёными, и имеющим важность для исследования и изложения жизни и произведений тех или иных представителей церковной письменности – отцов Церкви и церковных писателей.

У С.Л. Епифановича можно встретить, пожалуй, наибольшее количество ссылок на западные патрологические исследования, чем во всех вышеупомянутых отечественных курсах по патрологии. Это, с одной стороны, открывает некоторый дополнительный аспект патрологических мнений и дискуссий, происходивших в истории развития это науки на Западе, что представляет картину рассматриваемого святоотеческого наследия более многомерной, а с другой стороны – даёт читателю возможность прикоснуться к живому процессу патрологического исследования.

Круг научных изданий по патрологии, которые использовал Епифанович в своих лекциях, весьма широк и значителен: необходимо учесть, что русская патрологическая наука того времени, будучи ещё чрезвычайно молодой, не могла представить такое же количество имён исследователей-патрологов, как западная, поэтому здесь мы встречаемся прежде всего с такими известными и знаменитыми именами, как преосвященный Филарет Черниговский (Гумилевский), а также именами В.В. Болотова, Д.В. Гусева, В.Н. Мышцына, К.Д. Попова, А.Ф. Карашева,

К.И. Скворцова, прот. П. Преображенского, А.А. Спасского.

Список имён западных исследователей весьма широк, хотя и скорее добротно-традиционен и характерен для лучших представителей патрологической науки XX в., таких, как, например, Н.И. и А.И. Сагарда, здесь представлены патрологи как «старшего поколения» (XVIII – сер. XIX вв.), так и «младшего» (кон. XIX – нач. XX в.), как католики, так и протестанты: Мелер, Земиш, Фаррар, Бароний, Неандер, Ляйтфут, Зееберг, Овербек, Дональдсон, Отто, Вейцзеккер, Гильгенфельд, Гаррис, Далье, Ричль, Гефеле, Цан, Гарнак, Барденхевер, Эрхард, Кин, Функ. Причём, если принять во внимание главную работу Епифановича о преп. Максиме Исповеднике, то данный список можно было бы увеличить в обоих его частях – как русской, так и иностранной – почти вдвое.

В лекциях С.Л. Епифановича (часто даже больше, чем у Н.И. Сагарды) довольно большие разделы посвящены вопросам научного характера, составляющим фундамент патрологической и вообще исторической науки: проблемам рукописной традиции тех или иных авторов, подлинности – неподлинности произведений, времени написания, аутентичности авторства и т. д. Здесь Сергей Леонтьевич, опираясь на свои прекрасные начитанность, осведомлённость и знание помимо древних, также и европейских языков, нередко приводит освещение целого спектра мнений, бытующих в патрологической науке, по тому или иному вопросу (чаще всего – западных учёных). Впрочем, такое прекрасное знакомство с наследием западной богословско-исторической науки не заслонило собой четкого самоотождествления Сергея Леонтьевича как именно православного учёного с границами учения Православной Церкви, что и сказалось на осторожном, критическом и вспомогательном пользовании им иностранными источниками.

К сожалению, лекции С.Л. Епифановича под редакцией Н.И. Муравьёва охватывают значительно меньший период, чем лекции Н.И. Сагарды, и заканчиваются на представителе Александрийской школы Оригене (III в.), в то время как лекции Сагарды помимо этого рассматривают более полно Северо-Африканскую школу, а также святых Афанасия и Василия Великих (IV в.), то есть включают и эпоху после Никейского – I Вселенского Собора 325 года[44]. Однако, будучи несколько более компактными по историко-библиографической части, лекции С.Л. Епифановича, нисколько не уступая с этой стороны, оказываются более объёмными и насыщенными по части концептуально-теоретической, в которой рассматривается учение святых отцов. А именно она и является более трудной в исполнении, чем часть историко-библиографическая, так

как требует в наибольшей степени творческой работы мысли. Эта часть оказалась весьма удачной, что неудивительно, благодаря мощному теоретическому таланту Сергея Леонтьевича не только как исследователя источников, но и как мыслителя. В данном пункте лекции Епифановича сближаются с изданными не так давно лекциями другого виднейшего дореволюционного учёного – Ивана Васильевича Попова (св. мч. Иоанна)[45], в которых наиболее рельефно представлена именно данная – концептуально-теоретическая часть. Может быть, в этих дошедших до нас конспектах лекций Епифановича мы не найдём той уникальной силы обобщения и кристально ясного, лаконичного, зачастую схематичного изложения учения отцов, которую можно встретить у И.В. Попова, однако это компенсируется как наличием уже вышеупомянутой историко-библиографической части, так и справочным аппаратом данного издания и ссылками на конкретные места святоотеческих произведений в части концептуальной, что делает это пособие в полном смысле научно ценным и облегчает работу с ним для учёных и преподавателей. Кстати, этого, к сожалению, лишена также замечательная лекционная трилогия прот. Георгия Флоровского: «Отцы первых веков», «Восточные Отцы IV века» и «Восточные Отцы V–VIII веков»[46], как и упомянутая книга Попова.

Справедливости ради следует заметить, что курсы патрологии дореволюционных авторов – Сагарды, Попова и в том числе С.Л. Епифановича – отличаются некоторым «академизмом»[47], в отличие от произведений данного жанра, написанных в эпоху после революции в русской эмиграции и в наше время в России[48]. Здесь русская патрологическая наука в своём развитии показывает тенденцию, как это ни странно может звучать, к «одухотворению» богословия, к тому, чтобы характер «подачи» для современного читателя святоотеческих произведений, никогда не писавшихся отстраненно, только для холодного ума, но всегда и для сердца, соответствовал бы их содержанию и отвечал прямым задачам духовного воспитания и образования – научению образованных и искренне благочестивых христиан, да и в целом бы соответствовал аскетическому идеалу православного духовного делания, как он был сформулирован в знаменитых пяти «Словах о богословии» свт. Григория Богослова, а затем и в исихазме, – соединение ума и сердца в молитве и жизни по Богу.

Что касается такого признака подлинной научности, как глубина рассмотрения и подачи предмета, то здесь книга лекций киевского патролога С.Л. Епифановича встанет на одну ступень с книгами лекций профессора СПбДА Н.И. Сагарды и профессора МДА И.В. Попова,

несколько превзойдя скорее популяризирующие работы архим. Киприана (Керна), прот. Иоанна Мейендорфа (в её доникейской части).

Мы, придерживаясь принципа «чем больше хороших книг – тем лучше», надеемся, что издаваемая книга встанет в один ряд с упомянутыми нами лучшими русскими курсами лекций и пособиями по патрологии и будет востребованной и полезной в расширяющейся сфере прежде всего духовного образования и богословской науки, но также, возможно, и образования светского – религиоведческого.

На основе данной книги будет возможно строить курсы лекций по патрологии и углублять свои знания в области богословия и истории церковной письменности. Книга предназначена для самого разного уровня читателей: от начинающих проходить цикл богословских наук – тех, кто еще только составляет себе представление об истории Церкви, о Священном Предании и развитии его важнейшей составляющей – святоотеческого богословия и церковной письменности, о жизни отцов Церкви и церковных писателей, до специалистов, интересующихся проблемами исторической и литературной критики и развитием самой богословской и патрологической науки в России.

Наше издание снабжено библиографией и справочным аппаратом, которые почти отсутствовали в дореволюционном конспекте лекций и были недостаточно представлены в машинописном издании 50-х годов под редакцией доцента МДА Н.И. Муравьёва[49]. Кроме этого, нынешнее издание дополнено несколькими вставками из литографированной рукописи лекций 1915 года, также находящейся в собрании библиотеки МДА, – а именно, главами, посвящёнными борьбе Церкви против монтанизма, церковной письменности III века и богословию Тертуллиана. В этой рукописи данные главы от времени «обесцветились» и стали трудночитаемыми, поэтому и не вошли в текст машинописи Н.И. Муравьёва. Однако, нашей редакции удалось восстановить эти главы и поместить их в данное издание. Небольшая часть материала была взята из литографии лекций, хранящейся в Киеве в Национальной библиотеке Украины им. В.И. Вернадского.

Наше издание «Лекций по патрологии» С.Л. Епифановича мы сопровождаем по возможности полной проверкой ссылок на сочинения отцов Церкви и церковных писателей, причём одновременно как на иностранное издание первоисточников (как правило, это Патрология Миня (PG и PL)), так и на русский перевод его (если таковой имеется). Информация об изданиях и переводах содержится в приложении в разделе «Справочный аппарат. Список сокращений». Редакторские вставки

отмечены в основном тексте квадратными скобками.

В целом же мы надеемся, что это издание сослужит большую пользу для всех любителей духовного просвещения и не останется «втуне» для современной отечественной богословско-патрологической науки не только как памятник «доброй старины», но и как актуальное по сей день научное пособие.

П.К. Доброцветов, кандидат филос. наук, кандидат богословия

Первое предисловие редактора[50]

Издаваемые Лекции по Патрологии (История церковной письменности первых трёх веков) покойного проф. Киевской Духовной Академии ЕПИФАНОВИЧА С.Л. сохранились в студенческих рукописях, которые в сущности являются воспроизведением личных записей профессора. Исходя из этого, данный курс лекций можно считать авторизованным. Рукопись не во всех своих частях сохранилась исправно, так как время и не всегда благоприятные условия для ее хранения оказали на неё своё влияние. Некоторые из отдельных листов рукописи вследствие нечёткости или совершенного их исчезновения пришлось опустить, не нарушая основной мысли по контексту.

В других же подобных случаях приходилось восстанавливать эти пробелы в духе исследования самого автора.

Кроме того, в целях придания лекциям значения учебника, весь материал наш разделён на отделы, главы и абзацы. Исследование церковной письменности ведётся в исторической последовательности: начинается с письменности Мужей Апостольских, восходит до апологетической и полемической литературы и заканчивается образованием христианской науки в III веке.

Покойный профессор не оставил никакого завещания на издание его лекций. Единственным побуждением у меня, как его ученика, издать его курс лекций по истории церковной письменности первых трёх веков было I) желание облегчить студентам Духовной Академии изучение важнейшей отрасли церковной письменности и во 2) так или иначе опубликовать учёную работу проф. ЕПИФАНОВИЧА С.Л., ибо в ряду небольшого количества патрологических работ в Русской Православной Церкви она, считаем, займёт почётное место.

Глубокая религиозность, твёрдо православный образ мыслей и высокая научно-богословская эрудиция покойного профессора ЕПИФАНОВИЧА С.Л. служит прекрасным залогом авторитетности издаваемого его труда.

Доцент Московской Духовной Академии

Н. МУРАВЬЁВ.

II Декабря 1951 г.

Второе предисловие редактора

Изданные мною Лекции по Патрологии (Церковная письменность I–III вв.) покойного профессора Киевской Духовной Академий С.Л. Епифановича были в своё время составлены студентами, проверены и апробированы самими автором. Можно определенно сказать, что эти лекции являются авторизованными. Они были читаны студентам в 1911–1912 уч. годах, в самый творческий расцвет учёной деятельности С.Л. Епифановича, с одной стороны, и в самую лучшую пору процветания патрологической науки в наших Академиях и за границей, с другой – при составлении курса лекций Сергеем Леонтиевичем были использованы последние научные данные отечественной и иностранной патрологической науки. Сергей Леонтиевич работал над ними параллельно со своей диссертацией о св. Максиме Исповеднике, вследствие чего он имел в своём ведении обильные научные источники и литературу.

Кроме того, он был весьма религиозным, верующим, аскетически настроенным человеком. Он знал тогда только три дороги: в храм, библиотеку и аудиторию. Как диссертация, так и лекции имеют высокие научные достоинства и пропитаны истинно православным духом исследования. Всё это вместе взятое дало мне смелость издать этот курс лекций по патрологии I–III вв., придав им форму учебника патрологии для студентов и преподавателей Академии.

Весь курс лекций разделён на четыре части: I – Введение; II – Письменность Мужей Апостольских; III – Апологетическая и полемическая литература и IV – Христианская наука. Как видно из заголовок частей весь учебник проникнут идеей постепенного процесса роста церковной и христианской письменности от простых первохристианских посланий, дышащих атмосферою самого раннего христианства, до блестящих философско-богословских и исследовательских трудов гениального христианского учителя Оригена. Эта идея придаёт единство и целостность учебнику.

Во Введении мы получаем самое точное и определённое понятие о науке, её методе, приёмах исследования, а также истории её с достаточно насыщенной библиографией.

Литературный анализ каждого святоотеческого произведения представляет из себя прекрасный образец применения на практике научно-богословской и патрологической методологии, заявленной во

Введении, в чём состоит учёный метод исследования. На нём учащиеся опытно могут познавать приёмы научных исследований. Первоначально исследуется личность автора в историческом аспекте, затем труды автора исследуются при свете последних данных наук о них, после чего решается вопрос о подлинности их. Следующая ступень – анализ самого подлинного литературного произведения: излагается его содержание, а затем систематизируется всё, что касается Церковного Предания в области догматической, нравственной и практической. Для удобства изучения мною материал разбит на главы и абзацы. К сожалению, времени не хватило под каждой главой подписать учёную библиографию, главным образом, русскую и выдающуюся иностранную, а в конце дать именной и предметный индекс. Это дело будущего.

Цитация. Письменностъ Мужей Апостольских в учебнике дана по изданию Opera patrum ecclesiasticorum Гарнака и Цана, также и в других разделах по иностранным изданиям и патрологии Migne.

Конечно, мне, как ученику покойного профессора Епифановича, могут поставить упрёк в некотором пристрастии, и я этого не отрицаю и не считаю пороком, ибо научная эрудиция и глубокая вера покойного профессора есть неоспоримое положение, известное многим и другим в науке людям. Объективно же рассуждая, этот учебник есть первое в нашей науке учебное руководство, имеющее хорошее введение, точно и предельно кратко изложенное и основанное на последних данных патрологической науки.

Доцент Московской Духовной Академии

Н. Муравьев.

30 марта 1954 г.

Третье предисловие редактора

Издаваемые впервые в печатном варианте (книжном) Лекции по патрологии профессора КДА С.Л. Епифановича являются одним из лучших образцов дореволюционной патрологической и вообще – русской богословской науки. Эти лекции, первоначально размноженные в рукописном виде (стеклография), дошли до нас в нескольких вариантах и хранятся в трёх библиотеках (в Москве – в библиотеке МДА, в Санкт-Петербурге – в библиотеке СПбДА и в Киеве – в Национальной библиотеке Украины им. В.И. Вернадского (НБУВ)). В 50-е годы Лекции были изданы (в нескольких экземплярах) в машинописном варианте в МДА под редакцией доцента МДА Н.И. Муравьёва и предназначались для внутреннего академического пользования.

Издавая этот труд в книжном виде, редакция сохраняет замечания

Муравьёва, снабжая их аббревиатурой (Н.И.). В то же время редакция сочла нужным внести ряд дополнений и пояснений к тексту; они в виде комментариев научного редактора снабжены пометкой (Примеч. ред.), а также примечаний издателей (Примеч. Изд.), и отнесены в конец книги в раздел «Примечания». Кроме того, была проведена большая работа – научная и редакторская – и над самим текстом Лекций. Были по возможности исправлены устаревшие и стилистически ошибочные выражения и заменены на более корректные и современные (впрочем, прежние также отнесены, как правило, в раздел «Примечания»). Были проверены почти все ссылки (весьма многочисленные) на древнецерковную литературу по известным изданиям (в первую очередь это «Патрология» Миня (PG и PL)) и по имеющимся русским их переводам. Текст снабжён такими ссылками на первоисточники: в круглых скобках – сокращённое указание на собрание текстов (например, на «Патрологию» Миня), на том и номер колонки; в том случае, если имеется русский перевод, то даётся после сокращённого указания «р.п.» номер страницы русского издания. Чтобы не перегружать слишком текст Лекций подобными ссылками, особенно там, где на одно место даётся в скобках несколько таких ссылок, редакция сочла возможным давать подробное указание только на один-два пункта. Также без указания на издание и их страницы оставлены разделы, в которых содержится краткий пересказ содержания церковных сочинений (он в любом случае сопровождается указанием на внутреннюю общепринятую нумерацию глав). В ходе этой работы был исправлен также ряд ошибок и неточностей как в ссылках, так и в тексте машинописи. Издание сопровождается справочным аппаратом с указателем древних и современных авторов, библиографическим списком сокращений, которые отсутствовали в маишнописном издании.

Научный редактор Издания, кандидат филос.
наук, кандидат богословия П.К. Доброцветов
2 февраля 2008 г.

Часть I. Введение

I. Понятие о науке патрологии: предмет её, задача и метод

А. Предмет изучения науки патрологии составляет церковная письменность, то есть все те литературные памятники, которые появлялись в недрах Церкви на всём протяжении её существования после Апостолов, и были более или менее полным отражением её жизни, в особенности её веросознания и нравственных идеалов. Как видно из этого определения, в состав церковной письменности не входят: 1) священные новозаветные книги, как богодухновенные Писания Апостолов и 2) сочинения еретические и относящиеся к ним в большей своей части новозаветные апокрифы, как книги внецерковные и уклоняющиеся от церковной истины. Новозаветная, церковная и еретическая письменность обычно объединяются под именем христианской литературы. Указанное разграничение христианской литературы на три класса зависит от богословской оценки её с церковной точки зрения, основанной на определённых предпосылках, а именно: признании Божественного происхождения Откровения и неизменного его веросохранения в Православной Церкви, и искажения у еретиков.

В западной рационалистической протестантской науке (Овербек, Крюгер[51]), желающей основываться только на эмпирических данных, эти предпосылки считаются простым предрассудком, заимствованным у догматики и потому отвергаются решительно. Патрология, занимающаяся только церковной письменностью, подвергается, отсюда, строгой критике и её научное значение оспаривается. Сущность нападок рационалистов сводится к следующим положениям. Они говорят, что основная идея патрологии – богословско-церковная оценка литературы – есть идея ложная и исторически неоправдываемая, что, базируясь на этой идее, патрология не давала связного и цельного представления о развитии и характере христианской литературы, а представляла собою только механический ряд биографий отдельных писателей в хронологическом порядке и сухой каталог номенклатуры их сочинений, словом, имела безжизненный характер и была скорее энциклопедией писателей по случайному подбору, чем органически цельной историей христианской письменности.

Чтобы устранить эти недостатки, [по мнению такого рода учёных] необходимо: 1) расширить объём патрологии, включив сюда всю христианскую письменность и 2) отказавшись от всяких богословских

предрассудков, более целесообразно расположить материал, группируя его по литературным формам. Например, выделение особой группы произведений «Мужей Апостольских» существующее в патрологиях должно быть оставлено, ибо оно отрывает эти произведения от родственных им групп в новозаветной письменности. Послания Мужей Апостольских должны рассматриваться вместе с Посланиями Апостолов, сочинение Папия и древнейшие апокрифы исторического характера – с Евангелиями и Деяниями, «Пастырь Ерма» – с Апокалипсисом. Все эти произведения должны составить первохристианскую литературу.

При такой постановке дела, на место патрологии здесь ставится история древнехристианской литературы, в которой вся христианская письменность рассматривается с литературной точки зрения, как обыкновенный продукт человеческого ума, подобно произведениям светской литературы, и различается только по литературным формам. Разграничения произведений письменности по их богословскому достоинству здесь не должно иметь места: святые отцы являются не носителями Предания, а обыкновенными писателями, выражающими только свои личные богословские мнения; словом, «история христианской литературы» отличается от патрологии тем, что в истории древнехристианской литературы: 1) предметом исследования является вся христианская письменность и 2) изучается она подряд и безразлично по отношению к её богословской значимости.

Допустима ли такая постановка [вопроса] для нашей науки и такое расширение её предмета? Не входя в рассмотрение принципиальных предпосылок рассматриваемого взгляда (отрицательный взгляд на Откровение и Церковь), ибо против принципов не спорят, должно заметить, что исключение богословской оценки при изучении христианской литературы не оправдывается ни существом христианской литературы, ни церковно-исторической наукой. Прежде всего, христианскую литературу нельзя вполне приравнять к светской национальной литературе и принимать в расчёт только её литературные формы. Христианская письменность резко отличается от светской своим религиозным, богословским характером, своим церковным содержанием, в ней самое существенное не форма, а содержание; а посему и различать произведения христианской письменности нужно именно по специфически богословскому её содержанию и, следовательно, с точки зрения её богословской значимости. Во-вторых, устранение богословской оценки христианской литературы не оправдывается историей Церкви. Последняя с самых первых времен христианства сознавала указанное

различие видов христианской литературы.

Священные новозаветные книги всегда признавались за богодухновенные Писания Апостолов и в таком особенном и исключительном достоинстве выступают уже у Мужей Апостольских, которые вовсе не смотрели на себя, как на соратников Апостолов на литературном поприще, а, напротив, сознавали неизмеримое превосходство над собою Апостолов (Ign. Ep. ad Rom. 4; Polic. Ep. ad Phil. 3 // PG. T. 5. Col. 689B, 700A; р.п.: С. 330, 360) и ясно учили об особенном достоинстве их Писаний (Clem. Rom. I Ep. ad Cor., 47; р. п.: С. 141). Что касается до еретиков и их знаний, то они столь же решительно считались чуждыми Церкви, и учение их объявлялось «злым учением», а сами они «новыми учителями» (Ign. Ep. ad Eph. 9, 16 // PG. T. 5. Col. 652B, 657B; р. п.: С. 311, 314), «безбожными» (Ign. Ep. ad Trall., 10 // PG. T. 5. Col. 681C; р. п.: С. 326), «зверями ВО образе человеческом» (Ign. Ep. ad Smym. 4 // PG. T. 5. Col. 709B; р. п.: С. 341), «первенцами сатаны» (Polyc. Ep. ad Phil., 7 // PG. T. 5. Col. 1012B; р. п.: С. 362).Таким образом, уже в век Мужей Апостольских церковное сознание ясно различало произведения христианской письменности по их значению, и это различие было обусловлено существом дела, и вовсе не было школьным продуктом и результатом логических построений последующего времени. То же церковное сознание, как видно из примера св. Поликарпа, рассылавшего Послания св. Игнатия Богоносца (Polyc. Ep. ad Phil., 13 // PG. T. 5. Col. 1016A; р. п.: С. 365), высоко ценило произведения церковной письменности и ставило их образцом церковного учения. Ввиду этих исторических свидетельств мы не можем рассматривать сочинения Апостолов, церковных писателей и еретиков, как совершенно равнозначимые единицы и не принимать [во внимание] их богословской значимости. Отсюда новозаветные Писания не могут быть прямым предметом патрологической науки, потому что они, как Писания богодухновенные, много возвышаются над [остальной] церковной письменностью и имеют основоположное для неё значение, к тому же они составляют предмет специальной науки по изучению Священного Писания Нового Завета. Не могут быть предметом изучения патрологической науки и сочинения еретиков, ибо они осуждены Церковью и в истории её имеют лишь отрицательное значение; к тому же они большею частью до нас не сохранились.

Однако, если упомянутые сочинения не составляют прямого предмета патрологии, это не значит, что она должна совсем оставлять их без внимания. Этого она не может сделать, ибо указанная письменность стоит

в более или менее тесной связи с церковной литературой. Новозаветные Писания составляли основу, на которой развивалась святоотеческая письменность, и были для неё образцом и по форме и по содержанию. Равным образом, и еретические произведения могут останавливать на себе внимание патрологии, не сами по себе, но по связи их с противоеретической церковной литературой, насколько выяснение содержащегося в них учения и объёма литературной пропаганды еретиков может способствовать пониманию направленной против них полемической литературы.

Итак, патрология должна иметь в виду всю христианскую письменность. При всём том, новозаветные и еретические сочинения относятся к патрологии только косвенным образом. Место им не в специальных патрологических параграфах, а в общих вступительных введениях к ним. При таком понимании дела церковная точка зрения вполне выдерживается, а вместе с тем соблюдается широта и полнота в постановке изучения церковной литературы. Ограничение патрологии пределами церковной письменности оправдывается не только с богословской точки зрения, принимающей во внимание известные её качества, но и с литературно-исторической, и при том с таким же правом, как это делают защитники «истории христианской литературы» по отношению к своей науке. В самом деле, если христианство внесло в мір новую жизнь и новые идеи и способствовало появлению новой литературы, которая по своему определённому идейному религиозному характеру и внутренней целостности может стать вровень с любой национальной писыvгенностью, то не менее целостное и законченное единство представляет та наибольшая часть христианской письменности, которая известна под именем церковной литературы. Церковная литература представляет собою цельный организм, подобно литературе какого-либо народа, с тем лишь различием, что связующим принципом является не единство языка и национальности, а единство духа и мысли, выражающееся в общем церковном, богословском направлении этой литературы и обусловливающее внутреннее родство всех её частей. Церковь сохраняла в себе всю полноту многообразных проявлений христианского духа, но она за то же время сообщала им единство и стройность, держала в пределах твёрдых норм Предания, и тем удерживала своих членов от уклонения в сторону от общего направления [церковной] религиозной жизни. На праве этого твёрдого церковного учения и выросла церковная литература. Она в такой же степени отражает мысли, чувства, идеалы, духовные течения, дух и характер каждого христианского

поколения, каждой эпохи, как всякая национальная литература отображает духовный облик исторической судьбы, семейной, общественной и гражданской жизни данного народа. Церковная письменность, таким образом, составляет определённую, внутреннецельную величину и потому может быть предметом научного исследования для особой специальной науки.

Б. Задачи науки [патрологии]

Церковная письменность является предметом научного изучения с двух сторон: со стороны её содержания и [со стороны] литературной формы. Важнейшая сторона в церковной письменности, – это её содержание. Оно ценно для нас как в историческом отношении, поскольку отражает в себе состояние церковного сознания в области христианского вероучения, нравоучения и церковной практики, так и в догматическом, поскольку сохраняет в себе, в качестве своего основного элемента, Священное Предание. В последнем отношении ценность церковной письменности особенно велика и значительна.

Правда, нельзя утверждать, что в церковной письменности Священное Предание нашло себе полное выражение: помимо письменности, оно выражается в символах и соборных вероопределениях, в жизни Церкви, её установлениях, обрядах и, наконец, в монументальных памятниках. Но все указанные способы сохранения Предания получают своё значение только в связи и при свете церковной письменности. Для догматических определений она является с одной стороны источником содержания, а с другой – критерием, устанавливающим непрерывную нить Предания между каждым отдельным Собором и апостольским временем, для церковных установлений она своими упоминаниями о них служит основанием для точной хронологической датировки, отнесения их к периоду апостольскому и, следовательно, удостоверением их апостольского происхождения; наконец, монументальные памятники только из церковной письменности получают своё точное объяснение, выступают в истинном своём смысле и значении. Таким образом, церковная письменность преимущественно содержит в себе весь материал, относящийся к Священному Преданию, хранимому в кафолическом вселенском церковном сознании. Отсюда главнейший момент патрологического изучения – это установление элементов Священного Предания, выделение кафолического сознания Церкви из исторического церковного сознания, всегда заключающего в себе черты своеобразия, индивидуальности и субъективизма[52]. Однако задача эта должна выполняться патрологией вовсе не в том смысле, чтобы представить вечно

неизменное содержание Священного Предания, ибо по существу оно очерчено в соборных вероопределениях и относится к догматике. Задача патрологии по отношению к Священному Преданию должна заключаться в оценке содержания церковной письменности по степени верности и точности выражения в нём Священного Предания; патролог должен изучить историческое веросознание Церкви и в нём отметить неизменные элементы Предания и кафолического веросознания, иначе говоря, он должен проследить историю закрепления Священного Предания в церковной письменности, то есть историю образования и развития (на почве Предания) христианского богословия, понимаемого в широком смысле этого слова, как церковного сознания в области догматики, морали и церковной практики. Такое определение задачи патрологии сохраняет за ней значение науки богословской.

Со стороны своей формы, церковная письменность может быть предметом изучения, как вообще всякий литературный памятник. В этом отношении она подпадает обычным принципам историко-литературного изучения. Основная задача её – установление истории церковной письменности. Для исполнения этой задачи нужно, прежде всего, точно определить объём исследуемой литературы, распределить её в хронологических рамках, установить подлинность отдельных сочинений и правильность дошедшего до нас их текста. Это – задача историко-литературная. Далее, необходимо обеспечить правильное понимание церковной литературы, а для этого нужно изучить условия и обстановку, среди которых она возникла, в частности, ознакомиться с личностью авторов, их жизнью, характером, духовной атмосферой, в которой они жили, и влияниями, под которыми они находились. Это – задача церковно-историческая. Само собою разумеется, что эти задачи – предуготовительного свойства и должны быть исполнены прежде всего. Отсюда в разработке патрологии, соответственно указанным трём задачам её, нужно отметить три главных момента по отношению к каждому писателю: 1) биографический (жизнь его), 2) библиографический (творения) и 3) систематический (воззрения).

В. **Метод патрологии**

[Данный метод можно с полной уверенностью обозначить как] историко-критический: каждый литературный факт должен быть изучаем в своей органической исторической связи и должен быть точно установлен, с указанием степени его достоверности и исторической ценности.

Г. **Понятие о науке**

Патрология есть наука, имеющая своей задачей историческое изучение развития церковной письменности и постепенного раскрытия в ней [осознания Церковью Божественного Откровения в смысле] христианского вероучения, нравоучения и церковной практики.

Д. Значение науки

Исполняя указанные задачи, вытекающие из самого существа дела, патрология имеет строго-научное значение, но она, тем самым, осуществляет и прикладную задачу: она служит введением в изучение святоотеческой письменности, отличает подлинные сочинения от подложных и, таким образом, даёт право на пользование отдельными памятниками церковной письменности, даёт ключ содержащегося в них учения и определяет их сравнительный богословский авторитет вообще и в каждом отдельном случае; словом, устраняет все трудности, которые встречаются при пользовании святоотеческой письменностью. Без знакомства с патрологией невозможно серьёзное, научное изучение церковной литературы и пользование ею для научных целей.

Е. Важность науки

Обусловливается важностью её предмета – церковной письменности. Церковные писатели выступали со своими произведениями в ту пору, когда во мраке язычества и порока жаждущую душу человеческую впервые оросило благодатное слово

Евангелия. Для них христианство не было чем-то повседневным, обычным, малозаметным, как для нас, они живо чувствовали и сознавали всю его благодетельность, а потому из их творений можно лучше всего понять силу и величие христианства и проникнуться его духом, чтение творений их вселяет дух церковный, развивает привычку жить и мыслить в согласии с вселенской [евангельско-церковной Христовой] Истиной.

Огромное значение церковная письменность составляет и для богословских дисциплин – она является их источником. В ней прежде всего можно найти богатый материал для экзегетики – истолкования Священного Писания, как в смысле буквально-грамматическом, сохраняющем и теперь научное значение, так и духовно-аллегорическом[53].

Далее, важна церковная письменность для систематического богословия (догматического и нравственного), в частности, исключительно на ней зиждется история догматов, которая знакомит нас с развитием церковного учения и разными толкованиями его в Церкви.

Кроме того, церковная письменность имеет значение догматическое, ибо в ней сохраняется и получает истолкование в церковном духе

Священное Предание. Важно также изучение церковной письменности для церковной истории, ибо последняя, на основании добытых у неё материалов, построяет историческую жизнь Церкви; при этом церковная письменность проливает обильный свет на внутреннюю духовную жизнь Церкви.

Практическое богословие во всех своих разветвлениях пользуется также произведениями церковной письменности (церковное право, пастырское богословие, гомилетика, литургика). Итак, если патрология научно обрабатывает церковную письменность, то отсюда ясно, какую важную службу несёт она для науки и Церкви.

Ж. Отношение патрологии к другим богословским наукам

Из всех богословских наук наибольшее родство патрология имеет с догматикой и церковной историей. Однако её нельзя смешивать с упомянутыми науками:

а) Догматика излагает христианское вероучение в систематическом порядке, осуществляя свою задачу, главным образом, теоретически. Патрология в своей догматико-исторической части и исторически показывает, как постепенно раскрывалось христианское вероучение, как воспринималось и в какой степени усваивалось оно церковным сознанием.

б) Далее, в патрологии отводится место не только общепринятой кафолической догме и постепенному закреплению её в церковном сознании в виде определённых формул, как это делается в догматике, но и вообще богословию церковных писателей, с его характерными особенностями, частными мнениями и философскими воззрениями.

в) Наконец, в патрологии святоотеческие места не подбираются отдельными отрывками к каждому определённому догмату, как в догматике, а рассматриваются в целостном единстве и органической связи со всем богословием известного писателя, причём пункты учения излагаются не в том порядке, который согласуется с расположением истин вероучения в известной догматической системе, а в том, в котором они возникли в исторической жизни Церкви и действительно раскрывались в церковном веросознании (например, в первые века христианства много занимались эсхатологией, вопросами о последних судьбах міра и человека, между тем как вопросы эти в догматике по требованиям системы должны попасть не на первые, а на самые последние её страницы).

Что касается церковной истории, то она занимается изображением, главным образом, внешней стороны в жизни Церкви (эпоха гонений, Вселенских Соборов, догматические споры, культ) патрология же изучает

внутреннюю, религиозно-нравственную жизнь Церкви, её сознание и изображает рост духовной христианской культуры, то есть развитие церковной письменности и науки.

3. Наименование науки

Нашей науке придавали наименование патрологии и патристики. Понятия эти различные, по крайней мере, по отношению к XVII в., когда они впервые возникли среди лютеранских богословов. Слово patristica с подразумеваемым theologia (аналогично dogmatica, ethica) применялось в XVII в. к обозначению богословской системы, составленной из святоотеческих свидетельств; наука, носившая это имя, представляла собою сборник святоотеческих изречений, расположенных по рубрикам догматики. Патристика, таким образом, носила систематический характер. Наименование патрологии было усвоено лютеранским богословом И. Еерхардом († 1637) (1653 г.)[54] науке, изучавшей жизнь и творения святых отцов, следовательно, науке исторического характера (биографического и библиографического содержания). В таком же значении обе науки культивировались и у католиков. С конца XVIII века наука, носившая наименование патристики у протестантов была упразднена, вернее, заменена особой богословской дисциплиной – историей догматов. После этого название патристики перенесено было на патрологию, и оба эти наименования безразлично употреблялись для обозначения исторической науки о жизни и творениях святых отцов (к которой впоследствии присоединили и учение святых отцов), причём располагающей материал не по рубрикам догматики, как в патристике, а по авторам.

В XIX в. у католиков стало преобладать наименование патрологии – Барденхевер (O. Bardenhewer, † 1935), Шмидт (C. Schmidt), Кин (H. Kihn, † 1912), причём допускалось (Барденхевер) наименование «Истории древне-церковной литературы», так как в этом названии («церковный») удерживается богословский характер и [указанная выше] основная предпосылка патрологии. Среди протестантов XIX в. предпринята попытка заменить патрологию «историей древнехристианской литературы», изучающей все произведения христианской письменности с чисто литературной точки зрения, с устранением вопроса о богословском и церковном значении её.

В России из всех этих наименований предпочтительно употреблялось наименование патрологии (Н.А. Фаворов, К.И. Скворцов, И.В. Попов, К.Д. Попов), каковое имя в русской передаче поставлено в заглавии самого обширного русского курса патрологии: «Историческое учение об отцах Церкви» преосв. Филарета Черниговского (Гумилевского) (теперь по

новому уставу оно употребляется и официально вместо прежней патристики).

Несомненно, что оно больше подходит к типу нашей науки, как науки исторической. Впрочем и наименование патрологии не совсем точно, ибо предметом нашей науки являются не одни только отцы Церкви, а все церковные писатели ([в том числе, например,] Тертуллиан, Ориген, Евсевий, Феодорит) ввиду громадного влияния их на церковную письменность. Наименование патрологии посему авторитетными учёными понимается в том смысле, что отцы Церкви составляют преимущественный предмет нашей науки (ввиду их очевидного влияния и авторитета); оно оправдывается также тем, что главная богословская задача нашей науки имеет ближайшее отношение к Священному Преданию, носителями которого и являются святые отцы. Название «История древне-церковной литературы» более точно определяет предмет науки, но зато не так ясно указывает на её задачу. Таким образом, оба названия по существу равноправны.

II. Богословские основоположения науки патрологии

А.

Представители церковной письменности по степени верности духу Священного Предания разделяются на святых отцов Церкви и церковных писателей. Под именем «отцов Церкви» разумеются те церковные писатели, которые за святость жизни и верность церковному учению признаны были Церковью в качестве свидетелей и истолкователей Священного Писания. «Церковными писателями» же в собственном смысле называются те писатели, которые погрешали или в жизни своей, или чаще всего – в некоторых пунктах учения и, хотя и скончались в общении с Церковью[55], не были удостоены почётного наименования отцов Церкви[56].

Само собою разумеется, что слово «отец» в наименовании «отец Церкви» употреблено не в собственном смысле. На образном языке древности оно означало учителя. В таком смысле оно употреблялось в Ветхом Завете (ср.: 4Цар. 2:12, где пророк Елисей называет Илию отцом; 4Цар. 2:3–5 – где «сынами» называются ученики Пророков). И в Новом Завете Апостол Павел называет коринфян своими чадами: аще и многи пестуны имате о Христе, но не многи отцы: о Христе бо Иисусе благовествованием аз вы родих (1Кор. 4:14–15).

Среди христиан наименование это применялось к учителям христианским, то есть, с одной стороны, к лицам, которым верующие были обязаны своим обращением в христианство. Принцип этот выражен у св. Иринея Лионского : «кто научен кем-либо, называется сыном учителя, а этот отцом его» (Iren. Adv. hacr. IV, 41, 2 // PG. T. 7. Col. 1115C; р. п.: С. 441). Таков, [как видно], был старец, обративший Иустина в христианство, и называемый им «отцом» (Iust. Martyr. Dial., 3 II PG. T. 6. Col. 48ID; р. п.: С. 139). В частности этот принцип применяется к катехизаторам (Климент Александрийский: «наставивших – τοῦς κατηχήσαντας мы прямо называем отцами» (Clem. Alex. Strom. I, 1, 1 // PG. T. 8. Col. 688A; р. п.: Т. 1. С. 78), с другой стороны, к представителям Церкви, епископам, по самому званию своему призванных возрождать верующих учением и [церковными] таинствами. Таким образом, в древней Церкви наименование святого отца не имело значения в смысле святого церковного писателя, а означало вообще учителя и преимущественно епископа. Лишь в IV в., когда устная традиция были в значительной части закреплена в церковной письменности, термин «святой отец» стали употреблять по отношению к церковным писателям, сперва только к епископам. Так свт. Афанасий

Великий в письме к Африканским епископам говорит, что на I Вселенском Соборе основанием для решения вопроса служило «свидетельство отцов» (Athanas. Alex. Ep. ad epp. Aegypti et Libyae, 7 // PG. T. 26. Col. 1040CD; р. п.: Т. 3. С. 284), причём далее определённо показывает, что под отцами разумеет епископов – свв. Дионисия Римского и Дионисия Александрийского.

На III Вселенском Соборе были прочитаны «книги святейших и преподобнейших отцов и епископов и разных мучеников», но все они были, как видно из приведённых в актах цитат, епископы. Замечательно, что блж. Августин, ссылаясь на блж. Иеронима, считал долгом оправдаться, почему он делает ссылку не на епископа. Впрочем, в первой половине V в. наименование отца Церкви стали прилагать и к другим писателям, не состоявшим в епископском сане, но одобренным Церковью и причисленным ко святым.

Вместе с этим понятие «святой отец» получило современное значение. По объёму оно стало уже понятием как епископа, так и церковного писателя, ибо не все вообще епископы и христианские писатели вошли в лик святых отцов, а только святые церковные писатели. В таком значении оно сохраняется до настоящего времени.

Б. Признаки отца Церкви

Удостоение наименования святого отца принадлежит Церкви, которая как хранительница Предания, одна только и может указать верных выразителей и истолкователей его и принять этих лиц в качестве учителей для всех своих членов. Так как Церковь руководится в признании святыми отцами [кого-либо из своих чад] верностью их [ей] в жизни ([личная] святость) и учении (Православие), то отсюда можно указать три главных признака отца Церкви:

1. Святость жизни, свидетельствующую и делающую их истинными органами Святого Духа. [Кроме того], святость, должна быть запечатлена блаженной кончиной в общении с Церковью или даже мученичеством за Христа. Святость жизни святых отцов служит: а) ручательством духовной опытности их, как руководителей в святой христианской жизни, б) основой их глубокого проникновения в истины христианского вероучения, по принципу Мф. 5:16 и в) залогом их беспредельной преданности Истине и Церкви, как церковных учителей и защитников интересов Церкви. Впрочем святость отцов Церкви не означает их безгрешности: у них были недостатки и ошибки. Так, например, блж. Иероним был славолюбив, свт. Кирилл Александрийский был обвиняем в политических замыслах против александрийского префекта и т. п. Но все эти недостатки покрыты благодатью покаяния и огнём самоотверженной любви ко Христу.

2. Православие свидетельствует о точности выражения [тем или иным] отцом Церкви Священного Предания и истолкование его в духе церковного учения и дающее право быть учительным авторитетом в Церкви; [право это] определяется Церковью, которая отказывала в наименовании отца Церкви всем писателям, навлекавшим на себя подозрение в недостатке православ[ности] (Климент Александрийский, Ориген, Тертуллиан, Евсевий Кесарийский, блж. Феодорит), впрочем в тех случаях, когда учение не было точно формулировано Церковью, она допускала снисхождение по отношению к частным неправильным мнениям [некоторых] святых отцов, то есть рассматривала их «икономически» (от οἰκονομία[57]), как частное выражение истины, приспособление отцов к обстоятельствам их эпохи, если только церковные писатели в их ложном самообольщении не выдавали их за безусловную догматическую истину (если говорили только ἀγωνιστικῶς[58] в смысле исследования, а не δογμακικῶς). Так, [к примеру], Ириней [Лионский] признается святым отцом, несмотря на его склонность к хилиазму.

3. Признание (approbatio) Церкви, то есть заверение святости и Православия церковных писателей совершается: а) в форме церковного прославления памяти святых отцов и определяется по церковному календарю, причём нужно принимать во внимание святцы всех поместных Церквей, ибо в греко-восточных календарях, например нет свт. Илария Пиктавийского, которого V-й Вселенский Собор ясно считает между святыми отцами и память которого имеется в римском мартирологе; б) в форме ссылок на церковных писателей, как святых отцов на Вселенских Соборах (молчаливое признание); так, на III Вселенском Соборе были прочитаны творения Петра, Афанасия, Феофила Александрийских, Аттика Константинопольского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского (трёх Каппадокийцев), Амфилохия Иконийского, Киприана Карфагенского, Амвросия Медиоланского; на IV Соборе ссылались ещё на Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, Илария Пиктавийского, Августина: на V Соборе эти отцы торжественно были объявлены в качестве церковных авторитетов и в силу этого впоследствии считались «признанными» [или «избранными] отцами» (ἔγκριτοι Πατέρες); в) в форме обычая церковного читать уважаемые церковные писания на Богослужении, наравне с книгами Священного Писания. Таковы сочинения свв. Климента Римского, Поликарпа Смирнского, Ефрема Сирина.

4. В форме свидетельства о каком-либо писателе знаменитого церковного отца. Не всякая похвала должна быть принимаема в расчёт, а лишь ясное и определённое указание на известного писателя, как святого отца, вполне авторитетного по вопросам догматическим, и при том указание это должно быть выражено непременно знаменитым отцом Церкви, который состоял в письменных сношениях с епископами многих Церквей и хорошо мог знать общее мнение церковное относительно того или другого писателя. Посему не должны быть относимы к числу отцов Церкви писатели, упоминаемые у блж. Иеронима[59] без определённого указания на их достоинства, или писатели, которые по частным поводам или в период своей приверженности Православию, или по одной какой-либо стороне своей деятельности (например, учёности или борьбе с ересями) заслужили высоких похвал от великих отцов Церкви. Таковы Тертуллиан, которого высоко ценил (как magister'а) и прилежно изучал свт. Киприан Карфагенский. Таков, Ориген, которого высоко хвалили и на которого ссылались свт. Василий Великий и свт. Григорий Богослов, таков Аполлинарий Лаодикийский, которого свт. Афанасий считал верным соратником своим по защите Никейского символа в борьбе с арианами.

Все они [(первые)] были удостоены титла святых отцов, а [(вторые)] Ориген (на V Вселенском Соборе) и Аполлинарий (на II Вселенском Соборе) были осуждены, как еретики.

Можно отметить, что в Католической Церкви церковные писатели возводятся в звание святых отцов папскими буллами.

Несущественным признаком святых отцов, на которое, впрочем, указывают западные патрологи, служит древность церковного писателя. Исторические примеры говорят, что для признания авторитета святого отца не было надобности в этом признаке. На III Вселенском Соборе 22 июня 431 г. при чтении святоотеческих свидетельств были сделаны ссылки на Феофила Александрийского († 412) и Аттика Константинопольского († 425). В собрании отеческих мест [свт.] Льва Великого в письме к [свт.] Флавиану (13 июня 449 г.), читанном на [IV Вселенском] – Халкидонском Соборе процитированы были блж. Августин († 430) и [свт.] Кирилл Александрийский († 444).

Не может быть установлена обязательная древность и по отношению ко всему святоотеческому периоду. Древность эту понимают различно, и время, после которого уже непременимо к церковным писателям Гнаименование] их отцами Церкви, определяется разнообразно. Так, протестанты пределом святоотеческого времени полагают III (реформаторы) или VI (лютеране) век, католики XII–XIII вв., кончая то Бернардом Клервосским, то Фомой Аквинатом. Но так как Церковь существует до скончания века и никогда не лишена благодатных даров, а, с другой стороны, ни церковные писатели, ни святые люди в ней не перестанут быть, то отцы Церкви были и будут в ней на всём протяжении её истории, появляясь по нуждам времени из ряда её духовно-просвещённых благочестивых сынов. Отсюда границы отеческого периода указать нельзя, а следовательно, и древность нельзя считать существенным признаком отца Церкви (имеет святых отцов и Русская Церковь).

Святые церковные писатели, удостоенные наименования отцов Церкви, являются выразителями и истолкователями церковного Предания: в этом заключается их внутреннее достоинство и каждый из них исполняет свою задачу в достаточной степени для своих сил и своего времени, а вместе с тем они становятся обязательным учительным авторитетом для Церкви, отцом её. Однако по внутреннему значению, некоторые святые отцы могут быть выделены в особую группу. У выразителей или свидетелей апостольского Предания естественно ценна их близость к апостольскому времени, их древность; и с этой стороны особую группу отцов образуют ученики и преемники святых Апостолов –

Мужи Апостольские (Patres apostolici). От истолкователей же Священного Предания требуется не столько древность, сколько глубина богословского проникновения в богопреданную истину, eruditio eminens – выдающаяся учёность; обладающие этим свойством получают особый почётный титул (Вселенских) учителей Церкви, doctores ecclesiae. Греческая Церковь знает только 3-х Вселенских учителей: свв. Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста. На Западе (по декларации Бонифация VIII от 1298 г.) объявлено было 4 doctores, во образ 4-х евангелистов – свв. Августин, Амвросий, Иероним и Григорий Великий. Параллельно им были почитаемы 4 doctores Греческой Церкви: свт. Афанасий Великий и три [выше]указанные святителя. Впоследствии к ним папскими указами были присоединены Фома Аквинат (1567), Бонавентура (1588), Лев Великий, Петр Дамиани, Бернард Клервосский, Иларий Пиктавийский, Франциск Сальский, Альфонс Лигурийский, Кирилл Иерусалимский, Кирилл Александрийский и Иоанн Дамаскин. Кроме того, в богослужебном употреблении к doctores причислены Петр Хризолог, Исидор Севильский, Беда и др.

Надо заметить, что у нас неправильно называют учителями церковных писателей, которые погрешали в истории и не удостоены имени святых отцов, между тем, как наименование «учитель Церкви» более почтенно, чем «отец Церкви» и усвоено немногим из них, которые были корифеями и вождями в борьбе против ересей. Гораздо правильнее поэтому всех, не причисленных к лику отцов, называть «церковными писателями» (ecclesiastici scriptores). К ним неприложимы признаки отцов Церкви, главным образом, по отсутствию православности в их воззрениях по некоторым пунктам учения и, следовательно, по отсутствию общения с Церковью. Авторитет за ними Церковью не признается, причём это непризнание их выражается или в форме оставления их без внимания при перечне свидетелей Священного Предания и непринятия в святцы, или в форме открытого отвержения, каково, например, замечание свт. Илария Пиктавийского о Тертуллиане, что он последующим своим заблуждением отнял авторитет у своих достойных признания сочинений, или суждение (обвинение в арианстве) о Евсевии Кесарийском VII-го Вселенского Собора как о не относящемся к числу признанных отцов. Однако, если Церковь не признала церковных писателей отцами, это не значит, что все их сочинения должны быть отвергнуты, как еретические, ибо:

1) многие сочинения некоторыми из них (Тертуллиан) были написаны до отпадения от Православия и вообще при сохранении общения с Церковью; притом даже в период их разрыва с Православием погрешности

не сплошь наполняли их сочинения, а скорее тонули в море церковных истин и правильно переданного учения. Поэтому церковные писатели во многих случаях выступают историческими свидетелями веры и жизни Церкви;

2) многие церковные писатели были выдающимися людьми своего времени и оказали громадное влияние на отцов Церкви (Ориген, Тертуллиан), и много услуг для церковной письменности (Евсевий, блж. Феодорит), почему их литературная деятельность стоит в органической связи со всею церковной письменностью. Ввиду такого догматико-исторического и литературного значения церковных писателей, все лучшие патрологи полагали их предметом научного исследования[60].

B. Авторитет отцов Церкви

1. Христианская древность с глубочайшим уважением относилась к произведениям церковной письменности своего времени. В некоторых Церквах произведения эти (например, Послания свв. Климента Римского, Варнавы, «Пастырь» Ермы) читались за Богослужением наравне с книгами Священного Писания, сохранялись в одних с ними кодексах (таковы дошедшие до нас: Александрийский[61] и Синайский[62]) и цитировались как Писание (см., например, цитату из «Пастыря» Ермы как из Писания[63] у св. Иринея (Iren. Adv. haer. IV, 20, 2; р. п.: С. 369).

Уже первые христиане смотрели на древних церковных писателей не как на обыкновенных литераторов, а как на святых и достойных почитания выразителей апостольской истины. Так, Муж Апостольский св. Поликарп [Смирнский] считал Послания св. Игнатия [Богоносца] источником «всякого [духовного] назидания о Господе» (Polyc. Ep. ad Phil., 13 // PG. T. 5. Col. 1016A; р. п.: С. 365) и заботился об их распространении [(см. там же)]. Св. Ириней Лионский опирался на памятники церковной письменности, доказывая неизменность сохранения в Церкви апостольского Предания. Борясь с ересью гностиков, св. Ириней в качестве достоверных свидетелей апостольского Предания особенно выдвигал древних предстоятелей [Церкви], преемников Апостолов, которые в своих писаниях «возвестили» апостольское «Предание» (св. Климент Римский) или сохранили «проповедь истины», необходимую «для всех» заботящихся о спасении.

Такое же отношение было и у последующих писателей. Замечательно при этом, что церковных писателей начинают хвалить и уважать не только за сохранение апостольского Предания, но и за изъяснение его, за самостоятельную обработку и формулировку его, за новые мысли, явившиеся плодом углубления их богопросвещённого духа в хранимую ими истину. Так, св. Ириней, цитируя [слова Господа] Иисуса [Христа и истолковывая их, приводит свидетельство из одного из произведений св. Иустина Философа[64]] и выражается [так]: «...хорошо сказал Иустин» (Iren. Adv. haer. IV, 6, 2 // PG. T. 7. Col. 987B; р. п.: С. 329).

Таким образом, церковные писатели издревле были почитаемы в своём внутреннем достоинстве: 1) выразителей и 2) истолкователей апостольского Предания. Эти толкования составили впоследствии наряду с апостольским Преданием особый вид Предания собственно [свято]отеческого. Авторитет, которым пользовались церковные писатели,

как носители и истолкователи Предания с IV в. Церковь начинает выражать почётным наименованием их «отцами Церкви». Выдающиеся церковные деятели начинают постоянно ссылаться на них в борьбе с еретиками, выдвигая значение их, как носителей Предания. Так, свт. Афанасий [Великий] ссылался на свидетельство отцов, защищая никейское вероопределение. «Первоначальное Предание, – по словам свт. Афанасия, есть учение и вера Вселенской Церкви, какую предал Господь, проповедали Апостолы, сохранили отцы» (Athanas. Alex. Ep. ad. Serap. I, 28 // PG. T. 26. Col. 593; р. п.: Т. 3. С. 41). Свв. Василий Великий, Григорий Богослов, Кирилл Александрийский [также] говорили, что они возвещают то, «чему научены от святых отцов», что они всегда следуют учению отцов. К концу IV века авторитет святых отцов возрос настолько, что явились попытки решать богословские вопросы на почве святоотеческих творений. Так, на [Поместном] Константинопольском Соборе 383 г. решено было вести прения с македонианами «по суду отцов, которые процветали до появления» указанных еретиков. Ввиду такого значения святых отцов, из творений их начинают делать выдержки, соединяя их в сборники: флорилегии или катены (экзегетические сборники). Как мы знаем, впервые эти флорилегии появились в 383 г. на Константинопольском Соборе против македониан.

Но что всего важнее, – авторитет святых отцов признавали и на них ссылались Вселенские Соборы, и чем дальше, тем больше и чаще. Так, по свидетельству свт. Афанасия, отцы Никейского Собора утвердили догмат ὁμοούσιος, не по своему произволу, а имели «свидетельство от отцов». Александрийский Собор 430 г., собранный свт. Кириллом против Нестория, писал: «следуя по всем исповеданиям святых отцов». На III Вселенском Соборе (431 г.) были прочитаны святоотеческие свидетельства. IV Вселенский Собор (451 г.) своё вероизложение начал так: «последующе божественным отцам». Отцы V (Константинопольского, 553 г.) Вселенского Собора на 3-м заседании торжественно заявили: «Исповедуем, что мы держим и проповедуем веру от начала данную великим Богом и Спасом нашим Иисусом Христом святым Апостолам, и ими всему міру проповеданную, которую и святые отцы исповедали и изъяснили». Они же окончательно утвердили обязательный авторитет нескольких «признанных» отцов, на которых (кроме св. Прокла [Константинопольского]) и раньше ссылались отцы III-го и IV-го Вселенских Соборов. «Мы следуем, – говорят отцы на 3-м заседании Собора, – во всём святым отцам и учителям

Церкви: Афанасию, Иларию, Василию, Григорию Богослову,

Григорию Нисскому, Амвросию, Августину, Феофилу, Иоанну Константинопольскому, Кириллу, Льву, Проклу. Принимаем все, что изложили они о правой вере, и об осуждении еретиков. Принимаем также и других святых [и православных] отцов, которые непорочно проповедали правую веру до конца жизни в Святой Божией Церкви» (ДВС. Т. 5. С. 58).

С этого времени авторитет отцов Церкви непререкаемо стоял в Церкви, так что последующие церковные писатели большей частью старались повторять [их высказывания] даже дословно, не решаясь самостоятельно разрабатывать богословскую науку.

Так исторически раскрылся авторитет святых отцов, основанный на представлении о них, как выразителях Предания. Догматически же авторитет отцов опирался на признание известной степени их богопросвещённости, поскольку в исполнении своей задачи по отношению к Священному Преданию они руководились и просвещались [Святым] Духом, живущим в Церкви. Идея эта не новая. Она известна в древности и, несомненно, имеет корень в богатстве духовных, харизматических дарований первого века христианства. Древние писатели прямо сознавали себя носителями харизматических дарований, например св. Игнатий Богоносец (Ign. Ep. ad Philad., 7 // PG. T. 5. Col. 704A; р. п.: С. 337), автор «Послания Варнавы». Та же идея сохранилась в церковных сказаниях о видениях, бывших отцам Церкви (получение свт. Григорием Чудотворцем во сне Символа Веры от Апостола Иоанна; голос с неба, по молитве прп. Антония Великого, изъясняющий непонятное место Священного Писания). О богопросвещённости святых отцов ясно учил VII Вселенский Собор, называвший их богоносными, богоглаголивыми. Но при всём том, святые отцы не могут быть поставляемы наравне с богодухновенными новозаветными писателями. Отцы Церкви 1) не получают новых откровений, а лишь духовные озарения к пониманию христианской истины естественными силами; 2) не обладают непогрешимостью; 3) удостаиваются озарений иногда по временам, по степени своего нравственного состояния и в связи с ним. Различие это ясно сознавали Мужи Апостольские; уже св. Поликарп Смирнский писал «ни я, ни другой, подобный мне не может достигнуть премудрости блаженного и славного Павла» (Polyc. Ep. ad. Phil., 3 // PG. T. 5. Col. 1008B; р. п.: С. 360). У святых отцов возможны и ошибочные суждения, которые составляют собственное их мнение, а не церковное учение. Посему не нужно богословие церковного писателя отождествлять с верой Церкви, с твёрдыми нормами её учения: у каждого автора можно отметить разные ступени приближения его к церковному учению, а в его воззрениях

объективные и субъективные элементы. Эти субъективные [элементы] не имеют обязательного значения. Отсюда появляется вопрос, в каких случаях отец Церкви бывает авторитетом, то есть выражает Предание, [а в каких] – нет. Решение второго вопроса важно и по существу и в практическом отношении, ибо теперь хотя и признают авторитет отеческих творений, но пользуются ими произвольно, и если какое-либо святоотеческое положение почему-либо неугодно, то объявляют его частным мнением [какого-либо] святого отца и с ним нисколько не считаются.

Содержание святоотеческого предания и его место в священном предании Церкви

В творениях отцов заключено: 1) Предание апостольское, 2) истолкование, церковное понимание его или Предание святоотеческое (например, термин «ὁμοούσιος»), заключающее такие истины, которые не восходят к веку апостольскому, но однако выражают веру Церкви, её понимание апостольского Предания. Оба эти предания различны по своему содержанию.

Как же различать в творениях отцов элементы Предания? Основание к такому различию дают прежде всего сами отцы Церкви. Самым образом своей речи они обыкновенно различают свои свидетельства, [которые] касаются апостольского и отеческого Предания. Апостольское Предание непогрешительно, а потому и отцы Церкви возвещают его твёрдым и авторитетным тоном, предпосылая заключения: «Мы научены, веруем, исповедуем», «предано», «Апостолы передали», «Церковь соблюдает». Отеческое же Предание есть продукт понимания апостольского Предания в духе Церкви, плод личных усилий их мысли, а потому нуждается в доказательствах от Священного Писания и Предания апостольского. «Не верь просто и мне – говорит свт. Кирилл Иерусалимский, – если на то, о чём возвещено, не получишь доказательств из Божественного Писания» (Cyr. Hieros. Catech. 4, 17 // PG. T. 33. Col. 477A; р. п.: С. 51).

Отсюда отцы Церкви, [цитируя] отеческое Предание, обыкновенно предпосылают слова: «отцы передали», «следуем отцам» и т.д. и стараются подтвердить их слова цитатами из Священного Писания. Но указанное обозначение не всегда встречается в отеческих сочинениях. В этом случае необходима проверка их заявления. Полагая, что свидетельство одного не имеет полной гарантии непогрешимости, святые отцы сами же указали и признаки для определения в святоотеческих писаниях апостольского и отеческого Предания.

Внешним критерием они выставляли для апостольского Предания связь с апостольским временем в непосредственном или непрерывном преемстве от них (св. Ириней Лионский – Iren. Adv. haer. III, 2, 2 // PG. T. 7. Col. 847AB; р. п.: С. 221), а для отеческого – связь с Церковью, хранительницей отеческого и апостольского Предания, выражающуюся в общении с Церковью до смерти и в последующем церковном прославлении ([например], свт. Афанасий Великий – Athcinas Alex. De sentent. Dionys., 3 // PG. T. 25. Col.484B; р.п.: Т. 1. С.447[65]); короче говоря,

святые отцы ограничивались здесь для святоотеческого Предания требованием наличности признаков святого отца (sanctitas vitae, doctrina ortodoxa, approbatio ecclesiae[66]).

Внутренним критерием отеческого и апостольского Предания святые отцы выставляли:

1) согласие или по крайней мере непротиворечие Священному Писанию (св. Ириней Лионский – Iren. Adv. haer. ГѴ, 33, 8 // PG. T. 7. Col. 1077B; р. п.: С. 409; свт. Кирилл Иерусалимский – Cyr. Hieros. Catech. 4, 17 // PG. T. 33. Col. 477A; р. п.: С. 51) и

2) согласие всех свидетелей [Предания] между собою (св. Ириней Лионский – Iren. Adv. haer. I, 10, 2; III, 2, 1 // PG. T. 7. Col. 553A, 846AB; р. п.: С. 50, 221).

«Вот подлинное учение – пишет свт. Афанасий об отеческом Предании – и вот признак истинных учителей, как передали отцы – согласно между собою исповедовать одно и то же и не входить в споры ни друг с другом, ни со своими отцами» (Athanas. Alex. De decret. Nie. Syn., 4 // PG. T. 25. Col. 429C; р. п.: Т. 1.

С. 404). Этот принцип «согласия отцов» [или consensus patrum (лат.)] впоследствии был обработан прп. Викентием Лиринским в сочинении «Commonitorium» – «Воспоминание» (написано 434 г.) в определении формулы Предания: quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit[67] (Vicent. Lirin. Commonit. 2, 1 // PL. T. 50. Col. 640), то есть Предание отличается древностью, повсеместностью (кафоличностью) и согласием в учении.

Непререкаемый и непогрешительный авторитет имеют отцы только в своём согласии (consensus patrum). Этот принцип приняли и Вселенские Соборы и никогда не решали вопроса на основании свидетельства одного какого-либо отца, даже весьма авторитетного[68]. Впрочем, это не значит что для состава [этого] consensus'a требуется принимать во внимание всех отцов, ибо далеко не все из них имели повод высказаться по данному вопросу. Для этого достаточно свидетельств нескольких «признанных» отцов, которые из различных стран и разных времен твёрдо и единогласно выражают известную истину, как учение апостольское или церковное при отсутствии противоположных свидетельств со стороны других (нескольких) отцов.

Так, на III Вселенском Соборе прочитаны были свидетельства 12-ти отцов. [Впрочем,] святые отцы в своих сочинениях выражают не только апостольские и отеческие Предания, но и частные мнения; [но] в таких

случаях они обычно говорят робко, нерешительно, добавляя [выражения]: «может быть», «как я думаю», «по моему мнению», «мне кажется», а иногда сопровождают их уничижительными выражениями по мере своего смирения. Если же они почему-либо не выделяют таким именно образом своих собственных мнений, то это объясняется недостатком согласия их с другими отцами. Там, где они разногласят, мы имеем дело с так называемыми мнениями святых отцов. Разногласия эти имеют разные источники – в состоянии церковного учения в каждой поместной Церкви и в личности самих отцов Церкви. Так как каждая в отдельности поместная Церковь не может быть признана непогрешимой, а отцы Церкви, в особенности древние, выражают веросознание поместных Церквей, то в некоторых пунктах святые отцы могут иметь погрешительное учение. Например, св. Иустин [Философ и Мученик] разделял хилиастическое учение о Втором Пришествии [Христа] и будущей жизни. Обыкновенно сами отцы Церкви выдают такие поместно-церковные мнения в их истинном значении и не скрывают, что другие Церкви не разделяют их мнения. В истории Церкви эти поместные церковные мнения имеют различную оценку. Некоторые из них Вселенская Церковь определённо отвергла, некоторые принимала. Таким образом, устанавливала она одно обязательное для всех решение. В таких случаях у последующих отцов разногласие прекращалось. Так, например, после II-го Вселенского Собора хилиастов уже не видим, и обязательным считается учение противников хилиазма: свв. Дионисия Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова.

Наконец, некоторые мнения Церковь и не осуждала определённо на Вселенских Соборах и не принимала их, как обязательное правило веры; эти мнения разделялись однако знаменитыми отцами Церкви, например, свв. Афанасием Великим, Василием Великим. Такого рода мнения, по словам В.В. Болотова, – составляют theologumena, которые имеют только частное значение и которые поэтому можно принимать и не принимать, но которые надо уважать и не осуждать из почтения к авторитету св. отцов как «носителей высокого религиозного духа» (ср.: 1Кор. 7:40).

Наконец, [такие частные] мнения могут принадлежать лично отцу Церкви, как богослову. Они могут обусловливаться:

1) увлечением полемикой и связанной с нею наклонностью к преувеличениям, 2) увлечением философскими настроениями какого-либо церковного писателя ([например,] свт. Григорий Нисский заимствовал у Оригена [некоторые элементы учения] об апокатастасисе), разными влияниями церковной жизни и т.п. ([например, вопрос о необходимости]

перекрещивания еретиков, или отношение свт. Епифания Кипрского к иконопочитанию). В этом случае мнения святых отцов не являются обязательными. Из мнений разных отцов можно выбирать то, которое представляется наиболее убедительным по своей аргументации. В общем, к этой части чисто индивидуальной области чаще всего относятся: 1) все толкования, нравственные назидания, дисциплинарные распоряжения, которые не относятся к существу христианской веры и жизни; 2) формальные стороны богословской трактации, то есть приёмы аргументации и полемики: они не всегда бывают удачны.

Итак, существуют определённые ступени святоотеческого авторитета, смотря по тому выражается ли данным отцом апостольское или отеческое Предание, или поместное церковное учение, или личное мнение святого отца.

Каковы же, спрашивается, внешние границы отеческого авторитета по отношению к их сочинениям, то есть 1) содержанию и 2) объёму их, иначе говоря, на всё ли содержание и на все ли их сочинения распространяется авторитет?

Авторитет святых отцов не распространяется на те вопросы, которые не относятся к вероучению, нравоучению и дисциплине церковной, то есть на их философские, физико-математические рассуждения и на исторические сообщения, которые подлежат оценке по правилам научной критики.

2. Авторитет отцов Церкви не всегда распространяется на все их сочинения. В этом отношении особым преимуществом пользуются только «вселенские учители», doctores. За ними следуют корифеи в борьбе против ересей, Πατέρες ἔγκριτοι, одобренные на V [Вселенском] Соборе, в сочинениях коих принимается всё, что они написали против еретиков и в защиту Православия; авторитет имеют сочинения их, процитованные на Вселенских Соборах, впрочем, в той своей части, которая относится к рассматриваемому догмату. Во всём объёме принимаются лишь те их творения, которые целиком торжественно, как выражение православного учения, были приняты на Вселенских Соборах. Таково Послание св. Кирилла Александрийского с анафематизмами против Нестория (III Вселенский Собор), Послание его к епископу Иоанну Антиохийскому с исповеданием веры, второе Послание его к Несторию с обличением его лжеучения, Послание папы Льва Великого (τόμος) к свт. Флавиану, архиепископу Константинопольскому (IV Вселенский Собор) и другие.

Важны, далее, сочинения рассмотренные и одобренные на поместных Соборах, например, книги свт. Василия Великого о Святом Духе

(Иконийский Собор[69]). Далее важны сочинения, в которых выражалась учительская деятельность Церкви, то есть Послания епископов с исповеданием веры и в особенности церковные проповеди, ибо они контролировались слушателями и в случае противоречия церковному учению вызывали против проповедника громкий протест. (В данном случае авторитет проповедника обнаруживается, как авторитет magister publicum [(то есть учителя народа)], а не privates [(а не как частного лица)].

Не имеют [догматического] авторитета сочинения, написанные в состоянии оглашения (панегирик свт. Григория Чудотворца – Оригену) или в споре с защитниками Православия (блж. Феодорит против свт. Кирилла Александрийского).

Разбор возражения против авторитета святых отцов

Протестанты, не признающие Предания, считают святых отцов просто историческими свидетелями древне-церковной веры и ценят в них только эрудицию и древность. Отрицая догматический авторитет святых отцов, они указывают: 1) на то, что они могут погрешать; 2) на то, что они разногласят и [поэтому, в принципе] трудно найти consensus patrum; 3) на то, что сочинения их были часто искажаемы и даже переделываемы; 4) на то, что они сами себе не приписывали авторитета. Но эти возражения не основательны [так как]:

1) Святым отцам приписывается авторитет не каждому в отдельности, а в согласии их друг с другом, и притом при условии признания их Церковью.

2) Согласия у отцов Церкви гораздо более, чем разногласий и, во всяком случае, никогда они не были согласны в догматическом заблуждении;

3) Наука может отличать подлинные сочинения от подложных и повреждённых; если в древности и приводили цитаты из неподлинных сочинений, то это не уменьшает авторитета подлинных произведений; притом неподлинные сочинения, получив признание Церкви, не теряют своего значения и по раскрытии их неподлинности (например, «Символ веры» свт. Афанасия[70]). Церковь имеет право одобрять полезные книги для назидания своих пасомых в такой же степени, как и подлинные творения святых отцов, хотя, может быть, не сделала бы этого, если бы подлог был известен.

4) Если отцы Церкви и говорят уничижительно о себе, то по необычайному своему смирению.

Учение о священном Предании

Апостольское Предание боговдохновенно и по существу неизменно. Что касается до отеческого Предания, то оно подлежит развитию наравне с развитием умственного уровня представителей богословской мысли; впрочем, развитие в области догматики совершается только в виде систематизации, нахождения точных формул и углубления в смысл догматов; в области [же церковной] дисциплины допускается и создание новых правил по обстоятельствам времени ради блага Церкви.

III. Работа патролога

Задача патролога по отношению к каждому отдельному писателю составляет изучение его жизни, творений и учения.

А. **Жизнь** церковного писателя должна познакомить нас с духовно-нравственным обликом и внешними условиями жизни автора, отразившимися на его сочинениях и служащими к их пониманию. Каждый писатель [есть] сын своего века, разделяющий общее настроение умов и нравов своего времени; на него влияет школа, среда, профессия; жизнь его тесно переплетается с историей его времени; кроме того, он имеет и индивидуальные черты, отличающие его от других писателей. Вот эти стороны и должны быть раскрыты в биографии церковного писателя; причём исполнение этой работы должно отличаться: 1) полнотою собранного исторического материала (разного рода документов), 2) критической оценкой всех этих документов, то есть определением их подлинности и, если автор не очевидец, то сведением их на первоисточники и доказательствам достоверности очевидца, поскольку он мог и хотел сообщить истину и поскольку допустимо известное событие и 3) связностью изложения (исторический прагматизм).

Б. **Сочинения** церковных писателей подлежат в патрологии сложной критической обработке.

1) Ближайшая задача патролога – это установление объёма и числа написанных известным автором сочинений, а также собирание всех тех, которые сохранились до нашего времени. Средствами к исполнению этой задачи являются: 1) рукописи (в оригиналах и переводах), в которых сохранились те или другие сочинения; это так называемое прямое рукописное предание; много рукописей хранится в библиотеках Ватиканской, Парижской, Оксфордской, Берлинской, Венской, Московской, Афинской, а также в Иерусалиме, на Синае и на Афоне; о содержании их можно судить по подробным описаниям, составленным разными учёными (перечень их см. в палеографии Гардхаузена[71], а для новейших описаний у К. Крумбахера в «Истории византийской литературы»[72]. [Кроме того, весьма важны:]

а) Сборники – экзегетические катены, догматико-полемические, или аскетические флорилегии, в которых сохранились отрывки из тех или других сочинений данного автора; цитаты из этих сочинений у других авторов, в соборных актах; это непрямое рукописное предание.

б) Каталоги, составленные самим автором (блж. Иероним) или его

почитателями (каталог сочинений Оригена, составленный мч. Памфилом), упоминание о сочинениях у других авторов, особенно у занимавшихся историко-литературными вопросами (Евсевий, блж. Иероним) с отзывами о них (свт. Фотий) – это литературное предание. Собирание сочинений обыкновенно соединяется с группировкой их по содержанию, по установившимся видам церковной письменности (сочинения экзегетические, апологетические и т. д.). При собирании сочинений церковных писателей приходится констатировать тот печальный факт, что многие из сочинений утрачены; особенно много сочинений не сохранилось до нашего времени от писателей доникейского периода, что даже считается характерной особенностью данного периода.

В объяснении причин этой утраты учёные разногласят. Католики ссылаются: а) на недостатки рукописного (по сравнению с современным типографским) способа распространения; б) обвиняют язычников, иудеев, еретиков, уничтожавших многие сочинения; в) указывают на политические и стихийные бедствия, – войны, нашествия варваров, пожары, землетрясения и на всесокрушающую силу времени.

Но в последнее время был высказан взгляд (А. Гарнак), что главной причиной утраты была Церковь, которая будто бы, достигши развития чуждого христианской древности учения о единосущии Сына Отцу и до понимания будущей жизни не в первоначальном чувственном хиалиастическом смысле, а в духовном, спиритуалистическом, стала в противоречие с своим прошлым, и так как хотела представлять себя всегда самотождественной, то должна была предать забвению почти все древние сочинения, содержащие соблазнительные учения. Церковь, таким образом, по мнению Гарнака, осудила своих отцов, впрочем так, что имена их [содержались] в почёте (кроме Оригена), а их сочинения предоставила естественной гибели и сохранила только Ветхий и Новый Завет с теми древними писаниями, которые соединялись с ними обыкновенно в один кодекс. Эти взгляды Гарнака, не говоря уже о тенденциозном представлении о так называемом «догматическом развитии» Церкви, дают [значительно] больше места произвольному синтезу, чем то позволяют факты.

Прежде всего, в задачу Церкви вовсе не входило сохранение церковной письменности: это было делом частной инициативы, Церковь же, если и пользовалась на Соборах сохранившимися сочинениями, однако сама их не сохраняла, ибо она была живой хранительницей апостольского Предания; ещё менее, была призвана Церковь сохранять еретическую литературу, о которой больше всего и жалеет Гарнак: Церковь запрещала и

осуждала даже некоторые их сочинения (например, Ария), но это [было] её право – защищать своё учение от искажений его еретиками; притом Церковь запрещала чтение еретических сочинений в том смысле, что не следует принимать их учения.

Исходя из этого, писатели церковные, как, например: св. Ириней, Тертуллиан, св. Ипполит, Климент, Ориген, св. Дионисий Александрийский читали их и опровергали. Правда, некоторые лица по ревности своей уничтожали еретические сочинения, равно как и византийское правительство издавало указы об истреблении сочинений Ария, неоплатоника Порфирия, Нестория, Севера, но это были исключения. Многие еретические сочинения дошли до нас, чего, конечно, не было бы, если бы Церковь их преследовала[73].

Таким образом, большая часть еретических сочинений погибла естественной смертью, как устаревшие и негодные.

Что касается древне-церковной письменности, то выводы Гарнака касательно отношения к ним Церкви односторонни. Многие древние сочинения, несмотря на неодобрительные отзывы о них последующих писателей, дошли большей частью до нас в целости, таковы – «Пастырь Ерма», «Деяния Павла и Феклы»[74], сочинения св. Иринея, Тертуллиана, Оригена. При том почти все утраченные сочинения были ещё целы в эпоху свт. Фотия (IX в.), и он – как сочинения св. Иринея, так и сочинения Оригена – читал в оригинале (Phot. Bibi, Cod. 120, 8 // PG. T. 103. Col. 401AC), следовательно, утрата их обязана тёмным временам средневековья. Отсюда утрату сочинений можно объяснить по тем же соображениям, по каким теперь новые книги вытесняют старые. Во-первых, сочинения последующих церковных писателей восприняли в себя то, что написано было их предшественниками, и, тем самым, для практических целей сделали их ненужными, ибо историческими задачами в то время занимались не многие. Так, св. Ириней изложил сочинения антигности[ческих писателей], свт. Епифаний [Кипрский] включил в своё произведение «Панарий» и предшествующие ересеологические труды.

Во-вторых, ввиду огромного накопления литературы в IV–XV вв. принуждены были довольствоваться сборниками, сохранившими в себе всё практически нужное; так катены заменили и вытеснили прямое изучение святоотеческих творений.

В-третьих, древнецерковные произведения были рассчитаны на своё время: ввиду гонений особенно развилась апологетическая литература. После Константина Великого положение Церкви переменилось: гонения прекратились, напротив, сильно развилась церковная литература,

возникли новые вопросы, на которые древняя литература не давала определённого ответа, а иногда даже высказывала суждения соблазнительные для строгого Православия ввиду неточности богословской формулировки в I–III вв. (таково, [например], осуждение на Антиохийском Соборе 268 г. слова ὁμοούσιος [вместе с осуждением ереси Павла Самосатского][75]. Отсюда древние произведения стали архаическими, потерявшими свой интерес и были вытеснены новой литературой отвечавшей всем потребностям времени. При таком положении вещей вполне понятно, что невежество, небрежность и нерадение людей и всякие случайные обстоятельства поглотили много сочинений древней церковной письменности, независимо от отношения к ней Церкви.

2) После собирания материалов патролог должен установить подлинный текст дошедших до него сочинений. Это – задача текстуальной критики. Для исполнения её требуется собрать всё рукописное предание (рукописи оригинального и переводного текста, так называемый критический аппарат), сравнить рукописи между собой, определить время и место их написания, достоинство рукописей (иногда и позднейшая рукопись может точнее передать текст автора, если она хорошо скопирована с более раннего оригинала). Ценны рукописи хорошо скопированные и с хороших оригиналов – точных, без пропусков и пробелов, грамотно написанных; далее также ценны рукописи древние.

Кроме того, необходимо определить взаимную связь между ними и распределить их по оригиналам (иногда некоторые рукописи восходят к одному оригиналу и все их разночтения легко объясняются из него). Наконец, [надо] определить их прототип – и приняв такую наиболее удовлетворительную рукопись за основание, издать её со всеми вариантами (добавлениями, пропусками, исправлениями), находящимися в других рукописях и в непрямом рукописном предании.

Такое издание называется критическим.

В критическом издании, кроме вариантов [разночтений], проставляются все цитаты – библейские, святоотеческие, из сочинений светских писателей, помещаются древние схолии и толкования современных учёных, в конце присоединяются индексы цитат, словари данного автора, а также исследования по истории рукописного предания издаваемых сочинений с оценкой их прежних изданий, монографий об авторе и подлинности его сочинений. Здесь же собираются и все свидетельства, относящиеся к литературной деятельности данного автора. Научных критических изданий мало, да и не все они удовлетворяют

указанным требованиям и имеют полный критический аппарат[76]. Большинство изданий – почти все древние, относятся к числу некритических и основываются на одной-двух рукописях. Текст в них часто передаётся с ошибками, а иногда и вовсе прерывается (ввиду повреждения рукописи).

Необходимость текстуально-критической работы обусловливается особенностями в сохранении текста, как они вышли из рук авторов. Многие сочинения дошли с более или менее значительными изменениями – вставками или интерполяциями (interpolata), с перерывами в тексте или урезками без начала и конца (mutilata), с перестановкой отдельных тирад сочинения, словом, искажены (corrupta). Наконец, многие сочинения дошли [лишь] в виде фрагментов, отрывков.

Средством определения неповреждённости текста является сравнение рукописей.

Причинами повреждения сочинений служат:

а) сложность системы древнего письма: без знаков препинания и ударения, с условной системой сокращения;

б) ошибки переписчиков, а именно ошибки слуха при диктанте или зрения; пропуски строк по сходству окончаний, перенесение глосс в текст. Ошибки писцов увеличивались от их небрежности, невежества и быстроты работы. Святые отцы предпринимали меры против этого, помещая в конце сочинений увещания переписчикам, но, конечно, [зачастую] безуспешно.

Так, св. Ириней в конце своего сочинения «Об осмерице» писал: «заклинаю тебя, переписчик, этой книги, Господом нашим Иисусом Христом и Его славным Пришествием, когда Он будет судить живых и мертвых: пересмотри свой список и тщательно исправь его по этому подлиннику, с которого ты списывал; перепиши также и сие заклинание и внеси его в твой список» (Euseb. Hist. eccl. V, 20 // PG. T. 20. Col. 484B; р. п.: С. 232);

в) злонамеренность еретиков, делающих пропуски и добавки к сочинениям святых отцов. Так, свт. Дионисий Коринфский жалуется (Euseb. Hist. eccl. IV, 23 // PG. T. 20. Col. 389A; р. п.: С. 181), что еретики («апостолы диавола») в его Посланиях «одно выбросили, другое прибавили».

г) неумеренная ревность православных [авторов], которые соблазнительные места в древних сочинениях объявляли прибавками еретиков и поэтому опускали или восстанавливали правильный текст по своему усмотрению. Так, например, поступал Руфин при переводе сочинения Оригена «О началах» (см. его «Предисловие»).

Все указанные повреждения текста не искажали, однако, древней церковной письменности по существу. Интерполяции и пропуски были, но не так многочисленны, и все они не были настолько неисправимы, чтобы можно было потерять надежду на восстановление первоначального текста. Опору даёт в данном случае рукописное предание, особенно не прямое.

Критические издания составляют лучшую базу для восстановления первоначального текста.

3) Установив текст святоотеческих творений, необходимо решить вопрос о подлинности их, то есть подвергнуть их исторической критике. Необходимость этой критики вызывается тем, что на протяжении тысячелетий, история рукописного предания в числе творений известных церковных писателей вносила такие сочинения, какие им вовсе не принадлежали.

Поэтому наука должна отделить подлинные сочинения от неподлинных или подложных (spuria, suppositicia, adulteria, apocrypha), а также выделить те, относительно которых нельзя определённо высказаться ни за, ни против их подлинности [то есть сомнительные] (dubia). Причины появления подлогов различны. В них, во-первых, виноваты были еретики. Подлоги у них явились плодом стремления опереться на [библейскую и] патристическую традиции. Так, у гностиков появились апокрифические евангелия, деяния, послания апостолов, апокалипсисы, у евионитов – т.н. «Климентины». Позднейшие еретики, спасая свои сочинения от преследований, подписывали их именами знаменитых отцов. Так поступали константинопольские македониане, распространявшие своё сочинение «De Trinitate» под именем св. Киприана. Так поступали аполлинариане, приписывая свои сочинения свв. Василию Великому, Афанасию Великому, Григорию Чудотворцу, Юлию Римскому и другим [отцам Церкви].

Во-вторых, занимались подлогами и некоторые православные, которые из слепой ревности к вере или, желая оказать услугу гонимой Церкви, составляли якобы древние сочинения благоприятствующие христианству. Например, так называемые «Оракулы Сивиллы»[77], содержащие пророчества о Христе, указы императоров в пользу христиан, или, желая опровергнуть еретиков, издавали сочинения с раскрытием православного учения и обличением их лжеучения, – причём приписывали эти сочинения христианской древности или, наконец, в целях назидания создавали разнообразные легенды, подложные мученические акты и т. д. Церковь строго осуждала такие подлоги. Так, пресвитер, издавший подложные «Деяния Павла» был лишён сана св. [Апостолом] Иоанном

(Hieron. De vir. illustr., 7 // PL. T. 23. Col. 622A; р. п.: С. 268).

В-третьих, допускали подлоги учёные писатели, которые, или подражая стилю отца в качестве литературного упражнения, или желая увековечить свои создания, доставить им большую известность и распространение, надписывали их именем знаменитого отца Церкви. Так, например, под старыми заглавиями утраченных сочинений св. Иустина Мученика были пущены в оборот новые сочинения: «Увещание к эллинам» и «О единовластительстве Божием»[78].

В-четвёртых, подлоги обязаны своим происхождением отчасти обману, отчасти ошибкам переписчиков. Для того, чтобы поскорее сбыть и продать дороже свои копии, они надписывали их вместо имён малоизвестных писателей именами знаменитейших отцов Церкви. Стремясь выпустить какую-либо литературную новинку, они иногда сами составляли сочинение из святоотеческих отрывков, а иногда приставляли к готовому сочинению новое начало большей частью заимствованное из другого сочинения. Часто переписчики по невежеству или небрежности впадали в ошибки, а именно: надписывали сочинения, сохранившиеся в одном кодексе, но почему-либо не имевшие имени писателя, именем автора предшествовавшего сочинения; или по одной догадке приписывали известному лицу какие-либо сочинения, не имевшие имени автора (оно могло быть спорно); или диалоги приписывали одному из тех лиц, которое там выведено говорящим (так свт. Афанасию [Великому] был приписан диалог Вигилия, епископа Тапского, конца V века[79]), или обмениваясь сходством имён и двусмысленностью заглавий, ложно приписывали [какое-либо] сочинение [тому или иному] отцу. Так, изречения философа Секста [были] приписаны папе Сикусту; «Октавий» Минуция Феликса был принят за 8-ю книгу сочинений Арнобия. Больше всего подложных сочинений приписано наиболее знаменитым отцам – свв. Клименту Римскому, Иустину Мученику, Киприану, Василию Великому, Афанасию Великому, Иоанну Златоусту, блж. Августину, и преимущественно в области гомилетики, аскетической и экзегетической литературы, где подделка наиболее легка. Во всяком случае подделки эти имели нежелательные результаты – облик древности был искажён, святые отцы [поэтому нередко] представлены в несвойственном их характеру освещении. Задача науки – очистить церковную письменность от этих наслоений.

Способы к отличию подлинных сочинений от подложных даёт историческая критика. Для патрологии принципы исторической критики были впервые установлены Дюпоном (du Pin). К числу положительных

принципов критики, по которым определяется подлинность сочинения, относятся: внешнее свидетельство, и прежде всего: 1) Свидетельство кодексов (inscriptio codicum). Большинство авторов в древности надписывали над своим сочинением собственное имя. Но иногда выставляли вымышленное имя (прп. Викентий Лиринский надписал свой Commonitorium именем Перегрина) или вовсе выпускали в свет свои сочинения без имени (Euseb. Hist. eccl. V, 27 // PG. T. 20. Col. 512A; р. п.: С. 241). Свидетельство рукописных кодексов получает особенное значение, если подтверждается всеми рукописями и при том древними, независимыми друг от друга и написанными в разных местах. 2) Свидетельства древних писателей (testimonia veterum). Сюда относятся прежде всего свидетельства самих авторов их, из которых иные давали списки своих сочинений (блж. Иероним [в своём произведении «О знаменитых мужах»] – Hieron. De vir. illustr., 135 // PL. T. 23. Col. 715–719; р. п.: С. 313–314, перечисляет свои сочинения, написанные до 329 г.) или в одном из сочинений упоминали о прежде написанных ими творениях. Далее, сюда относятся [свидетельства] современников автора, особенно его друзей, которые также составляли каталоги его сочинений (мч. Памфил [в отношении Оригена]) или упоминали о них, или даже цитировали из них. Важны также свидетельства и позднейших авторов, особенно если они отличались критическим умом и известны по своему обширному знакомству с церковной литературой, каковы – Евсевий, блж. Иероним. Наконец, сюда относятся свидетельства Соборов. Свидетельства древних писателей имеют большую силу, если они единогласны, определены без колебаний и идут непрерывной нитью; свидетельства лиц ближайших по времени к автору (например, св. Иринея Лионского по отношению к св. Поликарпу [Смирнскому]) более предпочтительны. Все свидетельства сами должны быть проверены в своей исторической достоверности. Все указанные внешние признаки подлинности подтверждаются обычно внутренними, извлекаемыми из самого рассматриваемого сочинения, и определяющими сходство его по содержанию, методу и стилю с подлинными сочинениями автора, а также соответствием времени, мест и событиям его жизни, словом исторической географии и национальным особенностям того периода, к которому относится данное сочинение.

К числу отрицательных принципов критики относятся прежде всего [так называемые] внутренние признаки. Они выводятся из противоречия данного сочинения времени, духу и стилю писателя.

а) Лучшим средством обнаружения подлога являются

анахронизмы в сочинении. Подделка, как известно, требует хорошего знания древней эпохи, обычаев, вообще истории. Этим знанием невежественные подделыватели обычно не обладали. Отсюда в поддельных сочинениях обычно встречаются фиктивные акты, ошибки в имени консула, маловероятные рассказы, сообщения о позднейших исторических событиях, упоминаются лица, жившие на столетие позже, имеются в виду сочинения позднейшие, сообщается об обрядах, иерархических степенях, возникших впоследствии путём долгого исторического процесса, ведётся подробная трактация, а иногда и полемика по вопросам затронутым в позднейшую эпоху. Так, в сочинении Quaestiones et Responsiones[80], приписываемом св. Иустину († 165) цитируется св. Ириней, писавший в конце II века, Ориген писатель (первой половины] III века и опровергает манихеев (кон. III – нач. IV вв.).[81] Сочинения псевдо-Ареопагита зависят в учении о зле от трактата неоплатоника Прокла (485 г.) и говорят о позднейших церковных чинах [и установлениях], например, об освящении мира, постриге в монашество и т. п. В «Постановлениях Апостольских»[82] упоминается о степенях иподиаконов, патриархов, возникших в V–VI веках.

б) Другим средством обнаружения подлога является противоречие данного сочинения воззрениям того писателя, которому оно приписывается. Никто, конечно, не станет себе противоречить. Впрочем, этот аргумент имеет значение, когда мы достоверно знаем, что воззрения известного автора по тем или другим пунктам не изменялись. Блж. Августин, например, сам свидетельствует, что о благодати он стал думать во время епископства иначе, чем в предшествующее время.

в) Наконец, признаком неподлинности сочинения может быть резкое противоречие какого-либо сочинения языку и стилю данного писателя. Здесь в расчёт принимаются любимые слова и обороты, построения речи, метод изложения данного автора. Незначительные различия в стиле не должны быть принимаемы во внимание, ибо они могут быть обусловлены промежутком времени между появлением рассматриваемых сочинений, различием их темы, задач и адресатов, различных влияний, под которыми находился автор, а также степенью отработанности его сочинений. Вообще заключения от стиля получают силу при наличии других свидетельств. Впрочем, например, автор [так называемых] «Лжеисидоровых декреталий»[83] не тем только выдаёт свой подлог, что заставляет пап I века переписываться с епископами III века, но и однообразным стилем всех тех папских посланий, которые он приписал разным авторам. Внешним отрицательным признаком критики служит

недостаток внешних свидетельств, [то есть свидетельств других авторов]. Он выражается 1) в том, что во всех или в большинстве рукописей не имеется имени автора или упоминается другое имя; 2) в том, что древние писатели высказывают сомнения в подлинности известного сочинения или приписывают его другому автору; *3)* в том, что древние писатели приводят цитаты из известного сочинения, которых нет в дошедших до нас сочинениях с тем же заглавием; 4) в том, что древние писатели вовсе не упоминают какое-либо сочинение. Последний аргумент a silentio[84] не всегда имеет силу [в том случае], ибо возможно, что древние писатели не знали какого-либо сочинения или не имели повода им пользоваться. Но он должен иметь силу, когда на протяжении веков ни один автор не сослался на него, хотя к тому были все поводы и побуждения в желании подтвердить на основании их свою точку зрения, или в стремлении изучить все памятники древности.

Таковы псевдо-Ареопагитские творения, о которых не говорит ни Евсевий (хотя и упоминает св. Дионисия [Ареопагита]), ни блж. Иероним, которые впервые были упомянуты на собеседовании с [монофизитами-]севериа нами в Константинополе в 532 г., на них ссылались севериане, а православные [поначалу] отвергали эти сочинения. Об «Апостольских Постановлениях» не упоминает ни папа Виктор в пасхальном споре [155 г.] (Euseb. Hist. eccl. V, 24, 9 // PG. T. 20. Col. 497AB // р. п.: С. 238), ни св. Киприан в споре о крещении еретиков (idem. VI, 43 // PG. T. 20. Col. 617C617A // р. п.: С. 295), хотя на основании указанных мест в этих «Постановлениях» они могли бы придать апостольский авторитет своим мнениям[85].

4. Определив подлинные сочинения, необходимо установить их хронологию и выяснить их обстоятельства и условия происхождения. Задача эта трудная и не всегда исполнимая, особенно для нравоучительных сочинений, дающая мало опорных пунктов для их датировки. Лучший приём – установить дату некоторых сочинений, которые допускают это, а об остальных сочинениях судить по соотношению и связи их с датированными сочинениями. Время написания того или другого сочинения определяется по находящимся иногда в нём: а) датам (по той или другой эре); б) по упоминаниям об исторических событиях; в) по именам императоров, консулов и разных должностных лиц, епископов; г) по цитатам из других сочинений авторов и, следовательно, литературной зависимости от них.

Пособием при переведении разных дат на наше счисление служит техническая хронология (лучшие пособия – Петавий[86], Иделер[87], Унгер[88],

Гинцель[89]; у нас – В.В. Болотов[90]); пособием при датировании исторических событий служат Annales ecclesiastici Бароний и Fasti Romani Ф. Клинтона[91]; пособием при ономатологии – являются «История Императоров» Тильмона[92] (Tillemont), списки консулов Шрама (R. Schram) и Клейна, указатель должностных лиц в издании Codex Theodosianus Готофреда; списки епископов у Ле Кеня[93], хронология патриархов у болландистов; из новых трудов, для имён святых пособием является Месяцеслов Востока архиеп. Сергия[94] (Т. I–II). В частности, прекрасным справочным указателем для церковных писателей и вообще церковных деятелей является – Dictionary Смита и Уэса[95]. Подробнее о всех этих пособиях сказано в лекциях В.В. Болотова (Т. 1).

5. Литературный анализ сочинения.

Такой анализ простирается прежде всего:

а) на внутреннюю сторону памятника – на его содержание. Не всякое сочинение требует передачи его содержания, например, экзегетические проповеди, письма, мелкие сочинения и фрагменты: тут достаточно указать метод автора, определить степень его научной подготовки, указать его пособия и кратко систематизировать наиболее замечательные мысли, раскрытые в его трудах; анализ других сочинений рекомендуется вести методически, последовательно указывая тему, построение, последующее раскрытие темы, научные приёмы автора.

б) Литературный анализ завершается рассмотрением внешней стороны сочинения, а именно литературной формы сочинения (послание, трактат, комментарий, диалог и т. д.), особенностей автора в лексическом, грамматическом, синтаксическом отношении, стиля, в особенности его любимых слов и оборотов. По существу требуется составить вокабулярии каждого автора и определить сколько раз слово употребляется у него и в каком значении.

Исполнив историко-литературную задачу, патролог может переходить к главнейшей своей задаче – исследованию воззрений [того или иного] святого отца.

в) Здесь прежде чем приступить к систематизации воззрений святого отца, он должен заняться изъяснением трудных для понимания мест в его творениях, иначе говоря, заняться патрологической экзегетикой. Как и всегда экзегет должен пройти четыре стадии:

1) Текстуально-критическое уяснение данного места, пересмотр и оценка вариантов, установление подлинного текста: задачи эти легко исполняются при пособии критических изданий;

2) Филологическое изъяснение, то есть, с одной стороны, уяснение

терминов путём определения смысла, в котором они употребляются в данном сочинении или у данного автора или у его современников, с другой стороны, уяснение этимологических и синтаксических вопросов (определённое употребление предлогов) и конструкций речи. Пособиями при филологическом изъяснении являются специальные словари к известному автору ([составителями которых являются, например,] в критическом издании к сочинениям блж. Феодорита – Бауэр (V. Bauer), к сочинениям св. Иринея – Рене Массюэт (R. Massuet, † 1716). Словари, в которых процитовано употребление известного слова у церковных писателей (но далеко не полно) – рекомендуются: греческие – Дю Канжа[96], Софоклиса[97], Бензелера и специально Thesaurus ecclesiasticus Швейцера[98], латинский – Дю Канжа[99]; грамматика новозаветного греческого языка Winer'а[100].

3) Контекст и приведение параллельных мест.

4) Реально-историческое изъяснение, имеющее в виду уяснить термины и мысль автора в отношении к современной ему духовной жизни.

В данном случае объяснение должно отвечать характеру трудностей, встречающихся при изучении [данного] святого отца.

Трудности эти прежде всего вытекают из возвышенности учения святых отцов. Так, свт. Афанасий писал инокам относительно ариан: «простите мне человеку немощному: сколько раз и понуждал себя помышлять о божестве Слова, столько ведение удалялось от меня. Не мог я написать того, что казалось и было на мысли; но и что написал вышло слабее бывшего в уме, хотя краткого очертания истины[101]». Блж. Августин говорит, что «вопрос о свободе воли и благодати Божией настолько труден для разрешения, что когда защищается свобода воли, по-видимому, отрицается благодать Божия, когда же утверждается благодать, думается, что уничтожается свобода воли»[102]. Трудность выражения возвышенных богословских спекуляций святых отцов соответствует трудности их понимания. В целях уразумения богословского парения [мысли] святых отцов нужно усвоить их дух, часто читать их творения, а также быть знакомым с христианским богословием; человек без богословского образования многого не поймёт у святых отцов или перетолкует по-своему. Трудно понимать сочинения святых отцов [ещё и] потому, что они большей частью не обозначали повода к написанию своих сочинений (особенно писем), и часто ограничивались лишь намёками на известное лицо, обычай, событие, учение.

Пособием в данном случае служит церковная история, которая описывает судьбы Церкви, её благоденствие и бедствие, говорит о

Соборах, ересях, против которых боролись святые отцы (лучшие курсы – В.В. Болотова[103], А.П. Лебедева[104], Неандера[105]; о Соборах – Гефеле[106], о ересях – Вальх) и церковная археология, описывающая быт и памятники христианского искусства (Binghram Kraus).

Далее, у святых отцов употребляется иногда запутанная и сложная богословская терминология, вводятся неизвестные термины, или известным словам всякий раз приписывается особый смысл, таковы: ὑπόστασις, φύσις (φύσις имело сперва конкретный смысл «ипостаси», а потом – общий, ὑπόστασις – имело общее значение (οὐσία у свт. Афанасия Великого), а потом стало обозначать лицо в конкретном смысле. В разных богословских школах употреблялась разная терминология, например в Антиохии говорили: ὁ Θεός Λόγος, а в Александрии: ὁ ἐκ Θεοῦ. Помогает разбираться в этих тонкостях история догматов ([см.] преосв. Сильвестр [Малеванский][107]). Кроме богословских наук, реальное объяснение предполагает и светское [образование]. Так святые отцы часто употребляли философские термины своего времени, цитовали языческих философов, иногда пользовались их идеалистическими спекуляциями; они вели доказательства по правилам современной диалектики. Многие идеи, термины, приёмы уже чужды нашему времени, посему для понимания св. отцов необходимо быть знакомым с историей философии и теми философами (Платон, неоплатоники), которыми они пользовались (старый труд – Ritter с отделом о христианской философии; новый – E. Feller; специально о христианской философии Нивеч, К. Скворцов[108]).

Отцы Церкви в своих сочинениях очень часто имеют в виду известные события из истории Греции, Рима, пользуются произведениями классической литературы, предполагают известным быт древних классических народов; в апологиях нападают на языческую мифологию, перечисляя имена многих богов. Для нашего времени большая часть этих намёков и указаний уже непонятна, а это, вместе с тем, затрудняет и понимание святоотеческих творений. Для устранения этих затруднений нужно обратиться к помощи истории греков и римлян, истории литературы этих народов, классической археологии и мифологии. Сведения по классической древности можно почерпать из реальных словарей Любкора и Pauly – Wissowa[109].

г) После объяснения трудных мест можно приступить к систематизации воззрений святого отца, при этом лучше всего держаться той схемы, которая указана им самим, а не укладывать весь материал в рамки современной догматики[110]. Каждый писатель развивал обыкновенно один какой-либо пункт учения, смотря по потребностям

времени. Во II в. развивалось учение о [самих] источниках вероучения – Священном Предании, «Regula fidei»[111] в III–IV вв. богословие, то есть учение о Святой Троице; в V–VII вв. – христология (учение о Богочеловеке Иисусе Христе) или учение о Домостроительстве (οἰκονομία); в V в. ([особенно] на Западе) сотериология и антропология (т.е. [учение] о человеке, первородном грехе, свободе и благодати).

Для систематизации надо: 1) собрать все места относящиеся к данному пункту учения, 2) обобщить их, если они допускают это, в противном случае констатировать зависимость или независимость воззрений автора от тех влияний, под которыми он находился; 3) все пункты учения соединить в одну систему.

д) После систематизации важнейшую задачу патролога составляет установление источников данного автора и отношения его к ним (степени зависимости). Для этого нужно: 1) собрать все цитаты из других авторов с упоминанием их имени и определить сочинения, из которых они заимствованы, 2) установить непрямые цитаты, 3) сравнить учение данного отца с учением всех цитуемых им и известных ему (иногда только по их сочинениям, коими он пользовался) авторов и сходные пункты отнести на счёт зависимости от них, 4) установить общую связь с писателями известного направления.

е) Изучение источников и сравнение данного автора с предшествующими писателями даёт возможность определить особенности (различие), новые оттенки мыслей в его учении и указать на то, что особенно выдвигает автор вообще и по сравнению со своими предшественниками. Все особенности учения должны быть объяснены в связи с условиями времени и личности автора.

ж) Завершается патрологическое изучение оценкой воззрений святого отца. Эта оценка бывает трёх родов:

1) историко-литературная, определяющая степень и характерные [особенности] самостоятельности автора, степень зависимости его от предшествующих писателей и влияние его на последующих;

2) философская – а) имманентная, исследующая внутреннюю стройность и непротиворечивость воззрений святого отца; б) объективно-научная, оценивающая эти воззрения с точки зрения общепризнанных принципов, и в) богословская, определяющая степень близости воззрений святого отца Священному Преданию, точность выражения в нём церковного сознания, выделяющая в его воззрениях элементы церковного Предания и частные отеческие мнения. Настоящий порядок исполнения богословской задачи касается метода исследования, а не изложения; при

изложении нужно сперва сказать об источниках, потом о системе, давая, где нужно, толкования, затем уже отметить особенности учения и, наконец, дать оценку.

IV. История патрологии

Патрология, как наука, образовалась не сразу, а постепенно и обязана своим развитием самоотверженной работе целого ряда учёных тружеников. Зачатки нашей науки мы видим ещё в «Церковной истории» (ок. 324 г.) Евсевия Кесарийского († 340), который в разных главах своего труда даёт сведения о древних церковных писателях и их сочинениях. Сведения эти почерпнуты из прочитанных Евсевием книг Кесарийской и Иерусалимской библиотек и в общем достоверны, хотя и кратки, и не всегда определённы (Евсевий не называет иногда имени автора: (Euseb. Hist. eccl. V, 16, V, 27 // PG. T. 20. Col. 464–472, 512A // р.п: С. 222–226, 241). Во всяком случае они всегда ценны для нашей науки: о многих писателях (Папий, Мильтиад, Мелитон, Родон, Егезипп и т. д.) мы знаем только по Евсевию и тем отрывкам, которые он сохранил в своей «Истории», ибо большая часть указанной у него доникейской письменности безвозвратно пропала.

Впрочем, Евсевий не преследовал специальных литературных задач, а потому первым опытом истории древне-церковной письменности следует признать сочинение блж. Иеронима Стридонского († 421) De viris illustribus или De scriptoribus ecclesiasticis – «Книга о знаменитых мужах» или «О церковных писателях». Это сочинение, было написано в 322 году в Вифлееме, по просьбе префекта претории Декстра, по образцу De viris illustribus Светония (75–160 до Р. Х.). Состоит оно из 135 глав, из которых каждая посвящается одному писателю и содержит краткую его биографию и перечень его сочинений. В каталог блж. Иеронима входят, кроме церковных писателей, новозаветные писатели (Апостолы), несколько еретиков (Татиан, Вардесан, Новациан, Донат, Лукиан, Евномий), три иудея: Филон (11), Иосиф Флавий (13) и Иуст Тивериадский (14) и один язычник – Сенека (12) ради своей апокрифической переписки с Апостолом Павлом. Авторы располагаются в хронологическом порядке, начиная с Апостола Петра и кончая самим Иеронимом. Источниками Иеронима для писателей новозаветных (гл. 1–5, 7–9) служили книги Священного Писания Нового Завета (и по местам «Церковная История» Евсевия), а для церковных писателей I–III в. «Церковная История» Евсевия; так что по существу первые 78 глав составляют извлечение из Евсевия. Хронологические даты заимствованы из хроники Евсевия (в переработке блж. Иеронима); другая часть De viris illustribus (гл. 79–135) обработана самостоятельно, на основании личного знакомства с литературой IV в.;

самостоятельно составлены также некоторые главы первой части, преимущественно о латинских писателях. Обработку Иеронимом [сведений] Евсевия следует признать поспешной, не чуждой крупных недостатков. [К примеру,] блж. Иероним 1) опустил некоторые сочинения (29 гл. – «Диатессарон» Татиана); 2) несколько сочинений соединил в одно или одно разбил на отдельные сочинения; 3) приписал некоторым авторам чужие сочинения (письмо св. Киприана св. папе Корнилию – гл. 66); 4) вывел на основании Евсевия несуществовавшие сочинения (гл. 32 – подложные сочинения Модеста из глав Евсевия, после речи о Модесте: «писали и другие» (Euseb. Hist. eccl. IV, 25 // PG. T. 20. Col. 389CD; р. п.: С. 182). Вследствие того, что блж. Иероним при написании своего труда преследовал апологетическую цель, чтобы вопреки обвинениям христиан в невежестве доказать широкое развитие у них литературы (см. его предисловие), то отсюда он а) вводил без нужды в своё изложение украшающие эпитеты по примеру Светония: почти каждый писатель определялся, как «философ красноречивейший» (20), что имеет «огромные тома»; б) старался указать как можно больше писателей, почему зачислял в свой каталог и таких лиц, которые в собственном смысле не были писателями (Hieron. De vir. illustr., 42 // PL. 23. Col. 657; р. п.: С. 286); допускал преувеличения: «некоторые» сочинения Вардесана, [о которых упоминал Евсевий] (Euseb. Hist. eccl. IV, 30 // PG. T. 20. Col. 404A; р. п.: С. 188) превращаются у него в «неисчислимые сочинения» (Hieron. De vir. illustr., 33 // PL. 23. Col. 647B; р. п.: С. 282[112]). Отсюда ясно, как надо смотреть на мелкие сочинения или прибавки блж. Иеронима к Евсевию. Раньше думали, что прибавки эти основаны на самостоятельном изучении древнецерковной литературы и придавали им научно-важное значение. Но несомненная поспешность и поверхностность работы Иеронима и полная зависимость от Евсевия привела учёных к убеждению, что все такого рода прибавки сделаны по общим соображениям и что, следовательно, они всегда нуждаются в проверке; [откуда выяснилось, что] все они большею частью ошибочны. Что касается до труда Иеронима в целом, то по содержанию своему он слишком сжат и сух, часто даёт только имена авторов и номенклатуру – список сочинений, не указывая их содержание; мало того, иногда Иероним не даёт и списка творений ([например,] Тертуллиана в 53 гл. и Киприана в 67 гл.), ссылаясь на то, что они известны очень многим или что они «светлее солнца», равным образом и группировка авторов [оказывается] внешне хронологической, без распределения их в определённые группы по языку и без принятия во внимание их взаимной литературной связи и отношения их к

общецерковной жизни. При всем том блж. Иерониму принадлежит заслуга составления первого опыта патрологии. В древности это сочинение пользовалось большим уважением и [ещё при его жизни было переведено] Софронием на греческий язык. Иероним нашёл себе подражателей. Все они видели в Иерониме образец совершенства, не выходили из указанных им узких рамок обработки историко-литературных вопросов, их принято называть номенклаторами.

Лучшим из подражателей блж. Иеронима является Геннадий, пресвитер Массильский (Марсельский) († 480). Он написал (ок. 467–479 гг.) [одноименный труд] под заглавием De viris illustribus [в] продолжение Иеронимова труда, обнимающий писателей V века в 91 главах. [В этом произведении содержится] собственно 101 глава, но главы 30, 87, 93, 95–101 считаются подложными. Сочинение его в рукописях обычно описывалось вместе с одноименным трудом Иеронима.

Как историк Геннадий ценится высоко; его библиографические показания основаны на личном знакомстве с литературой своего времени и лишь в биографических сообщениях он пользуется иногда не всегда надежным устным преданием. Меньшее значение имеют труды дальнейших номенклаторов – Исидора, архиепископа Севильского († 636) – 46 глав, Ильдефонса, архиепископа Толедского († 667) (около 610 г.) – 14 глав, занимавшихся преимущественно испанскими писателями. После них, начиная с конца VII века, литературная деятельность на Западе замерла до начала XII века, причём за этот период успели окончательно забыть греческий язык, почему греческая литература для большинства учёных того времени стала недоступной.

В это время в IX в. на Востоке явился грандиозный труд «Библиотека» Константинопольского патриарха свт. Фотия († 891), иначе называемый Μυριοβίβλιον. В «Библиотеке» свт. Фотий дал отзывы о 250 прочитанных им рукописных кодексах, содержавших сочинения 280-ти частью языческих, частью христианских писателей. Рецензия свт. Фотия заключается в передаче содержания сочинения и оценке их со стороны стиля (иногда и со стороны [их православности и нравственного] назидания), причём затрагивается по местам и вопрос о подлинности. Особенно известны рецензии свт. Фотия по тем выпискам, которые он сделал из утраченных уже теперь сочинений. План сочинения свт. Фотия определяется порядком прочитанных кодексов: авторы идут друг за другом случайной вереницей без определённого хронологического или систематического порядка.

После свт. Фотия греки патрологией не занимались вовсе. Впрочем,

как на Востоке, так и на Западе, сочинения церковных писателей читали, списывали, сохраняли в монастырях, собирали по отрывкам в катены или флорилегии, но в общем знание отеческой литературы было очень ограниченное. Это был мрак средневековья. Проблески литературно-исторической обработки патрологии начинаются на Западе с XII в., но по типу древних номенклаторов. Эти патрологи обычно начинают с Апостолов, переписывают последовательно Иеронима, Геннадия и кончают своим временем. Таковы труды Зигеберта – († 1112), бенедиктинского монаха, состоящие из 171 главы (преимущественно западные писатели), Гонория [Августодунского] (XIII в.) и другие. Все они необычайно кратки, сжаты и поверхностны. Более богато по содержанию сочинение аббата Иоанна Тритейнгейма Liber de viris scriptoribus ecclesiasticis [(«Книга о церковных писателях»)] (1494 г.), включающее и светских писателей (всего 270); оно начинается с св. Климента Римского и оканчивается на самом авторе. Параллельно этому труду можно поставить труд Антония Поссевина († 1611) Apparatus sacer[113] и здесь сообщается о 800 писателях, а также о месте хранения рукописей их сочинений; но большой объём сочинения неблагоприятно отразился на его самостоятельности: во многом Поссевин перепечатывает труды своих предшественников.

С XVI в. начинается более самостоятельное и более оживлённое изучение древне-церковной литературы. Это была эпоха Возрождения, время широкого развития гуманизма, время воодушевлённого стремления к собиранию и изучению памятников классической древности. На классицизм тогда образовалась мода. Знать греческий язык стало признаком хорошего тона, иметь библиотеку рукописей стремился каждый состоятельный человек, в особенности владетельные князья; рукописи поэтому усиленно скупались у греков, бежавших в это время от турок. Учёные стали составлять словари, грамматики. Знание греческого языка на Западе возобновилось. Это всеобщее оживление по изучению древнего классицизма не могло не коснуться и памятников древнехристианской письменности. Развитию интереса к изучению её способствовали ещё две причины:

1) изобретение книгопечатания, давшее возможность широкого распространения святоотеческих сочинений и 2) появление Реформации, с защитниками которой католики стали полемизировать на почве памятников церковной древности. Под влиянием этих причин в области изучения святоотеческой письменности начинается оживление, которое выражается в появлении печатных изданий (латинских отцов и греческих,

сперва в латинском переводе, а потом и в оригинале) и в самостоятельном изучении их по этим изданиям. Издания много облегчали работу патрологов по собиранию творений святых отцов и установлению возможно полного списка их сочинений. Над изданием святоотеческих творений больше всего потрудились католические монахи и, главным образом, бенедиктинцы, из конгрегации св. Мавра во Франции, основанной в 1618 г. (близ Парижа), а потом иезуиты. Это [происходило] потому, что католические монастыри располагали наибольшим количеством рукописей и умели привлекать к делу учёные силы. Средства щедро отпускало духовенство, князья, епископы, или даже государство.

Первый опыт самостоятельного изучения святых отцов дал кардинал Роберт Беллармин (R. Bellarminus – иезуит, † 1621), написавший краткую, но в общем точную книгу De scriptoribus ecclesiasticis liber unus [(«Книга о церковных писателях»)] (Рим, 1613; Париж, 1616) от библейских ветхозаветных писателей до 1500 г. В ней он умело говорит о внутренних и внешних качествах святоотеческих творений, различает подлинные сочинения от подложных, но в общем нового в построении науки ничего не вносит и излагает свой труд по типу номенклаторов. Тем не менее, труд его был образцом для последующих патрологов – католических и протестантских, которые им пользовались, иногда просто списывали и отчасти дополняли. Таковы из католиков – иезуит Филипп Ляббе († 1660); из протестантов – Иоанн Герхард (J. Gerhard, † 1667), давший нашей науке имя патрологии; из реформаторов – Казимир Удэн (C. Oudin, † 1717). Эти учёные-труженики во многом напоминают номенклаторов, но они значительно ушли вперёд по сравнению со своими предшественниками. Они дают довольно полные биографии церковных писателей, точный и полный список их сочинений, обозначают их содержание, указывают издания и рукописи, содержащие святоотеческие творения. Они подготовили материал для появления в конце XVII в. трудов по патрологии со строгим научным построением.

Начало такой научно-критической обработке положил французский учёный (доктор богословия и профессор Парижской Сорбонны) Дюпон, первый из патрологов, начавший писать на родном французском языке († 1719). Он впервые применил к творениям святых отцов принципы исторической критики и в своём сочинении («Новая библиотека церковных писателей». Париж, 1686–1711, в 47 тт.) от ветхозаветных авторов до своих дней дал полные биографии святых отцов, разработал вопросы о подлинности и хронологии, кратко и художественно изложил их содержание, высказал суждения об их стиле (по свт. Фотию) и учении и

дал меткие рельефные характеристики каждого писателя. При огромной начитанности в древней литературе Дюпон обладал даром блестящего изложения и критическим остроумием. Талантливый труд Дюпона однако вызвал недовольство в церковных кругах; особенно не нравилось то, что Дюпон указывает на встречающиеся у отцов неправильные мысли и вообще подвергает их критике, иногда действительно резкой (об аскетах). Знаменитый Боссюэт требовал цензуры для Дюпона; одновременно с этим появились и его литературные противники. Скоро запрещение было наложено на всё сочинение. В противовес Дюпону написал свой огромный труд бенедектинец Р. Селлье (R. Ceillier, † 1761). «Общая история писателей священных и церковных» (Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques. Париж, 1723–1763, в 23 тт.). в этом труде он во многом зависит от Дюпона; больше подробен в изложении содержания, но далеко не так талантлив и остроумен, как его осуждённый противник.

Из последующих французских учёных особенно выделяются член конгрегации св. Мавра Николай Ле-Нурри († 1724), написавший предисловие к Лионскому изданию собрания святоотеческих творений, в котором обозрел церковных писателей до IV в., и учёнейший янсенист Себастьян Тилльмон († 1698, Tillemont), написавший полнейшее собрание всех сочинений, относящихся к жизни и отчасти творениям святых отцов первых шести веков с широкими и основательными хронологическими изысканиями (неподражаемо точен и обстоятелен в цитации; у него всё основано на первоисточниках, собственно свои суждения помещает в скобках, но и здесь ни одно слово не сказано без строго-критического обсуждения; каждый святой отец изучается детально без пристрастия). Книга в общем сухая и идейного освещения не даёт.

Что касается до протестантских учёных XIV–XVIII вв., то они занимались преимущественно монографическими произведениями. Общие курсы написали только англичанин Кэв (J. Cave, † 1713), Гамбургский профессор Иоанн Альберт Фабриций (J. Fabrizius, † 1736) составил Bibliotheca graeca[114] и Bibliotheca latina.

Обе библиотеки Фабрипия богаты своими библиографическими показаниями, а также сведениями по части рукописного предания; имеются индексы к творениям некоторых отцов Церкви. Отдельными исследованиями известны: англичанин Джон Персон (J. Pearson), еп. Честерский († 1686); прекрасно защитивший подлинность Посланий св. Игнатия) и француз Жан Далье (Daille † 1670), который прославился сочинением против подлинности сочинений Дионисия Ареопагита и Игнатия Богоносца).

XIX век – время особенного развития патрологии, особенно в последнюю четверть этого века, ознаменованную многими ценными находками в патристической письменности, каковы – «Дидахи» или «Учение 12 Апостолов» (найдено в 1883 г.), полный текст Послания св. Климента Римского к Коринфянам (в греческом, сирийском, латинском и эфиопском переводах), Апология Аристида, «Доказательство апостольской проповеди» св. Иринея Лионского , «Философумены» св. Ипполита (а также 4 кн. [толкований] на Даниила), «Диатессарон» Татиана, сочинения св. Мефодия Патарского, трактаты Присциллиана, «Акты Аполлония», некоторые апокрифы (евангелие и апокалипсис Петра в 1892 г.); фрагменты «деяний» Петра, Павла, Иоанна, «Изречения Иисуса»), несколько гностических сочинений и другие.

Наиболее выдающимися курсами являются у католиков – патрология Мелера[115] (Möhler, † 1839), дающая сведения о жизни, твореniях и учении святых отцов I–III вв. М. Перманедера (M. Permaneder, † 1862) Bibliotheca patristica, с разработанным введением (Patrologia generalis) и точными библиографическими указаниями (I–III в.), Institutiones Patrologiae Фесслера[116] (J. Fessler, † 1882); второе издание в обработке Jungman'a 1890– 1896; нет учения святых отцов I–VII вв.), краткий учебник Альцога[117] (J. Alzog, † 1878) и пространный Ниршля[118] (J. Nirschl, † 1904). Из новейших трудов особенно важны подробный библиографический труд Эрхарда[119], знакомящий с современной разработкой патрологии в специальных монографиях и статьях за 1880–1900 (в 2-х томах), и затем «Патрология»[120] Барденхевера (O. Bardenhewer[121]), а также его обширная Geschichte der altkirchlichen Literatur[122] I–II т., доведённых до Евсевия (догматико-историческая часть отсутствует, ибо на Западе существует особая кафедра для истории догматов).

Протестанты стали заниматься нашей наукой сравнительно поздно, собственно в конце XIX в., но по основательности и широте научной постановки далеко превзошли католиков. Впрочем, они изучают только I–III вв. Главное движение науки даётся [ими] в специальных монографиях. Из [их] курсов [патрологии] отметим: труды англичанина Дональдсона[123], а в особенности немцев: Адольфа Гарнака (Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius t. 1–2[124]; – о рукописном и литературном предании) и Густава Крюгера[125]. Работы Гарнака – работы первого ранга, это строго научные обстоятельные и добросовестнейшие исследования в собственном смысле этого слова.

Труды филологов. Можно ещё упомянуть курсы по истории классической литературы, в которых уделяется место и христианским

писателям – таковы истории литературы Эберта (A. Ebert) и Шанца (M. Schanz) (Geschichte der Römischen Literatur, IV, 1–2 Munch., 1904). Важны также энциклопедии и учёные сборники патрологических монографий. Таковы: 1) Realenzyklopadie Гаука[126]; 2) Kirchcnlexicon; 3) Dictionary of Christian biography. W. Smith and H. Wace. Vol. I–IV, London, 1877–1888; 4) Православная богословская энциклопедия под ред. А.П. Лопухина – Н.Н. Глубоковского. Тт. 1–12. СПб., 1900–1911.

Сборники монографий: 1) O. de Gebhardt und A. Hamack. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altkirchlischen Literatur, 1882–1897. По отдельным исследованиям разных литературно-исторических вопросов особенно известны Адольф Гарнак, неутомимый исследователь древне-церковной литературы Теодор Цан (Th. Zahn), Ад. Гильгенфельд (A. Hilgenfeld), католик Франц Ксавер Функ[127] (Fr.X. Funk) и англиканин Иосиф Ляйтфут – (J. Lightfoot), еп. Дургамский (41889). Пальма первенства среди них по обилию исследований, оригинальности суждений (постановка новых вопросов) обширной эрудиции бесспорно принадлежит Гарнаку. В русской науке известен один только курс патрологии, обнимающий всю древнюю и позднейшую церковную литературу. Это – «Историческое учение об отцах Церкви» архиеп. Филарета [(Гумилевского)], написанное в качестве учебника для семинарий по поручению Святейшего Синода (т. 1–3, СПб., 1882) [правда, здесь, к сожалению], много ошибок, особенно в цитатах. Известен далее курс проф. Казанской Духовной Академии Д. Гусева[128] (для I–II вв.).

В течение тысячелетнего существования нашей науки было выпущено много изданий и святоотеческих творений и создалась обширная литература об этих творениях. Для ознакомления с ними необходимы особые библиографические указатели. Таковые дают: 1) Шттиг, 2) продолжение его труда: Даулинг, 3) Эрнест Ричардсон, 4) Альберт Эрхард (католик). Довольно точные библиографические указания помещаются в отмеченных выше курсах патрологии, именно в «Библиотеках» Фабриция и в «Истории древне-церковной литературы» Барденхевера, а также в «Истории византийской литературы» Крумбахера.

Печатные издания творений святых отцов. Коллекции издания творений святых отцов появились вскоре после изобретения Гутенбергом книгопечатания [(в XV в.)]. Древнейшие из них напечатанные до 1560 г. (называются incunabula – пелёнки). Они тщательно передают рукописи и важны теперь в том отношении, что заменяют собою те из рукописей, которые теперь уже утрачены.

К первой половине XVI в. относится средний период изданий. Таковы

издания учёных парижских филологов и типографов Роберта († 1559) и Генриха (сына Роберта † 1594) Стефанов, отличающиеся правильностью текста и изяществом печати. Уступают им издания базельских типографов Иоанна († 1527) и (его сына) Иеронима Фробенов, которым помогал учёный гуманист Эразм Роттердамский († 1536).

Выдающееся место между ними принадлежит изданиям Бенедиктинской конгрегации св. Мавра; они дают правильный текст и предметные индексы. Из бенедиканцев заслуживают упоминания: Мабильон († 1707), издавший труды католического отца Бернарда Клервосского, Тьерри Рюинар (Thierry Ruinnart, † 1709) – акты мучеников, Монфокон (B. de Montfaucon, † 1762) – свв. Кирилла Иерусалимского, Киприана Карфгенского, Иустина Философа. После бенедиктинцев в деле издания творений святых отцов много потрудились иезуиты: Фронтон дю Дюк († 1624) издавший [труды] свв. Иоанна Златоуста и Иоанна Дамаскина), Сирмон (J. Sirmond), Дионисий Пето (Petavius; – свт. Епифания Кипрского) и доминиканцы – Франциск Комбефи (Fr. Combefis, † 1679). Многие учёные издавали не отдельного писателя, а сборники из разных авторов: Auctarium («дополнение»), Analecta, Collectanea [«собрание»], Miscellanea («смесь»), Spicilegium («сборник колосьев»), Thesaurus («Сокровище») и т.п.

Таковы [издания] Комбефи (F. Combefis), Грабе (Grabe), Раут[129] (M.J. Routh). Когда издания умножились, то начали их переиздавать в сборниках. Первый опыт был сделан де-ля-Бинем (de la Bigne), сорбоннским профессором († 1589). Он издал в Париже в 1575–1579 гг. в 8 томах Bibliotheca veterum patrum [«Библиотеку древних отцов»], в которой помещены были произведения более 200 авторов древних и средневековых; причём греческие писатели даны были в переводе на латинском языке. Издание было встречено с сочувствием. В 1618–22 г. оно вышло снова в Кёльне в 15 томах с дополнением под названием Magna Bibliotheca, а в 1677 г. переиздано в расширенном виде в Лионе, в 27 томах под названием Maxima Bibliotheca. Через 100 лет на смену этому изданию явилось издание ораторианца Андрея Галланди (A. Gallandi, † 1779) Bibliotheca veterum patrum в Венеции (с 1765 г.) в XIV в.; оно выгодно отличается от Maxima Bibliotheca тем, что здесь даются оригинальные греческие тексты (с переводом) и некоторые неизданные сочинения, но доведено оно только до XII века (1200 г.), тогда как Maxima Bibliotheca доходит до XVI в.

Полнейшее собрание творений святых отцов сделано французским аббатом Минем (J.P. Migne) († 1875), в его Patrologiae cursus completus

собрание разделяется на две серии – греческую и латинскую. Греческая серия (series graeca) состоит из 161 тома (до Флорентийского собора 1439 г.) – Латинская (series latina) – из 221 томов (до папы Иннокентия III – 1216 г., то есть до начала XIII в.) Латинская серия (1844–1865 гг.) была издана раньше греческой (1857–1866 гг.). Издание Миня представляет большей частью перепечатку с прежних изданий, впрочем, лучших бенедиктинских, но, к сожалению, и оно не свободно от опечаток.

В новое время издано также много авторов, предпринимавших подобные издания вновь. К таковым авторам относится префект Ватиканской библиотеки кардинал Анджело Маи[130] (A. Mai) († 1854). Его коллекция обнимает 40 томов. Издания эти в основном перепечатаны Минем.

Для нас бо́льшее значение имеют издания (ок. 16 томов) другого кардинала – Питры[131] (J.-B. Pitra, 11889), возобновителя конгрегации св. Мавра (в Солемском монастыре, 1887). В этих томах содержатся многие до сих пор неизданные сочинения. Особенно важны первые 4 тома Analecta sacra.

В настоящее время Венская и Берлинская Академии наук поставили себе задачей переиздание древних церковных писателей. Венская Академия с 1866 г. издаёт и латинских писателей (до VII в.) Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum («Венский корпус»), До сих пор выпустили 5-й том. 1) Берлинская (Прусская) Академия издаёт произведения греческих писателей первых трёх веков – Die griechischen Schriftstelle и выпустила до сих пор 8 томов. Оба издания ведутся, хотя и медленно, но по строго научному методу. Это лучшие научно-критические издания. Впрочем, в Вене работают филологи, а потому на богословие они мало обращают внимания: они дают варианты и текстуально-критические введения, но богословской критикой и комментированием не занимаются. В Берлине дело ведётся богословами, под руководством Адольфа Гарнака, при участии лучших научных сил. В наше же время предпринято издание восточных писателей. Так, в 1903 г. в Париже начато издание Patrologia orientalis (в формате Миня), под редакцией Граффэна (R. Graffin) и Но (F. Nau) (до сих пор издано 4 тома). Одновременно издаётся в Париже аббатом Шабо (J.B. Chabot) Corpus scriptorum Christianorum orientalium рассчитанный на 200 томов (вышло 16); этот корпус разделяется на серии Scriptores arabici, aethiopici, coptici, syri (отдельно латинский перевод) – Отметим ещё особый вид сборников святоотеческих творений. Это – экзегетические катены на Ветхий и Новый Завет. Все они относятся к старым изданиям.

Переводы святоотеческих творений на русский язык. Переводом и изданием святоотеческих творений на русский язык занимались частные лица, а преимущественно Духовные Академии. Особенно много потрудился над переводом творений святых отцов I–II вв. прот. П. Преображенский, издавший (при «Православном Обозрении») писания Мужей Апостольских, св. Иустина Мученика и древних апологетов II в., и св. Иринея Лионского . Далее заслуживают упоминания Н. Корсунский (редактор «Ярославских Епархиальных Ведомостей»), переведший Климента Александрийского и некоторые сочинения Оригена («Увещание к мученичеству», «О молитве»); ηроφ. Е. Ловягин (св. Мефодий Патарский); проф. К.Д. Попов («Учение 12 Апостолов»); Покровский (Апология Аристида); проф. Н.И. Сагарда («Доказательство апостольской проповеди» св. Иринея Лионского).

Большая часть аскетических творений переведена в Добротолюбии, в 5-ти томах, (изд. Афонского Пантелеймонова монастыря; перевёл преосвящ. Феофан Затворник). Больше всего переведено творений святых отцов при Московской Духовной Академии (свв. Афанасий Великий, Епифаний Кипрский, Макарий Египетский, Ефрем Сирин, Кирилл Иерусалимский, блж. Феодорит и др.)· Переводом занималась и Петербургская Академия (свт. Иоанн Златоуст (12 томов), прп. Феодор Студит, [а также церковные историки:] Евсевий («Церковная история»), Сократ, Созомен, Евагрий). Ведутся переводы греческих отцов и в Казанской Академии (Ориген, свв. Дионисий Александрийский, Ипполит, Амвросий Медиоланский в 2 томах (аскетические сочинения и «De officiis ministrorum»)). При Киевской Академии переводятся латинские отцы (Тертуллиан, блж. Иероним, блж. Августин (не весь)).

V. Группировка патрологического материала

1. В патрологической науке возможны разного рода группировки [исследуемого] материала. Блж. Иероним применил хронологическую. Для истории литературы такого рода группировка, конечно, необходима по существу: она должна представить последовательное развитие литературы, но история должна также отмечать и внутреннюю связь отдельных литературных явлений, а не нанизывать их одно на другое в хронологическом порядке. Хронологическая группировка патрологического материала с начала XVIII в. была оставлена, как мало отвечающая строго научной систематизации материала.

Патрология XVIII в. (Фабриций) в дополнение к хронологическому методу систематизации начала различать в церковной письменности две ветви – греческую и латинскую. Такое деление имеет основание в том, что греческая литература только в I–IV вв. влияла на латинскую (и не на всех авторов), в большинстве же авторов обе литературы развивались самостоятельно. Но группировка по языку опять-таки является по существу внешней и притом слишком широкой, почему и не устраняет недостатков чисто хронологического рассмотрения материала.

Некоторые патрологи (Фесслер, Ниршль) соединяли авторов святоотеческой литературы в группы по отношению их к ересям, против которых они боролись. Такая постановка выгодна во многих отношениях: она действительно указывает внутреннюю связь между авторами, освещает их литературную деятельность в той исторической обстановке, в которой она развивалась, но в собственном смысле она относится только к догматической (полемической) литературной деятельности святых отцов и не охватывает других видов их литературной деятельности.

Новейшие представители «Истории древнехристианской литературы» (Крюгер), критикуя старое построение патрологии, предлагают группировку по литературным формам. Но такого рода группировка применима только к начальным временам (I–II вв.) церковной и всякой вообще литературы, когда письменность в общем была скудна и авторы дают одно (или несколько однородных) сочинений. В тех же случаях, когда литература развита, и каждый автор пользуется почти всеми литературными формами, литературная группировка не применима, если только мы не желаем рассматривать в разных отделах произведения одних и тех же авторов.

В историях литературы к периоду развития литературы применяется

группировка по направлениям (сентиментализм, романизм, реализм). Аналогично этому и для нашей науки удобнее всего группировать своих авторов по определённым богословским школам и направлениям. Это даёт возможность указать внутреннюю связь между ними, влияние одних на других и представить всю древне-церковную литературу, как саморазвивающееся органическое целое (как это ни трудно в виду утраты многих сочинений и запутанности их хронологии).

Что касается до группировки сочинений каждого отдельного автора, то она должна быть производима по основным видам церковной письменности, образовавшимся на протяжении её исторического развития.

Этапы развития литературных форм святоотеческой письменности. Укажем их в порядке их появления в I в. соответственно простоте жизни первых христиан единственной литературной формой были письма и простые повествования. Во II в. уровень образования повышается[132], но в это же время изменяются и условия жизни Церкви: начинаются систематические гонения и появляются ереси. Против первых возникает апологетическая [литературная] деятельность, против вторых – полемическая.

В III в. церковная литература вступает в фазу, главным образом, внутреннего развития из-за научных потребностей, независимо от внешних обстоятельств церковной жизни: появляются опыты систематического богословия (Ориген) и изучения Священного Писания. Последнее развивается в двух направлениях: 1) в форме текстуально-критического изучения Библии и в форме экзегетики [(в обоих направлениях особенно преуспел] Ориген). При этом экзегетика выражается в трёх литературных формах – комментария (последовательного изъяснения какой-либо священной книги или части её, схолий (кратких изъяснений отдельных мест, наиболее трудных для понимания) и гомилий (изъяснений Священного Писания в целях проповеди). Экзегетика и церковное проповедничество появились ещё в конце II в. почти одновременно. Впоследствии обе эти формы развивались вместе. Этим, главным образом, и объясняется обилие экзегетических сочинений, ибо церковное проповедничество в древней Церкви ценилось очень высоко и каждый епископ почти ежедневно произносил поучение и толковал Священное Писание.

В первые три века церковная проповедь выражалась в простой форме гомилий, бесед; с IV в. появляются уже ораторские слова (λόγοι) (свв. Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст). в III в. такие явления как монтанизм, вызывают появление нравоучительных трактатов;

с III же века начинают развиваться церковно-канонические сочинения. в IV в. возникает монашество, а вместе с тем и аскетическая письменность. Наконец, в IV в. на основании древних опытов (Юлий Африкан) создаётся церковная история, отцом которой является Евсевий, епископ Кесарийский. Появились в IV в. и опыты поэтического творчества (гимны свт. Григория Богослова), но они не получили широкого распространения.

2. Периоды в истории древне-церковной письменности (I–IV **вв.).**

(Особенности церковной письменности в эпоху гонений и разделение на отделы)

Если рассматривать церковную письменность в тесной связи с жизнью Церкви, то самым существенным и естественным будет разделение её на два периода – доникейский, обнимающий эпоху гонений и после-никейский, время особенного развития и процветания церковной литературы в IV в., или «золотой век» христианской письменности, соответствующий внешнему благополучию и могуществу Церкви.

Разница между этими двумя периодами заключается в том, что доникейская письменность по сравнению с литературой IV в. количественно скудна и по богословской позиции своей недостаточно определённа[133]. Доникейский период можно разделить на меньшие периоды или отделы.

Начало древнецерковной письменности образует век Мужей Апостольских. Письменность этого первохристианского периода не велика по объёму и незамысловата по выражению; всё это большею частью послания, которые также просты и безыскусственны, как проста и несложна была жизнь первых христиан. Главная задача Мужей Апостольских – это сохранение и воспроизведение апостольского Предания; в этом же заключается ценность их писаний. В первом веке христиане жили под непосредственным воздействием благодатных даров Святого Духа, обильно изливавшихся на них, а также под непосредственным руководством самовидцев Христа Спасителя святых Апостолов. С 20–30-х годов II века в жизни Церкви начинается другой период. Первобытная чистота верующего сознания, живущая под непосредственным впечатлением близости ко Христу и ожиданием Его пришествия, постепенно блекнет; сила веры постепенно заменяется силою рациональных доказательств, жизнь духа – внешними формулами Предания. Это вызвало [определённую] реакцию. Многие ревнители хотели удержать в Церкви в прежнем значении энтузиазм и силу веры первых христиан, [а также] руководящее значение харизматиков. Памятниками харизматического вдохновения данного периода является

«Учение 12 Апостолов», «Послание Варнавы», «Пастырь Ерма». Уже в это время намечаются отклонения от чистого содержания апостольского Предания и высказываются крайние мнения (притязательность Пророков, строгость церковной дисциплины, приведшие впоследствии к образованию ереси монтанистов).

Между прочим, Папий [Иерапольский] под влиянием живых эсхатологических ожиданий и чрезмерного доверия к устному преданию, вводит в церковную письменность иудейское хилиастическое учение. Ещё более затемняется апостольское Предание в это время внешними влияниями со стороны окружающей языческой культуры, главным образом, философии. Это влияние совпадает с эпохой гонений и отражается на трудах и христианских апологетов. Резко это влияние выражается в появлении [лжеименного] гносиса. Борьба с ним порождает полемическую литературу; представителями её являются [богословы-] Малоазийцы, которые выставляют против гностиков твёрдый принцип апостольского Предания – Новый Завет, Правило веры (почти – Символ веры) и апостольское преемство епископов, хранителей Предания, а вместе с тем полагают начало Малоазийской школы богословия, строго державшейся Предания, хотя и присоединившей сюда хилиастические воззрения Папия. Так закончился второй период доникейской письменности, обнимавшей почти весь II век. [К нему относятся] три группы церковной литературы: 1) внутренняя церковная письменность, современная Мужам Апостольским, 2) апологеты, 3) полемисты Малоазийской школы.

[Четвёртый] период, обнимающий первую половину третьего века, удовлетворяет возникшей среди христиан внутренней теоретической потребности дать систему христианского вероучения и экзегетически обработать его источники; это – время возникновения богословской науки. Наука эта возникла в Александрии под влиянием языческой науки – философии в трудах учёных катехизаторов-александрийцев Климента и Оригена. Увлечённые философией, эти учёные внесли в построение догматики философскую спекуляцию, пользуясь аллегорическим истолкованием Священного Писания, а вместе с тем пришли к неправильным учениям, например, о вечности творения міра, предсуществовании душ, апокатастасисе. [После Климента] Ориген и его последователи образуют Александрийскую школу. В век Оригена сохраняет своё значение и Малоазийская школа, которая обосновывается в Риме, где теряет свой хилиастический характер, и распространяет своё влияние и на возникшую в это время в Северной Африке латинскую

литературу (Тертуллиан, св. Киприан). Обе эти школы столкнулись в 4-й период доникейской письменности (последняя половина III и начало IV в.), причём александрийцы сделали всё, что могли для ослабления хилиазма малоазийцев, а эти для уничтожения неправильных оригенистических учений и ограничения влияния философии на разработку догматики. Столкновение влияния Оригена и протеста против него было причиной образования новых богословских школ. Влиянию Оригена были обязаны своим возникновением школы в Александрии, Кесарии Палестинской и Неокесарии (в Малой Азии), которые, впрочем, усвояли воззрения Оригена не во всём объёме. Из противодействия Оригену и под влиянием Малоазийской школы образовалась школа Новоалександрийская со строго православным направлением, отвергшая оригенистические мнения, и Антиохийская, изгнавшая даже аллегоризм Оригена. В западной половине Вселенской Церкви в это время богословская мысль оставалась без движения.

3.Отношение церковной литературы к классической

Церковная литература возникла в то время, когда классическая уже достигла наивысшего пункта развития и начала склоняться к упадку. Понятно, что церковная литература не могла избежать влияния со стороны классической, но это было влияние формальное, [с точки зрения языка]. Впрочем церковные писатели пользовались не классическим языком, а современным им диалектом «койне» (κοινὴ διάλεκτος), образовавшимся путём смешения разных греческих диалектов и испытавшим на себе даже гебраистическое влияние через перевод LXX-ти. Стилем церковные писатели не владели в такой степени, как классические авторы. Только впоследствии некоторые церковные писатели сумели выработать чистый стиль (свт. Иоанн Златоуст); в большинстве же случаев – они вовсе о нём не заботились.

Что касается до литературных форм, то и здесь, как и в стиле, христианские писатели (по крайней мере первых веков) уступали языческим (не современным, а классикам) в разнообразии и богатстве форм, в красочности и художественности обработки; эстетический интерес в церковной литературе всегда отсутствовал. Но зато они безмерно превосходили их по содержанию, по благородству литературного тона, чистоте идей, свежести и искренности чувства и религиозному воодушевлению: в них даётся решение самых существенных проблем жизни.

Различие церковной литературы у греков и римлян

В I и II в. писали по-гречески. Латинская литература появилась после

греческой спустя 100 лет и с тех пор всегда опаздывала в своём богословском развитии по сравнению с греческой почти на столетие. При этом на первых порах она зависела от греческой литературы вплоть до блж. Августина, который создал ей самостоятельное положение. В соответствии с духом двух классических наций, литература у греков носит теоретический богословский характер, а у латинян – практический (вопросы о Церкви, церковной дисциплине, о спасении, свободе и благодати); причём у греков она получает преимущественно философскую обработку, а у римлян риторическую.

Но если римская литература и не выступает с таким блеском, как греческая, зато она твёрже сохраняет церковное Предание и не обуревается в такой степени догматическими спорами, как у греков.

Часть II. Письменность мужей апостольских

Отдел Первый. Церковная письменность I века

I. Мужи Апостольские

А. Первыми христианскими писателями после св. Апостолов являются Мужи Апостольские, то есть непосредственные ученики и преемники Апостолов. В таком смысле употреблял термин «Муж Апостольский» ещё Тертуллиан в своём сочинении «О прескрипциях против еретиков» (Tertull. De praescript. haer. // PL. T. 1. Col. 44C; р.п.: Т. I. С. 178), причём прилагал его к свв. Клименту и Поликарпу. Ещё раньше почётный эпитет ἀποστολικὸς был употребляем по отношению к св. Поликарпу (Martyr. Polyc. 16, 2 // PG. T. 5. Col. 1041; р. п.: С. 388 – διδάσκαλος ἀποστολικὸς); св. Ириней у Евсевия (Euseb. Hist. eccl. V, 20, 7 // PG. T. 20. Col. 483B; р. п.: С. 233 – διδάσκαλος πρεσβύτερος). С течением времени его стали употреблять в более широком значении – в применении вообще к древним писателям I – III в. или лицам, признанным достойными свидетелями апостольского Предания. В современных изданиях под заглавием Patres apostolici соединяются, по примеру старых изданий Котелье (J.-B. Cotelier) и Иттига (T. Ittig), сочинения св. Климента Римского, [«Послание»] Варнавы, свв. муч. Игнатия, Поликарпа, [«Пастырь»] Ерма, с фрагментами

Папия, «Посланием к Диогнету» и недавно открытым «Учением 12 Апостолов» (Διδαχή). Но объединение этих произведений под заглавием «писаний Мужей Апостольских» может быть оправдано только с практической точки зрения, поскольку оно обнимает все сочинения, относящиеся к ближайшему послеапостольскому времени.

В собственном смысле слова Мужами Апостольскими можно назвать только свв. Климента, Игнатия и Поликарпа, ибо они, действительно, общались с Апостолами и были их преемниками по управлению Церковью. То, что Поликарп [Смирнский] был учеником св. ап. Иоанна Богослова определённо говорит св. Ириней (Iren. Adv. haer. III, 4 // PG. T. 7. Col. 851B; р. п.: С. 224), а то, что свв. Климент (ibid. III, 3 // Col. 849B) и Игнатий были современниками Апостолов подтверждается церковным Преданием (впрочем, довольно поздним) и заверяется ранней датой их смерти. Напротив, для других авторов близость их с Апостолами является спорной (Ерм по свидетельству так называемого Мураториева фрагмента[134] написал свой «Пастырь» при Пие, папе Римском, следовательно, в середине II века). Не были они также и непосредственными преемниками Апостолов и в иерархическом служении: они большею частью даже вовсе не принадлежали к иерархии

(Ерм), но были харизматиками.

Древние христиане с большим уважением относились к творениям Мужей Апостольских и другим древним сочинениям: их обыкновенно сохраняли в одном кодексе с книгами Священного Писания: так оба Послания св. Климента сохранились в древнейшем Александрийском кодексе (V в.), а «Послание Варнавы» и «Пастырь Ерма» – в Синайском кодексе (IV в.). Творения эти цитировали в качестве Священного Писания (ср.: «Пастырь Ерма» у св. Иринея – Iren. Adv. haer. IV, 20, 2 // PG. T. 7. Col. 1032C; р. п.: С. 269) и читали за Богослужением (Euseb. Hist. eccl. III, 3, 6 // PG. T. 20. Col. 217B; р. п.: С. 96; Hieron. De vir. illustr., 10 // PL. T. 23. Col. 625; р. п.: С. 271). Только в IV в. эти Послания были окончательно исключены из числа канонических и признаны книгами назидательными и удобными для оглашения ([например, по свидетельству] свт. Афанасия Великого в 39-м Пасхальном Послании; р. п.: Т. 3. С. 372).

Б. Отличительные свойства творений мужей апостольских

Условия, при которых возникли творения Мужей Апостольских, были, по существу, теми же, что и при Апостолах. Попрежнему миссия и упорядочение церковных отношений составляло насущную потребность времени, по-прежнему верующее сознание волновали вопросы, выдвинутые еретиками апостольского времени. Поэтому писания Мужей Апостольских во многом напоминают Писания Апостолов. Все они написаны в эпистолярной форме «по образцу» апостольских Посланий, с обычными надписаниями и приветствиями. Все они изложены простым безыскусным языком, как и Послания Апостолов.

При этом нельзя не заметить, что и по содержанию они стоят под сильным влиянием апостольских Посланий, – так 1-е Послание св. Климента к Коринфянам отражает собою 1-е Послание Коринфянам св. ап. Павла и Послание к Евреям; Послание св. Поликарпа [к Филиппийцам] почти всё состоит из набора цитат из разных апостольских Посланий (1 Пет., 1 Ин. и др.). Кроме того, Мужи Апостольские постоянно черпают, как сами они говорят о том, из устного апостольского Предания. Это и понятно: они их ученики.

Наконец, и по общему нравственно-практическому характеру своих творений Мужи Апостольские приближаются к новозаветной письменности. Все сочинения их (как и Писания Апостолов) – [внешне] – произведения обстоятельств и написаны по случайным поводам – для устранения церковных нестроений и утверждения христиан в вере. Все они поэтому представляют почти сплошь одни увещания. Но при всём сходстве Посланий Мужей Апостольских с Посланиями новозаветными,

они всё же имеют и свои отличия.[135] Мужи Апостольские уступают Апостолам по глубине проникновения в истины христианства; их собственные мысли, которые они примешивают к передаче апостольского Предания, поражают своей наивностью и незрелостью. Так, св. Климент Римский серьёзно пересказывает басню о [птице] Фениксе, как доказательство Воскресения[136], приводит из Священного Писания не существующие в нём изречения. Уступая Апостолам в глубине понимания христианства, Мужи Апостольские стоят ниже и следовавших за ними писателей по силе богословской рефлексии: научной обработки богословия у них нет и следа, рациональных доказательств они не приводят, плана и системы в своих писаниях не наблюдают и выступают просто как авторитетные свидетели апостольского учения. Таким образом, писания Мужей Апостольских отличаются простотой и безыскусностью не только по форме, языку, содержанию, но и по построению (отсутствие системы и рациональных доказательств).

Характерной их особенностью является, далее, отсутствие всяких философских влияний, которые начинают сказываться на церковных писателях, начиная с апологетов.

В. **Важность творений мужей апостольских**[137]

При всей простоте и незамысловатости своих творений Мужи Апостольские имеют для нас особенный авторитет: их значение заключается в их древности и связи с Апостолами. Они – свидетели апостольского Предания. С другой стороны, для исторической науки их сочинения – источник для ознакомления с жизнью Церкви первохристианской эпохи и, в частности, церковной организацией и учением (история канона, символ и пр.).

От века Мужей Апостольских до нас сохранилось весьма мало сочинений. Объясняется это, прежде всего, тем, что древние христиане всецело жили в атмосфере апостольского Предания; они ещё видели и слушали самих Апостолов, имели их Писания и потому собственно прямой потребности в [другой церковной] литературе не имели. Устная проповедь предстоятелей Церкви и харизматиков доставляла им всю необходимую духовную пищу. Поэтому Мужи Апостольские писали редко, только по требованию особых обстоятельств (каковых было в общем немного, ибо христиане в то время ещё не вступали ни в резкие столкновения с язычеством, ни в догматические споры с еретиками), а если и писали, то считали лишним предлагать полное учение даже по спорному пункту, делая лишь более или менее существенные намёки, причём просили самих верующих вспомнить слышанную ими от

Апостолов проповедь истины; они как бы затруднялись выступать со своими писаниями после Апостолов и перед учениками Апостолов (Ign. Ep. ad Eph., 12 // PG. T. 5. Col. 656A; р. п.: С. 313). Другой причиной скудости послеапостольской литературы была малообразованность древних христиан. Христианство распространялось преимущественно среди низших классов общества, среди бедноты, лишённой средств к образованию. Понятно отсюда, что у [ранних] христиан и не могло возникнуть потребности к литературному выражению и распространению своих идеалов и верований или научной их обработки. Само собою разумеется, что и на литературные произведения спроса не было.

[Примечание:] Лучшие издания Мужей Апостольских Гарнака и Функа, а комментарии Ляйтфута (Lightfoot).

II. Св. Климент, епископ Римский

А. Достоверные сведения о Клименте сообщают только Ириней и Евсевий. По словам Иринея (Iren. Adv. haer. III, 3, 3 // PG. T. 7. Col. 849B; р.п.: С. 223), Климент видел блаженных Апостолов и общался с ними, ещё имел проповедь Апостолов в ушах своих и Предание их пред глазами своими; после Лина и Анаклета он получил епископство в Риме «на третьем месте от Апостолов» (в Adv. haer. III, 3, 2 речь идёт об Апостолах Петре и Павле). Евсевий добавляет, что Климент наследовал Анаклету на 12-м году царствования Домициана и скончался через 9 лет на 3-м году [царствования] Траяна (Euseb. Hist. eccl. III, 15, 34 // PG. T. 20. Col. 249A, 288A; р. п.: С. 114, 135), то есть управлял Римскою Церковью с 92 по 100 год.

Последующие церковные писатели называют Климента «учеником апостольским» (Ориген – Orig. De princip. II, 3, 6 // PG. T. 11. Col. 194C; р. п.: С. 117), «мужем апостольским» (Clemens vir apostolicus) (блж. Иероним – Hieron. Com. in Is., 52, 13 // PL. T. 24. Col. 504C; р. п.: 4. 8. С. 306) и даже «апостолом» (Климент Александрийский – Clem. Alex. Storm. IV, 17 // PG. T. 8. Col. 1312A; р. п.: Т.2.С.47).

Вот и всё, что мы знаем достоверного о св. Клименте. Все другие сведения о нём имеют или предположительное значение или представляют набор легендарных рассказов, в которых трудно найти зерно исторической истины. Легенда о Клименте создалась очень рано, в конце II века и притом в целях возвеличить Римскую Церковь и поставить Климента в непосредственную связь с ап. Петром; поэтому время её появления приурочивают к эпохе папы Виктора I (192–200 гг.), когда ясно обнаружились властолюбивые притязания пап.

В это, вероятно, время на основе эвионитских псевдо-Петровых «проповедей» были составлены так называемые «Климентины», дошедшие до нас, под именем самого Климента, в двух редакциях: Homiliae (XX) и Recognitiones («Встречи»). По рассказу «Климентин», родители св. Климента Фавст и Маттидия были знатного происхождения и состояли в родственных связях с домом кесаря Тиверия. У них было три сына: два старших близнеца – Фавстин и Фавстиниан – и младший Климент. Семейное счастье их было, однако, непродолжительно. Избегая любовных искательств со стороны брата своего мужа, Маттидия, сославшись на бывшее ей сновидение, отправилась с двумя старшими детьми в Афины, чтобы дать им там образование. Буря занесла их корабль к острову Араду

(близ Малой Азии): здесь они потерпели кораблекрушение. Маттидия спаслась и была выброшена на берег; но здесь одинокая, без детей влачила нищенское существование. Спутники Маттидии погибли, но дети её были спасены пиратами и проданы в Кесарию Стратонову благочестивой сирофиникиянке Юсте, которая воспитала их в иудейской религии, но дала также и светское образование в эллинских школах, где они познакомились с Симоном Волхвом. Отец долго (4 года) ждал вестей о своей жене, послал слуг (сперва с деньгами для содержания, потом на поиски), но узнал в конце концов, что в Афинах никто не помнил о прибытии его жены. Узнав, наконец, от моряков, о гибели корабля, на котором отправилась его супруга, он оставил 12-летнего Климента в Риме на воспитании учителей, а сам стал вести жизнь скитальца. Прошло 20 лет, Климент подрос, стал заниматься философией, особенно же интересовался вопросами о смерти и загробной жизни, но ни в языческих культах, ни в философии он не находил себе удовлетворения. Прослышав, что в Иудее явился Некто, возвещавший учение о спасении, Климент решил отправиться в Иудею и отплыл туда на корабле. Ветер занёс его корабль в Александрию. Здесь Климент встретил ап. Варнаву и слушал его учение. Из Александрии они отправились в Кесарию Палестинскую, где Варнава и представил Климента ап. Петру, который и преподал ему начатки учения и изложил историю Божественного Домостроительства. В Кесарию ап. Петр прибыл для состязания с еретиком Симоном Волхвом, о лжеучении которого Клименту рассказали ученики Апостола Никита и Акила, бывшие некогда сами последователями Симона. Спустя некоторое время состоялось само состязание, продолжавшееся три дня в присутствии, между прочим, Климента. Побеждённый Симон убежал в Тир. Апостол решил последовать за ним, поставил епископом Кесарии Закхея, а сам отправился в Тир, послав вперёд Климента, Никиту и Акилу. Они не застали Симона в Тире, но имели здесь беседу с его последователями (Апионом грамматиком, Аннубионом астрологом и Афинодором эпикурейцем). В этой беседе Климент доказывал, что языческие боги возникли путём обожествления людей (эвгемеризм[138]). Следуя за Симоном, св. ап. Петр прошёл ряд сирийских городов (Тир, Триполи), проповедуя Христа: в Триполи было крещено несколько тысяч, в том числе и Климент. По дороге в Антиохию Сирийскую, когда Никита и Акила ушли вперёд в Лаодикию, Климент рассказал св. ап. Петру печальную историю своего семейства. Когда они находились близ острова Арада, некоторые из спутников Апостола предложили ему посетить остров, чтобы там осмотреть знаменитые колонны Фидия. Апостол

согласился, и они посетили остров. Здесь у колонны Апостол заметил женщину, просившую милостыню. Из расспросов оказалось, что это была Маттидия – мать Климента. Апостол представил их друг другу. Это первая «встреча». Спутники с Маттидией прибыли в Лаодикию. Здесь Никита и Акила стали расспрашивать, что это за женщину они привезли с собой. Климент рассказал историю своего семейства и то, как он нашёл свою мать. Тогда Никита и Акила признались, что они братья Климента Фавстин и Фавстиниан; это вторая встреча. Ввиду такого чуда милости Божией Маттидия решилась, принять Крещение, которое и было совершено на следуюший день. Когда верующие по совершении тайнодействия расходились, Апостол заметил в стороне старика в оборванной одежде, который стал утверждать в беседе с ним, что все молитвы богам напрасны, что всё управляется роком и сочетанием звёзд и рассказал печальную историю своего друга, жена которого по течению звёзд должна была впасть в прелюбодеяние, убежать с рабом на корабле и утонуть в море, что и случилось. Апостол понял с кем имеет дело, и пригласил старика в свой дом. Здесь произошла третья встреча – отца с сыновьями и женой; старик после долгих расспросов в конце концов признался, что имя ему Фавст. После бесед с сыновьями о языческой мифологии и астрологии, Фавст решил принять Св. Крещение. Однако Симон своими чарами придал Фавсту своё лицо. Но Апостол использовал это ко вреду волхва. Он приказал Фавсту под видом Симона идти в Антиохию и здесь проповедывать против Симона, а затем сам торжественно вошёл в Антиохию и крестил Фавста. Здесь рассказ Recognitiones оканчивается. Но в приложенном к нему письме Климента к ап. Иакову, брату Господню, рассказывается, что ап. Петр незадолго до своей смерти в Риме поставил св. Климента Римским епископом. В мученических актах, возникших довольно поздно и, по крайней мере, не ранее IV в., ибо в них упоминается должность comes officiorum, учреждённая Константином

Великим, говорится, что Климент после народного возмущения был подвергнут суду и, в конце концов, по решению имп. Траяна отправлен в ссылку в Херсон (Крым). Здесь он чудом изведения воды из камня многих обратил ко Христу, что вызвало гонение против христиан, во время которого сам св. Климент был утоплен в море с якорем на шее. В ещё более позднем сказании (XI–XII вв.), так называемой итальянской легенде о Кирилле и Мефодии, добавляется, что совершались чудеса от его мощей и прекратились после императрицы Ирины (797–802), в царствование имп. Никифора (802–811), но по молитвам свв. Кирилла и Мефодия (бывших

здесь в свою хазарскую миссию) и константинопольского клира, присланного патриархом Игнатием, были обретены его св. мощи: их заметили с корабля ночью по исходившему из глубины моря [чудесному] свету и с честию взяли, когда они всплыли на поверхность моря.

Эти сведения не выдерживают исторической критики. Рассказ «Климентин», документа подложного и вышедшего из эвионитской среды и отвергнутого Церковью («Синопсис» свт. Афанасия[139], Decretum папы Геласия[140] IV, 2), не оправдывается другими документами. Ни один достоверный документ [не сообщает], что св. Климент был царского происхождения (хотя вряд ли бы Евсевий обошёл молчанием такой факт), мысль же о философском образовании его устраняется самим Посланием, в котором учёности и литературных достоинств не заметно. Легенда эта, вероятно, образовалась на основе ошибочного смешения св. Климента с консулом Титом Флавием Климентом, двоюродным братом имп. Домициана (81–96), казненным за «безбожие» (Dio Cassius 67, 14)[141], по-видимому, в связи с процессом против иудейской секты, то есть христиан. Это же смешение, вероятно, послужило основанием и к составлению легенды о мученичестве св. Климента, причём основанием для рассказа о ссылке Климента на берега Понта, вероятно, послужило известие о ссылке жены Флавия Климента Домициллы на остров Понтию (В.В. Болотов[142]). Впрочем вопрос о мученичестве Климента – вопрос спорный. Некоторые учёные (P. Allard[143]) считают его возможным. Но во всяком случае факт то, что до конца IV в. никто не считал Климента мучеником. Св. Ириней, перечисляя римских пап, только о Телесфоре († ок. 175) замечает, что он запечатлел свою жизнь мученичеством и, следовательно, его (а не Климента) считает первым мучеником из римских пап (Iren. Adv. haer. III, 3, 3; р. п.: С. 223). Также и Евсевий (Hist. eccl. III, 34 // PG. T. 20. Col. 288A; р. п.: С. 135) и Иероним (De vir. illustr., 15 // PL. T. 23. Col. 633A; р. п.: С. 274) говорят о смерти св. Климента без упоминания о его мученичестве и только Руфин в 398 г. и папа Зосима в 417 г. впервые называют Климента мучеником. Однако, твёрдое предание Церкви Восточной (Архиеп. Сергий. Полный Месяцеслов Востока. II. С. 484), а также предания Западной Церкви относят его к мученикам Херсона, и мощи его, обретенные свв. братьями Кириллом и Мефодием, почивали до XIII в. в Десятинной церкви г. Киева. Свв. братья Кирилл и Мефодий, по изысканиям архиеп. Сергия (Месяцеслов Востока), перенесли в Рим только часть мощей (Богословская энциклопедия под ред. Лопухина. Т. XI. С. 100).

Б. Позднейшие свидетельства о св. Клименте под влиянием

«Климентин» и отождествление его с Климентом [Послания ап. Павла к Филиппийцам] (Флп. 4:3).

Так как в древности многие считали «Климентины» подлинным документом, то отсюда в свидетельствах многих позднейших писателей появляются сведения, заимствованные из «Климентин» и, следовательно, доверия не заслуживающие. Таковы сведения о предшественниках св. Климента на Римской кафедре. Многие латиняне ко времени блаженного Иеронима считали Климента уже непосредственным преемником ап. Петра (Иероним в «Толковании на пророка Исайю»[144]). Другие ставили его после Лина, но ранее Анаклета («Хроника» Ипполита[145], Либериев каталог[146], Августин), причём по «Постановлениям Апостольским» (Const. Apost. VII, 46; р. п.: С. 166) Лин поставлен был св. ап. Павлом, а св. Климент – св. ап. Петром. Иные старались примирить это мнение с историческим свидетельством о том, что Клименту предшествовали Лин и Анаклет, при помощи предположения, что эти епископы правили и умерли при Апостолах, а Климент был посвящён незадолго до смерти св. ап. Петра и был его преемником в собственном смысле (Руфин во введении к переводу Recognitiones[147]). Под влиянием, вероятно, «Климентин» же образовалось предание, что Климент был посвящён в епископы св. ап. Петром (Tertull. De praescript. haer., 32 // PL. T. 22. Col. 45A). Под этим же влиянием св. Клименту давали прозвание «философа» (прп. Нил Синайский). Все эти сведения также малодостоверны, как и их источники.

Все остальные свидетельства церковных писателей о Клименте вращаются в области одних предположений, также вряд ли вероятных. Так, Ориген отождествляет его с Климентом, споспешником св. ап. Павла, упоминаемом в Послании к Филиппийцам. Это мнение повторяют Евсевий (Euseb. Hist. eccl. III, 15 // PG. T. 20. Col. 249A // С. 114), Епифаний, Иероним, Фотий; свт.

Иоанн Златоуст даже утверждает, что Климент с ап. Павлом трудился вместе в Филиппах в проповеди Евангелия и, развивая это предположение дальше, утверждает, что он был постоянным спутником ап. Павла, как и Лука. Некоторые учёные полагают даже, что Филиппы были его родиной (Франке). Предположение это, однако, вряд ли основательно, ибо, во-первых, имя Климента было распространенное (до 100 раз встречается в надписях) и, следовательно, тождество имен ещё не доказывает тождества лиц, а во-вторых, Климент, как и другие сотрудники св. ап. Павла в Филиппах, был обитателем Филипп и в них же находился во время уз св. ап. Павла, что мало подходит к римскому Клименту. В-третьих, Ириней не

применяет похвального изречения св. ап. Павла к Клименту Римскому, что, наверно, не преминул бы сделать в своих похвалах, если бы это изречение действительно к нему относилось. Вопрос о национальности св. Климента также решается только предположительно; причём приходится считаться с той трудностью, что Послание это написано от лица римской общины, а потому заключает обороты приличные язычнику (например, название римских военачальников «нашими»; примеры из римской истории (Clem. Rom. 1 Ep. Ad Cor., 6 // PG.T. 1. Col. 220–221 A; р.п.: С. 116; или сказание о Фениксе в главе 25 (р.п.: С. 128) и мірах по ту сторону океана в 20 главе (р. п.: С. 125)) и иудею (например, «отец наш Авраам» (гл. 31; р. п.: С. 131) или Иаков (гл. 4; р.п.: С. 114)); впрочем, христиане усвоили на себя взгляд, как на народ Божий, носителей обетований Ветхого Завета, а отсюда еврейских патриархов считали своими праотцами; в позднейшей апологетической литературе в интересах доказательства древности христианства взгляд этот выдвигался особенно решительно (ср.: у свт. Феофила Антиохийского). Но, кажется, Послание св. Климента так насыщено ветхозаветным духом и предполагает такую начитанность автора в св. ветхозаветных книгах, что вероятно предположение о его иудейском происхождении (J.D. Lightfoot). Ляйтфут предполагает, что св. Климент был вольноотпущенником консула Климента из иудеев-эллинистов.

II.1. Первое послание св. Климента к корифянам

А. С именем св. Климента до нас дошло много сочинений, но из них подлинным может быть признано только одно, так называемое Первое Послание к Коринфянам. Сохранилось оно до нас 1) в греческом тексте: а) в кодексе Александрийском V в., содержащем св. книги Ветхого и Нового Заветов; в кодексе недостает одного листа, обнимающего 53–63 главы; кодекс находится в Британском музее; б) в кодексе Константинопольском (или Иерусалимском)[148], открытом в 1893 г. никомидийским митрополитом Филофеем Вриением в библиотеке Святогробского Иерусалимского подворья в Константинополе; и 2) в латинском, сирийском и коптском переводах, открытых тоже в 1893–1903 годах. Во всех кодексах Послание приписывается св. Клименту. О том же решительно и единогласно свидетельствуют и церковные писатели.

Послание св. Климента знал и им пользовался уже св. Поликарп Смирнский, как это видно из буквальных совпадений многих фраз его Послания с Климентовым. Впрочем, св. Поликарп ни разу не называет св. Климента и его Послания. Определённо говорит об этом Егезипп, который около 140–150 г. посетил Коринф и по этому поводу записал в свои «Воспоминания» и о Послании св. Климента к Коринфянам (Euseb. Hist, eccl. IV, 22 // PG. T. 20. Col. 377CD; p. п.: С. 177–178). Дионисий, еп. Коринфский (ок. 180 г.) в своём ответном Послании Сотиру, еп. Римскому, писал: «сегодня мы провели святой воскресный день и прочитали ваше Послание, которое для собственного назидания всегда будем читать (за Богослужением), как и написанное прежде Климентом (там же: IV, 23, 3; p. п.: С. 181). Это свидетельство особенно важно, ибо исходит из той Церкви, которой было адресовано Послание Климента, и высказывается в Послании к Римской Церкви, от лица которой написано было упомянутое Послание.

Св. Ириней Лионский (Iren. Adv. haer. III, 3, 3 // PG. T. 7. Col. 850A; p. п.: С. 223) говорит, что Послание появилось в епископствование св. Климента и написано Римской Церковью, причём передаёт и его содержание (ср. Euseb. Hist. eccl. V, 6 // PG. T. 20. Col. 445AC; p. п.: С. 212).

Последующие писатели определённо приписывают Послание св. Клименту. Таковы – Климент Александрийский, который часто цитирует Послание и многие главы целиком включает в свои «Строматы»; Ориген; свт. Кирилл Иерусалимский (Cyr. Hieros. Catech. 18, 8 // PG. T. 33. Col.

1025B; р. п.: С. 297 – легенда о Фениксе); Евсевий Кесарийский (Euseb. Hist. eccl. III, 16 // PG. T. 20. Col. 249B; р. п.: С. 114–115, 98), свв. Ефрем Сирин, Василий Великий, Иероним, Фотий и др. Ввиду такого единодушия свидетелей никаких сомнении в подлинности Послания св. Климента быть не может. Только раньше протестанты высказывали на этот счёт сомнения на том основании, что сам автор в Послании нигде себя не называет по имени. Но сомнения эти никем теперь не признаются.

Б. Время написания

В начале Послания автор говорит о несчастиях, постигших Римскую Церковь, то есть о гонении. Под этим гонением одни учёные разумеют гонение при Нероне (54–68), другие при Домициане (81–96). Первые полагают, что Послание написано до разрушения Иерусалима (70 г.) и ссылаются на слова св. Климента: «не повсюду приносятся жертвы, но только в Иерусалиме, и там не на всяком месте, а пред храмом на жертвеннике, после того как жертва будет осмотрена первосвященником» (Clem. Rom. 1 Ep. ep ad Cor., 41 // PG. T. 1. Col. 289B; р. п.: С. 137). Но по связи речи видно, что св. Климент имеет здесь в виду не определённый исторический факт своего времени, а заповедь Божию о порядке Богослужения (там же гл. 40 // PG. T. 1. Col. 288A // р. п.: С. 137); в таком смысле о «жертвах, приносимых иудеями», говорит в «Диалоге с Трифоном», несомненно написанном по разрушении Храма, св. Иустин Мученик (гл. 117 // PG. T. 6. Col. 745B; р.п.: С. 319).

Другие данные Послания говорят за более позднее происхождение его: а) Апостолы (свв. Петр и Павел) представляются умершими (Clem. Rom. 1 Ep. Ep ad Cor., 5 // PG. T. 1. Col. 217A, 220A; р. п.: С. 115), а также и многие предстоятели Церквей, поставленные Апостолами; многие пресвитеры уже «в течение долгого времени» (πολλοῖς χρόνοις) проходили своё служение (гл. 44 // PG. T. 1. Col. 297A; р. п.: С. 141); б) Церковь Римская имела уже таких членов, которые от юности до старости были христианами, таковы были Клавдий и Валерий, податели Послания (гл. 59; р. п.: С. 148); в) Церковь Коринфская называется древней (ἀρχαίαν Κορινθίων ἐκκλησίαν) (гл. 47 // PG. T. 1. Col. 308A; р. п.: С. 142).

Эти внутренние свидетельства подтверждаются и внешними. По свидетельству св. Иринея, Послание написано в епископство св. Климента, то есть в 92–101 гг. Естественно поэтому предположить, что в начале Послания св. Климент говорит о новом гонении по сравнению с гонением Нерона, описываемым им в 5-й главе и воспроизводимым уже по памяти. Так как гонения представляются окончившимися и в конце Послания предлагается молитва за царей, то, по всей вероятности, Послание

написано вскоре по смерти Домициана, в мирное и справедливое правление Нервы, то есть в 96–97 годах. Далее отодвигать время написания Послания не приходится, ибо в нём Апостолы именуются подвижниками «нашего поколения» (гл. 5; р. п.: С. 115), и многие современники их представляются ещё живыми.

B. Повод написания Послания

Поводом к написанию Послания послужили возникшие в Коринфской Церкви беспорядки. Немногие «дерзкие» и «высокомерные» люди (гл. 1; р. п.: С. 111), одно или два лица (гл. 47; р. п.: С. 142), «восстали против пресвитеров» и лишили их служения, увлекши [и] часть верующих (гл. 14; р. п.: С. 102); произошёл, таким образом, «преступный и нечестивый мятеж, из-за которого и имя христианское подверглось поруганию у язычников» (гл. 1; р. п.: С. 111).

Кто же были зачинщиками коринфского мятежа? Св. Климент характеризует их различно, смотря по тому, обращается ли его речь к коринфянам или к самим зачинщикам. Обращаясь к коринфянам, св. Климент всячески старается дискредитировать зачинщиков мятежа, называет их (ср.: Ис. 3:5) бесчестными, бесславными, глупыми (гл. 3; р. п.: С. 113), упрекает в гордости, надменности (гл. 1; р. п.: С. 111; см. также гл. 40, 30, 35), зависти (гл. 3; р. п.: С. 113), нечестии (гл. 45; р. п.: С. 140), представляет их людьми попусту хвалящимися пышностью своего слова, отличающимися тщеславной дерзостью языка и злоречием, произносящими лицемерные проповеди будто бы в заботах о мире церковном (гл. 15; р. п.: С. 121). Упрекая коринфян за согласие с такими людьми, св. Климент осуждает произведенное им разделение ещё более, чем известное разделение на партии при ап. Павле. «Тогдашнее разделение, – пишет он, – подвергло вас меньшему греху, ибо тогда вы преклонялись на сторону прославленных Апостолов (свв. Петра и Павла) и на сторону мужа ими одобренного (Аполлос). А теперь подумайте, какие люди развратили вас и уменьшили красоту братской любви вашей» (гл. 47; р. п.: С. 142).

Из всех этих реплик св. Климента (устраняя полемико-гомилетический элемент) можно вывести заключение, что зачинщики мятежа претендовали на особенное положение в Церкви, выступали в качестве церковных проповедников и пользовались огромным уважением у коринфян, так что вновь появившиеся партии относились к ним так же, как некогда к свв. апостолам Павлу, Петру и Аполлосу. Эта последняя черта получает себе объяснение в словах св. Климента, направленных против зачинщиков мятежа. Речь св. Климента здесь уже значительно

смягчается, и св. Климент ясно даёт понять, что признаёт за ними известную долю значения в Церкви. «Если кто твёрд в вере (πιστὸς), – говорит св. Климент, – или способен предлагать ведение (γνῶσις), или мудр в обсуждении речей, или чист по своим делам, тем более он должен смириться, чем более кажется великим, и должен общей искать пользы, а не своей» (Clet. Rom. 1 Ep. ad Cor., 48 // PG. T. 1. Col. 309A; р. п.: С. 142; ср.: 13, 11). Отсюда видно, что зачинщики не были простыми людьми, а обладали высоким разумением, но в действиях были горды.

Обращаясь к новым руководителям коринфян и взывая к их благородству, св. Климент увещевает их покинуть коринфскую общину и перейти в другую: «Кто из вас благороден, кто добродушен, кто исполнен любви, тот пусть скажет: если из-за меня раздор и разделение, я отхожу, и иду, куда вам угодно, и исполню всё, что велит народ, только бы стадо Христово было в мире с поставленными пресвитерами. Кто поступит таким образом, тот приобретёт себе великую славу о Господе и всякое место примет его» (гл. 54; р. п.: С. 145). Предполагают, что эти новые руководители Коринфской Церкви были лже-харизматиками. Это одна из последних научных гипотез.

Возмущение в Коринфе направлялось не против иерархии вообще (как думал Гарнак), а против некоторых пресвитеров (гл. 44; р. п.: С. 144), но уже в этом св. Климент видел нарушение принципа иерархизма и потому защищал его в своём Послании.

Предметом спора в Коринфе были не догматические вопросы, а по преимуществу дисциплинарные. Некоторые лица, имея право учительства в Церкви, посягали ещё и на право совершать Евхаристию и вообще Богослужение, то есть присвоили себе священнические права. Поэтому св. Климент увещевает коринфян «не преступать определённого правила» служения (λειτουργίας) своего, а каждому совершать служение «в своём чину». О состоянии Коринфской Церкви узнали в Риме не по официальному сообщению из Коринфа, а по частным слухам. Особого прошения от Церкви Коринфской к Церкви Римской не было. Правда, католические учёные предполагали такое обращение со стороны коринфян и пользовались этим в целях возвеличения авторитета Римской Церкви, но они основывались на неправильном переводе слов св. Климента: περὶ τῶν ἐπιζητουμένων παρ’ ὑμῖν πραγμάτων (гл. 1 // PG. T. 1. Col. 205A; р. п.: С. 111) и вместо; «спорные у вас дела» переводили: «дела, о которых вы спрашивали» (как если бы стояло παρ’ ὑμῶν). Мнение это решительно не оправдывается содержанием Послания, в котором гл. 47; р. п.: С. 142) прямо говорится о том, что Послание написано по слуху о коринфских

беспорядках. Слухи эти, вероятно, сообщил Фортунат, если только можно уполномоченного св. Климентом Фортуната отождествлять с известным коринфянином, через которого ап. Павел отправил своё Первое Послание к Коринфянам (1Кор. 16:17). Для устранения коринфской смуты и было написано Послание св. Климента. Оно было отправлено через двух римских христиан: Клавдия Ефеба и Валерия Витока с Фортунатом (см.: гл. 59; р. п.: С. 148).

Г. Содержание

Послание св. Климента обнимает 65 глав, кроме предисловия (1–3) и заключения (62–65). Послание можно разделить на две части: первая часть (4–35) – нравоучительная – представляет собою ряд общих нравственных увещаний, клонящихся к осуждению коринфской распри и восхвалению добродетелей (смирения и послушания), необходимых для сохранения церковного мира и единства; вторая часть (36–61) – догматико-историческая – принципиально решает вопрос о необходимости определённого церковного устройства, в частности иерархии (36–44), и с этой точки зрения рассматривает и осуждает коринфский мятеж, увещает коринфян к покаянию и восстановлению прежнего порядка (45–61).

I часть. В начале Послания автор извиняется за сравнительно позднее появление письма ввиду постигших Римскую Церковь гонений, восхваляет сперва прежнее состояние Коринфской Церкви (даёт прекрасное изображение жизни первых христиан и рисует начальную картину теперешнего её разделения) (1–3). Главную причину преступного мятежа против «пресвитеров» св. Климент видит в греховной зависти; в ней он видит источник всех зол, что доказывает примерами преследования праведных нечестивыми из ветхозаветной истории (Каин и Авель, Исав и Иаков) и истории гонения на христиан при Нероне (4–6). Вместо греховной зависти и самолюбивых стремлений, св. отец советует христианам строго держаться «правила Предания», то есть определённых предписаний, а предварительно обратиться к спасительной силе покаяния, всегда подаваемой Богом людям (св. Климент [приводит такие примеры как Ной, Иона, а также слова из Писания]: Иез. 33:11; 18:12; Ис. 1:16–20).

Более конкретно христианский идеал жизни начертывается в совершенной преданности воле Божией, примерами которой являются Энох, Авраам (9–10), в готовности услужить ближним, так конкретно выразившейся в гостеприимстве Авраама, Лота, Раави (10–12), наконец, в смирении, столь противоположном коринфской гордости (13–15) и так прекрасно открывшемся на примере Христа (уничижении Его) и ветхозаветных праведников – Авраама, Иова, Моисея, Давида (16–18).

Следуя этим примерам, христиане должны со смирением исполнять высочайшую волю Божию, требующую мира и согласия людей, дающую прекрасный образец его в гармонии и порядке видимой природы (19–20). Само христианство призывает верующих, каждого по его положению, к исполнению определённых обязанностей («правила»), как воли Божией (21–22), и обещает за это несомненную награду в скорое пришествие Христово.

В связи с этим, подробно доказывается истина Воскресения. Ввиду грядущего грозного Суда Божия, св. Климент увещает коринфян оставить гнев и похоти и, приступив к Богу, как Отцу, избравшему христиан в удел Свой, творить всё угодное Ему, в особенности заботиться о смирении и единомыслии (28–30), чтобы достигнуть благословения Божия, как Авраам и Иаков (31). Правда, христиане, как и ветхозаветные праведники, оправдываются не делами, а волею Божиею через веру (32), однако они должны совершать добрые дела, ибо и Бог творил дела при создании міра, и Господь – творил чудеса (33), и Пророки возвестили от Бога о великой за них награде, которая непостижима по своему величию (34–35) и которую все христиане получат через Христа, Первосвященника наших приношений и помощника в нашей немощи (36).

II часть. После этих назиданий, св. Климент переходит, наконец, к коринфскому вопросу. Указав на то, что во всём необходим порядок и определённое устройство, примером чему служит военное дело и устройство человеческого организма, он увещевает коринфян, чтобы каждый из них совершал в Церкви своё служение, подчиняясь друг другу, и соблюдая установленное Богом устройство. Как в Ветхом Завете не всякий мог приносить жертвы, и не всякому одинаково позволялось участвовать в Богослужении, а, напротив, и первосвященник и священник, и левит и мірянин (λαικὸς) имели своё дело по заповеди Божией, так и Апостолы по установлению Божию (εὐτάκτως) посланы Христом и сами поставили среди верующих епископов и диаконов (42). Как при Моисее спор о священстве был решён особым проявлением воли Божией, – чудесным прозябением жезла, так и Апостолы, по предвидению от Христа, ввиду будущих иерархических споров, присоединили закон (ἐπινομήν), чтобы, когда они (т. е. служители, избранные Апостолами) почиют, другие испытанные мужи принимали на себя их служение (44). Отсюда видно заблуждение коринфян. Они преследуют правильно поставленных пресвитеров и, следовательно, поступают беззаконно, ибо и вообще праведных (Даниил и три отрока) всегда преследовали только люди порочные. Поэтому коринфянам нужно присоединиться не к зачинщикам

мятежа, а к пресвитерам, и прекратить раздор, который гораздо хуже, бывшего при Апостоле Павле. Им нужно снова восстановить братскую любовь, которая всё может и всех приводит к блаженству. Что касается до зачинщиков, то они должны покаяться и исповедать свой грех и, подражая самоотверженной любви Моисея, готового пострадать за грехи народа израильского, удалиться из Коринфа ради прекращения мятежа, подобно тому, как жертвовали собой язычники и женщины: Иудифь, Есфирь (55). Коринфяне должны молиться за них и вразумлять их, а зачинщики должны признать власть пресвитеров из послушания воле Божией. Если они послушаются и будут исполнять волю Божию, то спасутся, а если нет, то погибнут. Увещания свои св. Климент заключает молитвой к Богу, Творцу и Промыслителю, чтобы Он сохранил число избранных Своих, спас верных, помог болящим, скорбящим, нуждающимся, простил грехи христиан, дал им единодушие и мир и избавил их от ненавидящих их несправедливо, а также земным царям дал мир и благоденствие (61).

В заключение св. Климент опять повторяет свои наставления о покаянии, любви, смирении и согласии и просит коринфян подчиниться своим духовным вождям, желает им достигнуть мира и согласия и просит поскорее отпустить обратно подателей письма (61).

Д. Характеристика Послания

Характерную особенность Послания составляет тесная связь его с Ветхим Заветом. Почти четверть Послания состоит из ветхозаветных цитат. Автор настолько усвоил св. книги Ветхого Завета, что говорит часто языком Библии, приводит цитаты на память с посторонними прибавлениями, иногда цитируем так: «где-то говорит Писание». Всё Послание сильно проникнуто ветхозаветным духом и по существу в нём Ветхий Завет и христианство отождествляются. Само собой разумеется, ветхозаветные примеры во много раз многочисленнее новозаветных. Впрочем, автор не иудаист. Он знает и пользуется Посланиями св. ап. Павла, хотя и не понимает их во всей глубине. Поэтому у него учение св. ап. Павла об оправдании верою затушёвывается трактацией о необходимости добрых дел, выводимых не из благодатной жизни во Христе, а из простого послушания, раскрывавшегося в рамках иудейских идей о заслугах и воздаянии. Особенность эта объясняется 1) тем, что св. Климент, возможно, был иудеем по происхождению (Ляйтфут); 2) тем, что в его время новозаветный канон ещё не сложился, поэтому в обращении среди христиан были преимущественно священные книги Ветхого Завета.

Кроме Ветхого Завета, несомненно, на Послание св. Климента оказало влияние и Первое Послание к Коринфянам св. ап. Павла. Этому Посланию

он иногда следует и в порядке расположения материала (гл. 48–49; р. п.: С. 142–143, ср. 1Кор. 12) и на которое он прямо ссылается, свидетельствуя о его подлинности, а также Послание к Евреям, с которым св. Климент совпадает в своей христологии (гл. 36 // PG. T. 1. Col. 281 AB; р. п.: С. 142–143); усвоил св. Климент, хотя, может быть, и не вполне и учение св. ап. Павла (из Рим.) об оправдании верою (гл. 32 // PG. T. 1. Col. 272BC; р. п.: С. 132). Из новозаветных Писаний, кроме Евангелий (Мф., Ин.), чаще всего цитируются Рим., 1 Кор., Евр. и особенно 1 Пет. и Иак.

1) Сходство Послания св. Климента с Посланием к Евреям послужило основанием во время [жизни] Оригена к тому, что некоторые считали св. Климента автором Послания к Евреям (по свидетельству Оригена, приведённого у Евсевия (Euseb. Hist, eccl. VI, 25, 14 // PG. T. 20. Col. 585A; р. п.: С. 278) или переводчиком его с еврейского на греческий язык (ibid. III, 38, 2 // PG. T. 20. Col. 293CD; р. п.: С. 139).

Другую особенность Послания св. Климента составляет нравоучительный и гомилетический характер его содержания. Ветхий Завет, если и составляет основу Послания, то применяется всегда в целях назидания. В этих целях св. Климентом привлекается масса библейских примеров и наставлений. Зависть коринфян иллюстрируется у него примерами Каина, Исава, Дафана и Авирона, образцы смирения указываются в Аврааме, Иове, Моисее и Давиде и т. п. Такое применение Ветхого Завета к целям назидания называется у него гносисом (гл. 40 // PG. T. 1. Col. 288A; р. п.: С. 137; а также: гл. 41, 46). Аллегорический метод истолкования у св. Климента не применяется.

С внешней стороны Послание не отличается стройностью изложения, как впрочем и вообще в письмах; мысли цепляются одна за другую и идут чисто случайной вереницей, встречаются отступления и побочные рассуждения. Вообще св. Климент следует не логической связи, а законам ассоциации. Язык Послания, хотя и не может быть признан классическим и изящным, но, по отзыву свт. Фотия (Phot. Bibl. Cod. 126 // PG. T. 103. Col. 406–408), является ясным и простым, вполне отвечающим безыскусному и церковному образу речи.

II. 2. Учение св. Климента

А. Так как Послание св. Климента написано по поводу церковных беспорядков в Коринфе, то понятно, что в нём преобладают нравственные увещания и рассуждения о церковном устройстве. Однако св. Климент затрагивает и догматические вопросы.

Основу для св. Климента составляет Ветхий и Новый Завет, на которые он ссылается, как на общепризнанные нормы. Св. Климент ясно учит о богодухновенности Ветхого Завета. «Загляните в Писания, эти истинные глаголы Духа Святого; заметьте, что в них ничего несправедливого и превратного не написано» (гл. 45 // PG. T. 1. Col. 300–301A; р. п.: С. 140). В учении о Боге св. Климент особенно оттеняет понятие воли Божией. Воля Божия царит над всем мірозданием и выражается в единстве и гармонии природы. Св. Климент даёт в 20 гл. дивно художественное описание этой гармонии, ради которого последующие писатели часто цитировали его Послание (Климент, Ориген, Дионисий, Дидим, Иероним)[149]. [Божественная] воля, созидая гармонию во внешней природе, требует в міре нравственного послушания себе, и при исполнении своих требований достигает и здесь той же гармонии, что и в міре чувственном. В христианском обществе эта воля требует подчинения определённому устройству (гл. 40 // PG. T. 1. Col. 289A; р. п.: С. 137) и богослужебному чину. В личной жизни христианина это подчинение воле Божией рождает смирение (гл. 30, 38 // PG. T. 1. Col. 269BC, 272A, 284B; р. п.: С. 130, 131, 136), которое должно быть преобладающим настроением христианина чрез всю жизнь. Святость воли Божией, наконец, обеспечивает будущее воздаяние и блаженство праведных. Так, идея воли Божией – творящей, законодательной, мздовоздающей проходит чрез всё Послание св. Климента в полном согласии с ветхозаветным оттенком его міросозерцания (ибо таково представление о Боге у ветхозаветных Пророков). Впрочем, у св. Климента рельефно изображается и милосердие Божие (гл. 23, 29 // PG. T. 1. Col. 257B, 269A; р. п, ; С.127, 130); причём в благоговейном восторге автор часто прерывает свою речь славословием (гл. 20; р. п.: С. 125; см. также гл. 32, 38, 43, 45, 50, 61, 64). Тринитарная формула у св. Климента выдерживается твёрдо: в виде клятвы: «жив Бог и жив Господь Иисус Христос и Святой Дух, вера и надежда избранных» и в виде вопроса: «не одного ли Бога и одного Христа имеем мы? не один ли Дух благодати излит на нас» (гл. 46 // PG. T. 1. Col. 304A; р. п.: С. 141).

Б. Христология св. Климента мало развита. Ещё свт. Фотий упрекал

его за то, что он не употребляет возвышенных речений о Христе (Phot. Bibi. Cod. 126 // PG. T. 103. Col. 406–408), не упоминает о Его Божестве. Упрёк этот отчасти справедлив. Сыном Божиим св. Климент называет Христа только раз (Clem. Rom. 1 Ep. ad Cor., 36 // PG. T. 1. Col. 281A;р. п.: С. 135) и то в словах (Пс. 2:7; Евр. 1:5): Сын мой еси Ты, Аз днесь родих Тя. При всём том мысль о предсуществовании Христа и, следовательно, о Его Божеском достоинстве выражена у св. Климента довольно ясно. «Жезл величия Божия, – говорит св. Климент, – Господь наш Иисус Христос не пришёл в блеске великолепия и надменности, хотя и мог бы, но смиренно» (гл. 16 // PG.T. 1. Col. 240A; р. п.: С. 121). Христос говорил уже в Ветхом Завете чрез Духа Святого (гл. 22; р. п.: С. 126). Согласно с Посланием к Евреям (Евр. 1:3, 4), Он есть сияние величия Божия и потому превосходнее Ангелов (гл. 36 // PG. T. 1. Col. 281AB; р. п.: С. 134). Через Него мы взираем на высоту небес и созерцаем Бога, и если молитва св. Климента обращается к Богу Отцу, как и вообще древние молитвы возносились Отцу через Сына (гл. 58; р. п.: С. 148; см. также: гл. 64, 61), однако должно благоговеть (ἐντραπῶμεν) и пред Ним Самим (гл. 21 // PG. T. 1. Col. 256A; р. п.: С. 126). Ярче оттенено человечество Христа. Он происходит от Авраама по плоти (гл. 32; р. п.: С. 131) и есть отрок Божий (ὁ παῖς θεοῦ); дело Христа – наше спасение. Из любви к нам по воле Бога, Он дал Кровь Свою за нас, Свою Плоть за плоть нашу, Свою душу за душу нашу (гл. 49; р. п.: С. 143) и, таким образом, совершил искупление всех (гл. 12; р. п.: С. 119) и всему міру даровал благодать покаяния (гл. 7; р. п.: С. 116). Христос – наше спасение, Первосвященник наших приношений, Помощник в наших немощах (гл. 36; р. п.: С. 134).

В. Более развита у св. Климента эсхатология. Царь Будущего Суда и воздаяний часто возникает пред его умственными взорами. Весьма красиво и художественно описание будущих благ, зачатки которых имеются [уже] на земле (жизнь в бессмертии, гл. 35; р. п.: С. 133; ср.: гл. 36, 2). Касается св. Климент и [вопроса о] загробной жизни. Праведные (Ап. Петр и Павел) по кончине идут в «святое место» (гл. 5; р. п.: С. 115) и оттуда явятся при открытии царства Божия (гл. 50; р. п.: С. 143). Но особенно раскрывает св. Климент истину Воскресения плоти (гл. 24–26; р. п.: С. 127–129) и в доказательство указывает не только на Воскресение Христа и цитаты Св. Писания (Пс. 27:36; Иов. 19:25, 26), но и на явления природы, каковы – смена дня и ночи, произрастания растений из согнивающего семени и, наконец, птица Феникс, живущая (в одном экземпляре) в Аравии 500 лет, по смерти которой из согнивающего тела рождается червь, который оперяется и затем относит гнездо с костями

предка в Гелиополь Египетский на жертвенник солнца (гл. 25; р. п.: С. 128). Эта фабула, известная уже по Геродоту, чрез св. Климента вошла в употребление у [некоторых других] христианских писателей. Св. Климент учит о близости Пришествия Христа (гл. 23; р. п.: С. 127) в полном согласии с [живыми] эсхатологическими ожиданиями I века; хилиазма у него нет.

Г. В особенности развито у св. Климента учение о церковном устройстве. У него находится ясное учение о богоучрежденности иерархии в связи с идеей непрерывного иерархического преемства. «Христос, – по словам св. Климента, – был послан от Бога, а апостолы от Христа. Апостолы, принявши повеление, пошли благовествовать наступающее Царство Божие. Проповедуя по различным странам и городам, они первенцев из верующих, по духовном испытании, поставляли в епископы и диаконы для будущих верующих» (гл. 42 // PG. T. 1. Col. 292B–293A; р. п.: С. 138). Ясно выражается и идея преемства. Апостолы, по свидетельству св. Климента, поставив вышеозначенных служителей, «присовокупили потом (μετὰ τό, ср.: Деян. 13:42) закон (ἐπινομή), чтобы когда они почиют, другие испытанные мужи принимали на себя их служение» (гл. 44 // PG. T. 1. Col. 297A; р. п.: С. 139). В словах: «они почиют» разумеются не Апостолы, а иерархические лица, ибо из контекста речи видно, что автор говорит о непрерывности именно иерархического служения и представляет иерархические лица преемствующими не только Апостолам, но и друг другу: они, по его словам, поставляются Апостолами, или после них другими достоуважаемыми мужами, с согласия всей Церкви (там же).

Протестанты утверждают, что св. Климент выдвигает впервые учение о богоучрежденности и апостольском происхождении иерархии по аналогии с ветхозаветным священством. Но сам св. Климент выдаёт это учение не как свою мысль, а как апостольское Предание. А он писал всего лишь через 30 лет после смерти свв. ап. Петра и Павла, когда многие из современников Апостолов были ещё живы, а потому не мог выдавать собственного измышления за апостольское установление, и ещё менее мог бы об этом писать коринфянам, обличать их и опираться на этот факт в своих увещаниях, ибо в Коринфе многие знали ещё и помнили Апостолов и их установления и могли бы уличить его во лжи и лишить всякой силы его слова. Напротив, ничего подобного не было, и, как мы знаем, Послание св. Климента пользовалось большим уважением в Древней Церкви. Кроме того, из книг Нового Завета знаем, что Апостолы во всех Церквах применяли иерархическое устройство (Деян. 11:30; 16:4; Флп. 1:1; 1Тим.

3:1–13; Тит. 1:5–7).

Но хотя у св. Климента определённо говорится о богоучреждённости иерархии, однако у него нет ясного разграничения степеней иерархии: он только раз говорит об епископах и диаконах (гл. 42 // С. 138), а в остальных случаях говорит о πρεσβύτεροι (гл. 21, 6 // PG. T. 1. Col. 256A; р. п.: С. 126; ср.: гл. 44, 5; 47, 6; 54, 2; 57, 2) и ἡγούμενοι (гл. 21, 6 // PG. T. 1. Col. 256A; р. п.: С. 126; ср.: 1, 3) и, по-видимому, отождествляет [этих пресвитеров и предстоятелей] с епископами. В 44 главе «лишить епископства» значит «свергнуть пресвитеров с занимаемого ими места» (р.п.: С. 139); повиноваться «предстоятелям» (ἡγούμενοι) значит повиноваться «поставленным пресвитерам» (гл. 54 // PG.T. 1. Col. 317B; р. п.: С. 145). Смешение это не составляет исключительной особенности св. Климента. Оно встречается и в новозаветных Писаниях[150] и в древней [церковной] письменности (Herm. Vis. 2, 4 // PG. T. 2. Col. 900A; р. п.: С. 204). Объясняют его различно, и каждое вероисповедание в своём духе.

Протестанты настаивают на полной тождественности терминов «епископ» и «пресвитер», и на этом основании утверждают, что в древности епископской степени не существовало, а было пресвитериальное управление, из которого впоследствии в силу исторических условий образовался епископат.

Католики стараются доказать наличность епископской степени, даже при признании, что термины епископ и пресвитер были наименованиями лиц с пресвитерской степенью. Попытки их, впрочем, не особенно, удачны. Так, одни полагают, что епископы и есть те «игумены» (ἡγούμενοι), которых св. Климент упоминает наряду с πρεσβύτεροι, приписывая первым власть и авторитет (им подобает повиноваться), а вторым моральное значение (им воздаётся почёт и уважение), но в данном случае под πρεσβύτεροι св. Климент разумеет не иерархических лиц, а стариков, ибо далее у него речь идёт об отношении к молодым, женам и детям.

Другие католические учёные, признавая, что пресвитеры назывались епископами, находят, однако, что в Древней Церкви были и собственно епископы, а именно Апостолы и «другие достоуважаемые лица» (например, Тит, Тимофей), которые имели епископские права, хотя и не назывались епископами. Но не говоря уже о том, что в 44 главе «испытанными мужами (δεδοκιμασμένοι ἄνδρες) называются те лица, которых по 42 главе Апостолы «испытавши» (δοκιμάσαντες) поставили во епископы, всё-таки придётся допустить, что во многих Церквах (кроме Ефеса и Кипра) не было епископов, тогда как в древности уже во II в. (по

Canones Ecclesiastici[151]) каждая община, даже очень малая (в 12 человек), имела своего епископа. Конечно, следует признать неоспоримым тот факт, что в древности пресвитерами назывались не только епископы (таково словоупотребление Дееписателя, например, Деян. 20:17), но и сами Апостолы (1Пет. 5:1; 2Ин. 1:1; Папий у Евсевия – Euseb. Hist. eccl. III, 39 // PG. T. 20. Col. 297; p. п.: С. 140), очевидно, в силу сродства их пастырских функций.

Равным образом, многие писатели II века, во время которых, несомненно, существовал уже епископат, продолжают тем не менее называть епископов пресвитерами. Так, Ириней говорит то о преемстве епископов, то пресвитеров (Iren. Adv. haer. III, 3, 1–2 и III, 2, 2 // PG. T. 7. Col. 848AB–849A; p. п.: С. 221–222) и cb. Поликарпа и Римских епископов называет «пресвитерами», св. Киприан, еп. Карфагенский [также] называет себя пресвитером). Это было время неустановившейся терминологии в определении данных иерархических степеней.

На основании этого словоупотребления многие учёные, признавая первоначальность епископального устройства, понимают слово «пресвитер» в смысле «епископ» и думают, что пресвитерской степени в древности не существовало (Зееберг, Вейцзеккер). Но это предположение не во всех пунктах может быть оправдано.

1) упоминание у многих писателей только формулы ἐπίσκοπος и διάκονος (Clem. Rom. 1 Ep. ad Cor., 42; p. п.: С. 138) без пресвитеров не говорит против их существования в Древней Церкви, ибо и в «Пастыре Ерма» написанном в то время, когда пресвитеры существовали рядом с епископом, встречается та же формула (Herm. Vis. 3, 5 // PG. T. 2. Col. 903; p. п.: С. 208; см. также: Simil. 9, 26–27).

2) Упоминание пресвитеров в Иерусалиме при Иакове брате Господнем, который, по свидетельству церковного Предания, был единоличным епископом, и при котором пресвитеры занимали второстепенное положение, а также упоминание πρεσβύτεροι в 1Тим. 4:14, говорит за существование пресвитериата в апостольское время.

Несостоятельность всех указанных теорий приводит к мысли, что основное положение их о полном тождестве терминов: епископ и пресвитер – ошибочно и односторонне. Несомненно, конечно, что слово «пресвитер» (как видно из примеров свв. Иринея, Киприана) употреблялось в более широком, чем теперь, смысле и подобно ἡγούμενοι означало вообще предстоятелей и церковных пастырей, поскольку они рассматриваются, как духовно-нравственные руководители верующих. Этим объясняется то, что у св. Климента и епископам и пресвитерам

приписываются одинаковые функции (ἐπίσκοποι).

Но несомненно также и то, что пресвитеры совпадают с епископами только тогда, когда речь идёт вообще о духовном пастырстве, но что когда дело касается административных отношений, они отличаются от епископов; они никогда не носят специального имени епископов. В этом случае никогда рядом с ними не ставятся диаконы (Clem. Rom. 1 Ep. ad Cor., 1; 44; р. п.: С. 112, 139; Herm. Vis. 2, 2, 4; р. п.: С. 223, 204, см. также: 3, 9, Simil. 9, 31), а упоминаются обычно только епископы и диаконы (Флп. 1:1; 1Тим. 3:1–13; Clem. Rom. 1 Ep. ad Cor., 42; Herm. Vis. 3, 5, 9, Simil. 9, 26–27; Iust. Martyr. 1, 65, 67; Did, 13), ибо только этим степеням принадлежали, главным образом, административные функции; пресвитерам же – пастырское душепопечение. Таким образом, когда св. Климент знает известного рода различия между епископами и пресвитерами, или предстоятелями Церкви вообще, тогда и у него выступают две группы: с одной стороны, епископы и диаконы, с другой – пресвитеры вообще (Clem. Rom. 1 Ep. ad Cor., 44; р. п.: С. 139), включающие в себя епископа и пресвитеров и имеющие одно дело – пастырство.

В главе 42 (р. п.: С. 138) св. Климент говорит о епископах для многих Церквей. Поэтому на основании его слов нельзя заключать, что в древности епископат был плюралистическим. Впрочем, для некоторых Церквей, например, Филиппийской (Флп. 1:1), Ефесской (Деян. 20:17, 28) это – несомненный факт, ибо они имели несколько епископов, хотя ещё возможно предположение, что в данных городах было по нескольку церковных общин, и каждая из них имела своего епископа. (Учёные, признающие пресвитеров епископами, конечно, признают плюралистический епископат всеобщей формой управления в древних общинах).

Хотя в Послании св. Климента и нет ясной речи о единоличном (монархическом) епископе, однако учёные (Д.В. Гусев, проф. В.Н. Мышцын) не без основания видят указание на это в той аналогии, какую св. Климент проводит в 40-й главе между христианским и ветхозаветным священством. Особенно характерно то, что св. Климент описывает степени иудейской иерархии специфически христианскими чертами: «первосвященнику дано своё служение (λειτουργίαι), священникам назначено своё место (τόπος) и на левитов возложены свои должности (διακονία). А если так, то он, очевидно, знал единолично епископа аналогичного первосвященнику. Это подтверждается и тем, что в Римской Церкви уже в половине II в. существовали списки епископов от времени

Апостолов.

Особенности учения св. Климента о церковном устройстве по сравнению с учением предшествовавших периодов составляет оттенение 1) идеи священства и 2) идеи иерархического преемства. Сохраняя древнехристианское представление о «пресвитерах» как пастырях (Деян. 20:21) и религиозно нравственных руководителях верующих («вожди душ наших», гл. 63; р. п.: С. 399), св. Климент особенно выдвигает их священнический характер, их исключительное право приносить бескровную Жертву (подобно ветхозаветному священству) и резко выделяет их из ряда других верующих, мірян (λαίκος – гл. 40 // PG. T. 1. Col. 289A; р. п.: С. 137). Служение их, по св. Клименту, носит литургический характер: они «приносят дары» (гл. 44; р. п.: С. 140), и это является существенной стороной их служения.

Идея иерархического преемства у св. Климента представляет собой зачатки теории апостольского преемства епископов, как она выступила позднее у св. Иринея. У него от Бога Христос, от Христа Апостолы, от Апостолов епископы (гл. 42 // PG. T. 1. Col. 292A; р. п.: С. 138), которые, в свою очередь, должны сменять друг друга (гл. 44 // PG. T. 1. Col. 297A; р. п.: С. 139) по апостольскому же установлению. Но у св. Климента преемство простирается на иерархию вообще, а не на каждого епископа в отдельности, и характеризуется преимущественно, как преемство благодатное (чрез поставление), а не учительское.

Характерную черту учения св. Климента об иерархии составляет ещё то, что он оттеняет здесь вообще идею власти и порядка, подкрепляя свои слова указанием на дисциплину римских войск (гл. 37; р. п.: С. 135), Это чисто формальное понимание христианской иерархии способствовало развитию церковной власти в Риме вообще и папских притязаний в частности. Уже св. Климент требует безусловного повиновения иерархии, как власти (начальству), резко обличает за противление ей коринфских христиан, обвиняя их в дерзости и мятеже, и пишет властным и требовательным тоном, требуя повиновения себе ради послушания воле Божией. Барденхевер видит догматико-историческое значение Послания св. Климента в том, что оно является фактическим свидетельством папского главенства. Св. Климент говорит с авторитетом, как наместник Бога (гл. 59; р. п.: С. 148), и с своими увещаниями выступает даже без всяких просьб Коринфской Церкви, как бы признавая своим правом наблюдать за порядком в Церквах. Если его и не послушаются, то он [в любом случае] исполнил свой долг.

Каковы права мірян, по Посланию св. Климента? Это: *1)* право

одобрения («с согласия всей Церкви» – гл. 44; р. п.: С. 139) кандидата на священство и 2) право дисциплинарного суда над членами общины и удаления их из своей среды.

Д. Замечания о подложных сочинениях под именем св. Климента

Св. Клименту приписано много подложных сочинений, особенно в церковно-канонической области, вероятно, ввиду того, что он в подлинном своём сочинении выступает на защиту церковного порядка.

Св. Клименту приписываются: 1) Второе Послание к Коринфянам[152]; 2) два окружных Послания к девственницам (на сирийском языке)[153]; 3) «Климентины»[154]; 4) «Правила апостольские»[155]; 5) «Постановления апостольские» в 8 кн.[156]; *6)* Письмо Петра, или канон Климента[157]; 7) Литургия, приписываемая св. Клименту[158]; 8) Несколько произведений апокалиптического характера[159] (ещё не изданных).

III. Св. Игнатий Богоносец, епископ Антиохийский

Достоверные сведения о св. Игнатии Богоносце касаются, главным образом, его мученической кончины и основаны на сведениях, содержащихся в его семи Посланиях. По свидетельству Евсевия, который читал эти Послания, но ссылается, впрочем, и на устное предание, св. Игнатий «за исповедание Христа был отправлен из Антиохии в Рим на съедение зверям»; по дороге он, остановившись в Смирне, написал 4 Послания к ефесянам, магнезийцам, траллийцам и римлянам, а потом в Троаде ещё 3 Послания – к филадельфийцам, смирянам и Поликарпу Смирнскому (Euseb. Hist. eccl. III, 36 // PG. T. 20. Col. 288CD; р. п.: С. 136). Вслед за Оригеном Евсевий поставляет св. Игнатия вторым после Еводия епископом Антиохийским, не считая св. ап. Петра. В своей хронике Евсевий полагает время епископства Игнатия между 69 и 107 г. по Р. Х. Показания хроники Евсевия пытался в последнее время поколебать Гарнак, отмечая, что годы Антиохийских епископов регулярно отстают от годов Римских на 4 года, и, следовательно, созданы искусственным путём. Но подобного рода игра чисел всегда возможна. С другой стороны, Евсевий там, где не может сообщить даты (например, об Иерусалимских епископах), так и говорит об этом, воздерживаясь от произвольных вычислений. Поэтому не доверять ему мы не имеем права. В позднейшем предании явилось стремление приблизить св. Игнатия ко временам Апостолов. Свт. Иоанн Златоуст в похвальном слове св. Игнатию и блж. Феодорит считают его уже непосредственным преемником св. ап. Петра. «Постановления апостольские» (VII, 46)[160] идут средним путём и утверждают, что св. Игнатий был посвящён св. ап. Павлом, а Еводий – Петром. Но всё это позднейшие сведения, и им надо предпочитать Евсевия.

Игнатий носил наименование Богоносца – Θεοφόρος – что указывало на жизнь его в Боге и совершенную любовь к Нему. В мученических актах IV–V вв. сам Игнатий объясняет это наименование в беседе с императором Траяном в том смысле, что он «имеет Христа в своём сердце». (На основании этих слов в средние века образовалась легенда, будто у Игнатия, когда сердце его было разрезано, на каждой стороне золотыми буквами было написано имя Христа). В другом весьма позднем сказании Симеона Метафраста X в. это именование, переиначенное во Θεοφόρος (богоносный), послужило поводом к преданию, будто Игнатий и был тем дитятей, которое Господь, взяв на руки, ставил ученикам, споривших о

первенстве, в пример смирения. Сказанию этому противоречит свидетельство Златоуста, который в своём похвальном слове Игнатию, говорит, что он не видел Христа во плоти. Некоторые учёные (Гарнак и др.) сомневаются даже в том, был ли Игнатий вообще учеником Апостолов. Но это вряд ли справедливо. Правда, церковное предание по данному вопросу позднего происхождения (V–VII вв.) и при том [имеет разногласия:] одни (блж. Иероним) считают его учеником ап. Иоанна и соучеником св. Поликарпа, другие (папа Григорий Великий – учеником ап. Петра, третьи («Апостольские Постановления») – ап. Павла. Нельзя отрицать также и того, что Игнатий не был соучеником Поликарпа, ибо сам в письме к нему показывает, что до встречи с ним в Смирне он раньше не видел его. Но всё же ранняя дата жизни Игнатия заставляет предполагать, что в юности он мог слышать проповедь Апостолов Павла и Петра в Антиохии. Справедливо поэтому свт. Златоуст называет его «общником Апостолов и в речах и в том, что неизреченно». Из епископской деятельности Игнатия предание, сохранённое у [церковного историка] Сократа, сообщает об одном факте, именно, что Игнатий после бывшего ему видения ликов Ангелов по образу их ввёл в своей Церкви антифонное пение. Фаррар считает это выводом из слов Игнатия, что он может разуметь и небесное. Более подробные сведения сообщаются об Игнатии в позднейших мученических актах.

До нас сохранилось два независимых друг от друга мартирия св. Игнатия: 1) так называемый Martyrium Colbertinum, изданный по кодексу из коллегии французского министра Кольбера и 2) Martyrium Vaticanum. В последнем после сообщения о приведении Игнатия из Антиохии в Рим подробно излагается беседа имп. Траяна с св. Игнатием в Риме, причём Игнатий весьма состоятельно доказывает нелепость язычества, а своей мужественной смертью в амфитеатре производит такое впечатление на императора, что он издаёт известный указ на имя Плиния о том, чтобы христиан не разыскивать. Акты написаны не позже IX в.; в это время ими пользуется Адон[161] в своём мартирологе, а также псевдо-Беда – это первые свидетели о них. Ватиканские акты настолько явно обнаруживают свою искусственность, что никто не защищал их подлинности. Больше внимания учёных обращало Martyrium Colbertinum, которое многие (прот. П. Преображенский, Д.В. Гусев) считали подлинным. Действительно, авторы мартирия пишут просто, сравнительно безыскусно и сами себя выдают за спутников Игнатия и очевидцев его мученической кончины. Тем не менее акты Игнатия (Colbertinum) не могут быть признаны подлинными: 1) они не были известны древним авторам, даже Евсевию,

который собирал мученические акты и уже знал, например, Martyrium св. Поликарпа; впервые ими пользуется только церковный историк конца VII в. Евагрий; *2)* они противоречат письмам Игнатия, например, называют Игнатия учеником Поликарпа у ап. Иоанна; утверждают, что Игнатий приплыл в Смирну, между тем как он пришёл сюда пешком по Киликии чрез Филадельфию, и только в Киликию, вероятно, прибыл морем; представляют гонение всеобщим, между тем как Игнатий свидетельствует, что Малоазийские Церкви наслаждались миром; 3) акты противоречат истории Траяна: по их свидетельству Игнатий был осуждён самим императором Траяном в Антиохии, когда он прибыл сюда в 107 г. для военных действий против парфян, и, между прочим, издал указ о гонении против христиан. Игнатий, который ждал мученичества, сам явился к императору и после краткой беседы с ним был осуждён на съедение зверями в Римском амфитеатре. Но заимствованная дата у Евсевия мученичества Игнатия 107 г. говорит против возможности встречи Игнатия с Траяном. Траян раньше 113 г. на Востоке вовсе не бывал.

Оставляя ввиду всего этого показания актов без внимания, следует допустить наиболее вероятное предположение (Фаррар, Функ и др.), что Игнатий был осуждён не императором, а проконсулом в Антиохии. Это видно: 1) из возможности аппеляции, предполагаемой в Послании к Римлянам, и 2) из совершенного молчания Евсевия и встрече Игнатия с Траяном. Рассказ актов о Траяне внёс значительную путаницу в биографию св. Игнатия. Так, под их влиянием уже Иоанн Малала (VI–VII вв.) держался ошибочного мнения, что св. Игнатий пострадал не в Риме, а в Антиохии и осуждён был на смерть Траяном ввиду народного волнения по поводу землетрясения в Антиохии 13 декабря 115 г., когда чуть не погиб сам император. Это утверждение тем более странно, что все свидетели (св. Ириней, Ориген, Евсевий, свт. [Иоанн] Златоустый) считают местом мученической кончины Игнатия Рим, где и сам Игнатий по [своему] Посланию к Римлянам предполагал пострадать за Христа. В силу доверия актам многие учёные, принимая содержащуюся в них дату мученичества Игнатия 107 г., – старались доказать, что Траян и раньше 113 г. на Востоке не был.

Время смерти св. Игнатия является спорным. Одни учёные относят её к 107 г., другие к 115 году. Евсевий в хронике начало гонений при Траяне относит к десятому году его царствования (26 января 107–108 гг.). Отсюда большинство учёных считают 107-й год годом смерти св. Игнатия.

III. 1. Послания св. Игнатия

А. Послания с именем св. Игнатия дошли до нас в разных редакциях и в разном числе.

1. Пространная редакция, сохранившаяся во многих кодексах, кроме 7 упомянутых у Евсевия писем, имеет еще пять Посланий: 8) к Марии Кассобольской в ответ на её Послание к Игнатию; 9) Послание к Тарсянам; 10) к Антиохийцам; 11) к Ирону, диакону Антиохийскому; 12) к Филиппийцам.

2. Краткая редакция имеет только 7 известных Евсевию Посланий, изложенных сжатым и энергичным языком без тех витиеватых украшений и расширений, которые встречаются в пространной редакции. Греческий текст краткой редакции сохранился только в одной флорентийской рукописи библиотеки Медичи. Латинский перевод известен теперь тоже только в одном кодексе. Перевод очень точен и потому важен для критики текста. Греческий текст впервые издан Исааком Фоссом (1646 г.); латинский – Умером на два года раньше. Кроме латинского перевода, ценны ещё и восточные. Таковы: сирийский перевод в отрывках у одного сирийского писателя; полный армянский перевод, который содержит 7 писем краткой редакции и 5 пространной; фрагменты коптского перевода. В половине XIX в. была открыта ещё более краткая редакция Посланий Игнатий на сирийском языке. Эта краткая сирийская редакция содержит только три Послания: к Ефесянам, Римлянам и Поликарпу и притом в сокращённом виде. Она находится в трёх сирийских рукописях, изданных Кюртоном в 1845 г., и ещё раз в Corpus Ignatianum.

Б. История споров о подлинности Посланий св. Игнатия

Ввиду важности Посланий Игнатия для решения вопроса о древнецерковном устройстве, в частности о трёх степенях иерархии, среди католиков и протестантов долго шёл спор о подлинности Игнатьевых Посланий, причём спор сильно осложнялся наличностью трёх редакций этих Посланий. Первая фаза споров простиралась до открытия краткой греческой редакции, причём протестанты по чисто конфессиональным соображениям отрицали их подлинность, а католики защищали. Пока был известен только латинский перевод Посланий Игнатия, католики все Послания считали подлинными. С изданием в 1557 г. пространного греческого текста многие католические учёные (Бароний, Беллармин) стали решительно отвергать подлинность трёх Посланий, известных только на латинском языке, то есть Посланий к ап. Иоанну и Деве Марии.

Но в то время как католики, например, Бароний, Беллармин признавали все 12 Посланий пространной редакции подлинными, протестанты же, например, Кальвин и авторы «Магдебургских центурий»[162] (особенно Ведель) все их считали подложными. При этом Ведель первый указал, ссылаясь на Евсевия и Иеронима, что Игнатию принадлежит только 7 Посланий и что современный ему греческий текст не совпадает с цитатами Евсевия, почему должен быть признан интерполированным. С изданием в 1646 г. краткой греческой редакции споры вступили во вторую фазу своего развития. Краткая редакция была признана подлинной, – пространная – интерполированной, причём пять Посланий пространной редакции считались то подложными, то интерполированными (Дюпон). Протестанты, однако, отрицали подлинность Посланий и в краткой редакции. Таковы Сомез (Salmasius)[163] и особенно кальвинистский пастор Жан Далье (Dallaeus)[164], выставивший 66 тезисов против подлинности Игнатьевых Посланий; он относил их происхождение к III веку. Против Далье выступил английский (честерский) епископ Персон (J. Pearson). Он написал в 1672 г. против Далье обстоятельное и образцовое по беспристрастию и силе критики сочинение Vindiciae Ignatianae[165] («Спорные вопросы об Игнатии»), в котором разобрал выражения Далье и собрал свидетельства в пользу подлинности Игнатьевых Посланий, в частности он указывал, что если бы Послания Игнатия были написаны во II–III вв., то они не избежали бы философских влияний, как другие произведения этого времени, между тем как в них незаметно никаких следов этих влияний. Издание в 1845 г. Кюртоном краткой сирийской редакции ввело споры об Игнатьевых Посланиях в третью фазу развития. Кюртон высказал предположение, что подлинными Посланиями Игнатия и являются изданные им сирийские Послания; эти три Послания со временем были интерполированы в пользу церковного учения о Божестве Сына Божия и позднейшего церковного епархиального устройства [, а затем] дополнены четырьмя подложными посланиями, написанными в том же духе. Теорию эту стал защищать Бунзен; к нему присоединились и другие немецкие учёные. Однако теория встретила противодействие среди учёных, и прежде всего со стороны Баура, главы тюбингенской школы, которая считала епископат поздним (VI в.) явлением в Церкви, а потому решительно отвергла подлинность Игнатьевых Посланий. Баур находил, что в сирийской редакции тоже имеются свидетельства об епископском строе, и ввиду зависимости её от греческой не сомневался в её неподлинности. Того же мнения держались Швеглер и Ад. Гильгенфельд. Равным образом и защитники подлинности краткой греческой редакции

считали её первоначальнее сирийской, рассматривая последнюю как сокращение первой. Таковы католики Гефеле, Денцингер и протестанты Ульгорн и Петерманн. Они указывали: *1)* на то, что в греческой редакции больше связности речи, между тем как сирийская редакция отрывочна и бессвязна; *2)* на то, что сирийские писатели (блж. Феодорит, Севир) цитируют Игнатия только по греческой редакции. Петерманн пошёл даже дальше. На основании сличения армянского перевода с сирийскими переводами он доказывает, что армянский перевод сделан с сирийского текста и что, следовательно, существовал полный (семь Посланий) сирийский перевод краткой редакции, от каждого перевода сохранились только фрагменты. Это положение в особенности развили Маркс и Цан и по цитатам сирийских писателей доказали, что раньше, чем появилась краткая сирийская редакция, существовал сирийский перевод (семь Посланий) греческой редакции. Аргументы в связи с ранее выставленным положением были настолько сильны, что в настоящее время никто уже не выступает в защиту сирийской редакции и прежние сторонники этой теории, например, Липсиус, решительно отказались от неё. В настоящее время поэтому возможен спор лишь о семи Посланиях краткой греческой редакции, перечисляемых Евсевием. Большинство учёных склоняются к признанию подлинности этих Посланий. Таковы Цан (в обстоятельном сочинении об Игнатии), Ляйтфут, Ревиль, Функ, Барденхевер, Гольц, Гарнак. Подлинность Посланий оспаривают лишь немногие.

В. Подлинность семи Посланий св. Игнатия краткой греческой редакции – опирается, прежде всего, на древние свидетельства. Что св. Игнатий написал несколько Посланий, об этом ясно свидетельствует его современник св. Поликарп в Послании к Филиппийцам. Поликарп несколько этих Посланий собрал и отправил к филиппийцам. Ясные следы пользования Посланиями Игнатия видят в сочинении Лукиана Самосатского[166] «О смерти Перефина», в котором этот остроумный учёный-поэт подвергает осмеянию современных ему религиозных психопатов и христиан. Перефин является карикатурой на Игнатия. Св. Игнатий был схвачен в Сирии, по дороге через Малую Азию, пользовался необычайным почётом и многими приношениями от своих поклонников и почти по всем городам рассылал свои Послания и просил избрать (χεφοτονῆσαι) для извещения о себе вестников. Св. Ириней Лионский в сочинении «Против ересей» приводит цитаты из Послания к Римлянам, впрочем, без упоминания имени автора.

Определённо цитирует эти Послания Ориген в предисловии к [своим] толкованиям на Песнь Песней, равно как в толковании на Евангелие от

Луки читаются слова Послания св. Игнатия к Ефесянам (19 гл.) о том, что тайна приснодевства Богоматери укрыта была от диавола. Вполне определённо, наконец, свидетельство Евсевия, который первый перечисляет все семь Посланий св. Игнатия и делает из них выдержки. Свидетели после Евсевия весьма многочисленны. Так Послания Игнатия читали автор сирийской «Дидаскалии»[167], свв. Афанасий, Василий Великий, Ефрем Сирин и др. В монофизитских спорах очень часто ссылались на Игнатия. Все эти свидетельства приведены в изданиях Цана[168] и Ляйтфута[169].

Г. Возражения против подлинности Посланий св. Игнатия и разбор этих возражений

Возражения против подлинности Посланий св. Игнатия исходят не столько из недостатка внешних свидетельств, сколько из внутренних оснований, из будто бы противоречия Посланий Игнатия обстоятельствам того времени, к какому они относятся. Противники подлинности Посланий св. Игнатия обычно объявляют историческое содержание Посланий несоответствующим действительности.

1) Прежде всего они считают невероятным факт осуждения Игнатия [на съедение зверям] (ad bestias) ввиду известного человеколюбия императора Траяна и применения ad bestias по отношению к христианам лишь в царствование Марка Аврелия (163–180); невероятной считают и пересылку Игнатия в Рим, так как другие мученики (св. Симеон Иерусалимский[170]) обыкновенно принимали мученическую смерть в своём городе. Но Послания, как мы видели, нигде не говорят о том, что Игнатий был осуждён Траяном. Эта мысль принадлежит мученическим актам. Скорее из писем Игнатия можно заключить, что он был осуждён проконсулом. Осуждение ad bestias введено впервые не Марком Аврелием (161–180), а существовало и ранее; о нём упоминается в «Пастыре Ерма» и в «Мученичестве Поликарпа». И хотя мучеников иногда и посылали в Рим ad bestias, совершали эту казнь [скорее всего] на месте (св. мц. Фелицитата), однако проконсулы всегда имели право отправлять преступников для казни в Рим; только императоры Север и Антонин законом запретили делать это без согласия императора, допуская, однако, исключение для тех осуждённых, которые по своей силе или искусству достойны были явиться пред римским народом.

2) Далее считают невероятным самое описание путешествия Игнатия, а именно, что он, будучи в узах, мог беседовать с христианами, писать им Послания и что он шёл до Рима не прямым, а окольным путём. Что узники пользовались в Римской империи известного рода свободой, это видно из

примера ап. Павла, проповедовавшего в узах, из примера мучеников, к которым христиане получали доступ за деньги (мученические «Акты Перпетуи и Фелицитаты») и которые сами писали и получали письма. Об этом свидетельствуют мученические акты. Характерен в этом отношении и рассказ Лукиана Самосатского в своём «Перегрине» о той свободе, которой он пользовался по взятии под стражу. Что касается до маршрута Игнатия, то вполне возможно, что Игнатия солдаты повели обычной военной дорогой через Македонию.

3) Наконец, указывают на невероятное будто бы предположение Послания к Римлянам, будто они (римляне) могут освободить Игнатия. Но в данном случае Игнатий опасается, чтобы римляне не вздумали спасти его, подав императору аппеляцию, которая по римскому праву могла быть подана и другими даже против воли осуждённого.

4) Личность Игнатия, – говорят противники подлинности Посланий Игнатия, – как она выступает в письмах, гораздо больше согласуется с предположением их намеренного измышления, чем с действительной историей. В Посланиях выступает ложное смирение наравне с непомерной притязательностью и неестественный, фальшивый мученический героизм, явно выдающий недоброкачественную фабрикацию. Но это чисто субъективное суждение. Роте и Гарнак, наоборот, в этих особенностях видят яркую печать оригинальности и подлинности Послания и отмечают здесь черты авторской индивидуальности, которую трудно найти в подлоге. Имя Богоносца не говорит о притязательности автора (как думает Гильгенфельд), а является прозвищем его, как видно из формы речи (Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος), и вообще в смиренных выражениях о себе трудно видеть следы притворства. Стремление же к мученичеству обще у Игнатия с ап. Павлом, который имел одно желание – разрешитися и со Христом быти (Флп. 1:23). Вообще, надо заметить, что масса конкретных черт и указаний, встречающихся в Посланиях, устраняет всякую мысль о подлоге.

5) Указывают далее на то, что в Посланиях имеются в виду гностические ереси, например, валентинианство, о которых и речи не было в начале II века. Обыкновенно ссылаются на слова Послания к Магнезийцам: «Слово вечное, происшедшее не из молчания» (Ign. Ep. ad Magn., 8 // PG. T. 5. Col. 669A; р. п.: С. 320) и указывают на то, что Валентин из [эона] Молчание производил ряд [других] эонов. Но слова эти к системе Валентина не подходят, ибо Молчание у Валентина играло второстепенную роль, как женская половина Глубины (Βαθύς) и Первоначала, и притом от этой брачной пары Валентин производил Ум

(Νους, иначе Единородного), а не Слово (Λόγος): оно происходит из Ума и Истины). Впервые учение о Молчании выдвинул Симон Волхв, на что намекает св. Ириней и о чём ясно свидетельствует св. Ипполит в своих «Философуменах». Характерно, что сирийский текст передаёт данное место так: «Слово, происшедшее из молчания». Это чтение принимается Цаном и Функом. Вообще в Посланиях Игнатия нет упоминания о великих гностических системах Валентина и Маркиона. Поэтому даже противники их подлинности не отодвигают времени их происхождения дальше 130–140 гг. (Липсиус), для защитников же подлинности (Цан) это является лучшим аргументом в свою пользу: действительно современник Валентина не мог так писать, как Игнатий, без прямой полемики с его лжеучением.

6) Главным аргументом против подлинности Послания Игнатия протестанты поставили то, что в них излагается столь развитое учение об епископате, которое чуждо древней письменности, не знавшей различия между пресвитерами и епископами. Против этого нужно заметить, что знания наши о древнем церковном устройстве не настолько полны и определённы, чтобы на основании их можно было принимать или отвергать древние документы. Напротив, мы сами должны сообразоваться с ними, особенно если их подлинность заверена внешними свидетельствами.

Надо притом заметить, что существование единоличного епископата с подчинённым ему пресвитерием намечается очень рано, и не только у св. Поликарпа, который в надписании своего Послания ясно различает себя от своих пресвитеров, но и у Иустина Мученика, который говорит о предстоятеле (ὁ προεστὼς) в таких чертах, как о епископе, и у Егизиппа, который составлял списки епископских преемств. Св. Ириней Лионский уже ясно учит о преемстве епископов от Апостолов; в таком же духе говорил в своём Послании Поликрат Ефесский[171], который знал семь епископов в своём городе – своих предшественников по кафедре.

В настоящее время и протестанты (Цан, Еарнак, Ульгорн) признают подлинность Игнатьевых Посланий. При этом они утешают себя тем, что епископат у Игнатия выступает в чуждых воззрениям Иринея архаических чертах, причём из особой настойчивости Игнатия на повиновении епископам выводят мысль о новости этого учреждения и обыкновенно ограничивают его пределами Сирии и Малой Азии. По мнению протестантов, Игнатию чужда мысль об апостольском происхождении епископата, отсутствует также и взгляд на епископов, как носителей апостольского Предания. Как ни смотреть на эти перетолкования, однако

важно то, что теперь споры о Посланиях Игнатия пришли к своему концу, и [при этом] благоприятному для признания их подлинности.

Д. Время и повод написания

Послания написаны св. Игнатием в Малой Азии на его исповедническом пути в 107 году. По дороге св. Игнатий делал остановки в малоазийских общинах. Так, в Филадельфии он имел краткую остановку и воспользовался этим случаем, чтобы выступить со своими увещаниями в собрании христиан. Здесь же он столкнулся с еретиками, произведшими разделение в филадельфийской общине и соблазнивших некоторых отделиться от епископа.

Более продолжительную остановку Игнатий имел в Смирне. Сюда к нему явились депутации из Церквей Ефеса и смежных с ним городов Магнезии и Тралл, с епископами во главе, чтобы приветствовать св. мученика и оказать ему возможную поддержку. С чувством глубокой благодарности Игнатий ответил этим Церквам Посланиями, которые вручил их епископам. В Смирне же 24 августа св. Игнатий написал Послание к Римлянам с просьбой не препятствовать его мученическому подвигу, то есть не подавать за него аппеляции.

Вторую продолжительную остановку Игнатий имел в Троаде. Здесь от Агафопода он получил радостную весть о прекращении гонений в Антиохии. По этому поводу он написал Послания к филадельфийцам и смирянам с благодарностью за оказанный ему, а также Агафоподу приём и с просьбой послать вестника в Антиохию с приветствием по поводу окончания гонения. Ту же просьбу выражает он и в письме к Поликарпу, причём добавляет, что хотел написать ещё много Посланий ближайшим Церквам, но в силу внезапного ускорения пути не мог этого сделать, почему и поручает это Поликарпу.

При написании своих Посланий св. Игнатий имел в виду лжеучения, которые в то время стали распространяться в Малой Азии. Игнатий весьма опасается этих ересей. Малоазийские лжеучители, по его словам, весьма деятельно ведут свою пропаганду, прикрываясь именем Христа. «К яду своего учения они примешивают Иисуса Христа, чем приобретают к себе доверие; но они подают смертоносную отраву в подслащённом вине» (Ign. Ep. ad Trall., 6 // PG. T. 5. Col. 680B; р. п.: С. 325). Их потому нужно бояться, как зверей в человеческом облике. Каково было их лжеучение? Оно, несомненно, носило двоякий характер – иудаистический и докетический, ибо против того и другого направляется полемика Игнатия. Впрочем, иудаизм, как его называет Игнатий, выступает теперь уже в значительно смягчённой форме. Оттеняя необходимость и спасительность

исполнения Закона, он, по-видимому, не ставит обязательным обрезание. «Если кто вам будет излагать иудейство, не слушайте его, ибо лучше от человека, имеющего обрезание, слышать христианство, чем от необрезанного – иудейство».

По-видимому, еретики настаивали только на оправдании делами, считая лишней благодать в деле спасения, и в доказательство ссылаясь на пример праотцев, ветхозаветных Пророков и священников. Силу этих аргументов Игнатий старался ослабить, указывая, что все в Ветхом Завете спаслись ради связи со Христом, по вере в Него. «Хороши священники, но превосходнее Первосвященник. Он есть дверь ко Отцу, чрез которую входят Авраам, Исаак, Иаков, Пророки и Апостолы в Церковь» (Ign. Ep. ad Philad., 9II PG. T. 5. Col. 705A; р. п.: С. 338).«Пророки возвещали то, что относится к Евангелию, – на Христа уповали и Его ожидали и спаслися верою в Него, они жили о Христе Иисусе, посему и терпели гонения» (ibid., 5 // PG. T. 5. Col. 701A; р. п.: С. 336). Но вообще полемике против иудейства Игнатий посвящает только два Послания – к магнезийцам и филадельфийцам и много на ней не останавливается. Очевидно, вопрос уже успел утратить свою обострённость, какую он имел во времена ап. Павла. Верующее сознание христиан уже переросло иудейские влияния и сознавало свою самостоятельность и превосходство. «Не христианство уверовало в иудейство, а иудейство в христианство» (Ign. Ep. ad Magn., 10 // PG.T. 5. Col. 672A;р. п.: С. 321) – решительно заявляет Игнатий. Весь Ветхий Завет есть лишь подготовление к нему. Основа христианства – Христос и Евангелие и ни в каких ветхозаветных опорах оно не нуждается. Такого рода отношение к Ветхому Завету, при котором признаётся его единство с Новым, и [при этом первому] придаётся второстепенное значение, составляет средину между почиванием на Ветхом Завете св. Климента и совершенным отрицанием его у гностиков, к которому они пришли, развив до крайности принцип самостоятельности христианства.

Более опасным и сильным представляет Игнатий лжеучение докетов, касавшееся самого центра христианства. Против докетизма направляются все догматические рассуждения Игнатия в Посланиях к ефессянам, траллийцам и смирянам; причём полемика ведётся с особенным оживлением. Еретики эти отрицали восприятие Христом истинной плоти, признавали Его рождение, страдания и смерть только кажущимися и потому отвергали Евхаристию и уклонялись от неё. Характерным признаком еретиков было то, что они отделялись от епископа и устраивали свои [отдельные] собрания, на которых многих пленяли своим красноречием. В частности, они отделялись потому, что пренебрегали

Евхаристией. Ввиду этого Игнатий особенно настаивает на необходимости единения с епископом. Все указанные особенности малоазийских лжеучений в связи с частными поводами написания Посланий св. Игнатия в значительной степени определяют их содержание.

Е. Содержание Посланий

Все Послания св. Игнатия имеют подробные надписания. Все оканчиваются обычными приветствиями, причём в Посланиях, написанных из Смирны, Игнатий просит молитв за себя и Церковь Сирийскую, а в Послании, написанном из Троады, по получении известия о прекращении гонения в Антиохии, просит отправить вестника в Антиохию, чтобы сорадоваться наступлению мира, а также благодарит за оказанный ему и антиохийским вестникам приём. Так как Послания Игнатия написаны при одинаковых обстоятельствах, то и содержание их в общем сходно, за исключением Послания к Римлянам и Поликарпу. Исходным пунктом обычно является похвала Церкви и её епископу. После этих похвал Игнатий, впрочем не во всех Посланиях, со смирением заявляет, что пишет он не из притязаний на авторитетное учительство и не для того, чтобы возвещать возвышенные учения, а по любви и ради предостережения верующих. Далее следуют увещания Игнатия. Они трёх родов. Прежде всего Игнатий увещевает верующих, во-первых, заботиться о единении и согласии с епископом, повинуясь ему, как Господу и ничего не делая без него, при этом он указывает, что только в таком церковном единении возможно соединение с Богом и что отделение от епископа есть признак пагубной гордости. Вторым увещанием является увещание бегать еретиков: а) не иудействовать, ибо Евангелие выше Ветхого Завета и б) признавать истинное рождение, смерть и Воскресение Христа, в каковом только случае и имеют смысл страдания Игнатия. Ефесяне при этом похваляются за решительное удаление от еретиков. Третье увещание общего нравственного характера, а именно, хранить веру и любовь, являя себя христианами не на словах только, но и в делах, подражая как словам, так и молчанию, то есть делам Господа.

Послание к Ефесянам – самое большое из Посланий Игнатия – содержит ещё ряд мыслей, помимо указанных. Здесь, после увещавания избегать еретиков, решается вопрос об отношении к внешнему языческому міру, причём рекомендуется молиться за язычников, быть смиренномудрыми и кроткими по отношению к ним и ввиду близости кончины міра полагать всю жизнь свою в Господе. Далее христиане приглашаются чаще собираться для Богослужения. В конце Послания, после общих нравственных увещаний, св. Игнатий, указав на то, что

еретики, растлившие веру Божию, пойдут в неугасимый огонь и что поэтому не нужно следовать за ними к своей погибели, увещевает ефесян твёрдо держаться основных христианских истин, непостижимых для князя века сего, а именно тайн приснодевства Марии, рождения и смерти Господа и даёт обещание подробнее написать им о Домостроительстве нашего спасения.

В Послании к Поликарпу даётся ряд кратких наставлений относительно обязанностей и пастырской деятельности епископа, причём рекомендуется молитва, кротость и терпение, а также предполагаются советы относительно вдов и рабов и наставления о браке; в конце кратко изображаются обязанности христианской паствы.

Особенно характерно Послание к Римлянам. Оно служит памятником энтузиазма христианского мученичества. Боясь, чтобы римские христиане не подали за него аппеляции, Игнатий просит их не препятствовать его мученическому подвигу, который так хорошо начался и которого он давно желает, а напротив, молится о даровании ему сил для совершения этого подвига. «Умоляю вас, – пишет Игнатий, – не оказывайте мне неблаговременной любви. Оставьте меня быть пищею зверей и посредством их достигнуть Бога. О, если бы не лишиться мне приготовленных для меня зверей! Молюсь, чтобы они с жадностью бросились на меня. Лучше мне умереть за Христа, нежели царствовать над всею землею. Хочу быть Божиим. Моя любовь распялась и нет во мне мірского огня, но вода живая взывает во мне: «“иди ко Отцу”» (Ign. Ep. ad Rom., 7 // PG. T. 5. Col. 693A; р. п.: С.332).

Личность автора, как она выпукло выступает в Посланиях, принадлежит к числу необычайно сильных характеров, каких только знает история. Если в св. Клименте пред нами встаёт кроткий и тихий пастырь, спокойно, хотя и настойчиво предполагающий свои увещания, то в св. Игнатии мы находим пылкий и пламенный «восточный» темперамент, который вкладывает всю энергию в свою речь, говорит отрывисто и сильно; со всем пылом и стремительностью сирийца. Оба они – и св. Климент и св. Игнатий – были харизматиками. Но первый приближается к типу учителя и представляет собою гомилета, который, так сказать, всегда держит Библию в руках и постоянно туда заглядывает, который может говорить назидательно, но утомительно долго, переходя от темы к теме. Второй – больше подходит к типу пророка-экстатика, который сам получает вдохновение от Духа и говорит в духовном восторге и самозабвении. Как-то раз во время проповеди в Филадельфии Игнатий вдруг по внушению от Духа воскликнул громким голосом: «внимайте

епископу, пресвитеру и диаконам».

Ж. Стиль св. Игнатия

Как видно из Послания к Римлянам, Игнатий писал свои Послания в состоянии необычайного возбуждения. Он весьма горел духом в ожидании мученического венца и бесконечно рад был подражать «страданиям Бога своего» в надежде Воскресения. При таком душевном настроении ему особенно больно было слышать о распространении лжеучения, которое отрицало и плоть и страдания Христовы, и Воскресение мертвых, и святейшую Евхаристию, это необходимое условие вечной жизни. Здесь он видел тяжёлую, гнетущую опасность для Церкви. Это ещё больше увеличивало и без того сильное возбуждение его пылкого духа. Отсюда и стиль его отличается необыкновенной энергией и напряжённостью. Каждое слово у него заострено, и отточено. Слова летят одно за другим, нарушая правильное построение речи. Мысли часто обрываются, посредствующие звенья опускаются. По местам лаконизм сменяется бурным потоком украшенных выражений, которые беспорядочно нагромождаются одно на другом. Сплошь и рядом чередуются антитезы и выплывают метафоры и натянутые иногда уподобления, причём любимые образы берутся с таинства Евхаристии (хлеб и кровь). Стиль Игнатия поэтому нельзя назвать простым и требуется иногда много усилий, чтобы понять его мысль.

III. 2. Богословие св. Игнатия

Міровоззрение Игнатия весьма метко характеризуют, когда называют его христоцентрическим. Действительно, Христос занимает центральное место в мыслях и чувствах св. мученика. «Его хочу, за нас умершего, Его ищу, за нас Воскресшего». «Ни видимое, ни невидимое, ничто не удержит меня придти к Иисусу Христу». Ветхий Завет в Посланиях Игнатия, в противоположность св. Клименту, решительно отступает на задний план. На слова иудаистов: «если не найду в древних писаниях, не поверю Евангелию» у него был дан ответ: «а для меня древнее Иисус Христос, непреложно древне́е – Его крест, Его смерть, Его воскресение, производимая Им вера, Христос – наша жизнь» (Ign. Ep. ad Philad., 8 // PG. T. 5. Col. 704B; р. п.: С. 337). В полномыслии с этим христоцентрическим характером стоит и то обстоятельство, что он не касается учения о Боге. «Един есть Бог, явивший Себя чрез Иисуса Христа, Сына Своего» (εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) (Ign. Ep. ad Magn., 8 // PG. T. 5. Col. 669A; р. п.: С. 320) – вот единственная фраза, относящаяся сюда и характеризующая монотеизм Игнатия.

Зато христология Игнатия вполне определённая. Он весьма ясно учит о Божестве Сына Божия, называя его Богом нашим, Богом святым. В возвышенном воззрении на Сына Божия св. Игнатий примыкает к логологии св. Апостола Иоанна Богослова. Он называет Его «Словом, изшедшим из молчания», «мыслью Божией» и этим показывает, как древние христиане понимали таинственное наименование Сына Божия Словом: они рассматривали Его, как истинное начало Откровения, явление Которого открыло нам тайны «Божественного безмолвия» как слова человека открывают его мысли.

[Св. Игнатий говорит о] предсуществовании Христа: «Иисус Христос был прежде веков у Отца и наконец явился видимо». «Невидимый» ради нас стал видимым. Вполне естественно поэтому выступает у Игнатия традиционная троичная формула: «Вы истинные камни, уготованные в здание Бога Отца, возносимые на высоту орудием Христа, то есть крестом, при посредстве Святого Духа» (Ep. ad Eph., 9 // PG. T. 5. Col. 652B; р. п.: С. 311). Но притом нельзя не заметить, что учение о предсуществовании и предвечном рождении Сына Божия не намечено у Игнатия ясно. Однако, оно и не отрицается. Так называется Христос у него нерожденным в противоположность временному рождению и в обозначение Его Божества. Равным образом наименование Сына Божия, по-видимому,

приурочивается к рождению от Девы Марии и Духа Святого. Христос сын Давида по плоти, но поистине стал от Девы Сыном Божиим по воле и силе Божественной. Учение о воплощении Сына Божия вопреки заблуждениям докетов развивается у Игнатия весьма подробно. Воплощение это – осуществление Божественного «домостроительства» – и выразилось оно в том, что «Иисус Христос соделался человеком совершенным». Как это произошло? Игнатий кратко отвечает: «Бог наш Иисус Христос зачат был Мариею из семени Давидова, но от Духа Святаго». Игнатий решительно настаивает на истинности плоти Христовой, понимая под ней совершенное человечество. Он «произошёл по плоти из рода Давидова». Он «истинно произошёл от Девы», хотя и сохранил её девство в зачатии и рождении. «Он истинно крестился от Иоанна, истинно распят был за нас плотию при Понтии Пилате и Ироде тетрархе и пострадал истинно, как истинно и воскресил Себя, а не так как говорят некоторые – призрачно». Он и по воскресении Своем был и есть во плоти. И когда пришёл к бывшим с Петром, то сказал им: «возьмите осяжите меня и посмотрите, что Я не дух безтелесный» (ср.: Лк. 24:39). По воскресении Он ел и пил, как имеющий плоть. Он и теперь укрепляет христиан, «ибо соделался человеком совершенным».

То же короче выражает[ся] и в Послании к Траллийцам. Ясно указывая на божество и человечество Спасителя, св. Игнатий не менее ясно утверждает неразрывное единство во Христе этих двух элементов и усвояет потому предикаты человеческие Богу. Он смело говорит о «крови Бога», «страданиях Бога» и исповедует обожение человеческого естества Христа, почему называет Его «новым человеком». Два раза он характерно соединяет во Христе предикаты человеческие и Божеские: обличая еретиков в неисцельном недуге докетизма, св. Игнатий говорит, что для них «есть только один Врач, телесный и духовный, рожденный и нерожденный, Бог во плоти, в смерти истинная жизнь, от Марии и от Бога, сперва подверженный, а потом неподверженный страданию, Господь наш Иисус Христос» (Ep. Ad Eph., 7 // PG. T. 5. Col. 649B–652A; р. п.: С. 310). Некоторые учёные (Гарп, Брюстон) видели в этих изречениях, особенно в первом, где сперва поставляются предикаты человеческие, а потом Божеские, учение о том, что оба элемента – человеческий и Божеский – не существовали одновременно во Христе, а сменяли друг друга, так что Христос – это простой человек, который потом достиг обожения и стал Богом. Но против этого понимания решительно говорит наличность у св. Игнатия идеи Христа [как Богочеловека] и то, что в Послании к Поликарпу ясно говорится, что Христос невидимый стал видимым (Ign. Ep. ad Poiyc.,

3 // PG. T. 5. Col. 721B; р. п.: С. 347).

Христология св. Игнатия весьма замечательна: 1) в ней ясно отмечено двойство природ, 2) прекрасно отмечено учение о единстве Лица Христова.

В соответствии с христианологией[172] развито у св. Игнатия и учение о догматике христианства. В этом учении для св. Игнатия весьма характерно то, что он почти не касается Искупления, как примирения с Богом, хотя и полагает искупительную смерть Христа за нас в основу нашего спасения. Идея жертвы и удовлетворения правды Божией выступает у него лишь мимоходом два-три раза в наименование Христа «Первосвященником», в словах, что Христос «Самого Себя принёс за нас в приношение и жертву Богу». Главным же образом св. Игнатий понимает Искупление как «разрушение смерти» и «обновление» вечной жизни. «Евангелие есть совершение нетления». Начало этому пониманию положено явлением Бога во плоти и Его смертию и Воскресением. «В нём наша жизнь воссияла чрез Него и чрез смерть Его», так что Христос облагоухал Церковь нетлением, и как Его воскресил Отец Его, подобным же образом воскресит и нас, ибо без Него мы не имеем истинной жизни. Спасение получает, таким образом, преимущественно физический характер, как преобразование природы человеческой, имеющее совершиться в будущем. Теперь же это нетление и способность Воскресения сообщает верующим таинство Евхаристии, которое есть «врачество бессмертия, не только предохраняющее от смерти, но и дарующее вечную жизнь во Иисусе Христе». Почему же оно имеет такую силу? А потому, что «Евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи». Таким образом, по Игнатию, целью спасения являются Воскресение и жизнь нетленная. Средством к тому – Евхаристия. Основа – страдания Христа. Потому он так решительно и вооружается против докетов, что они по существу отрицали [Христовы] страдания и Евхаристию, будущее Воскресение, тогда как для самого св. Игнатия надежда на Воскресение составляла всё, и если нет этой надежды, то не имеют смысла ни его [собственное] мученичество, ни страдания Апостолов. Поэтому-то он докетов считает «зверями во образе человеческом», «бешеными псами». Особенно возмущает его уклонение от Евхаристии и церковного общения с епископом.

Против этой тактики еретиков Игнатий выдвигает тоже практические меры: 1) увещевает верующих избегать их и даже не говорить о них, а 2) особенно настаивает на необходимости церковного единения, причём почву для него указывает в повиновении епископам и в участии в

Евхаристии. И та настойчивость, с которой он выдвигает эту мысль, является плодом именно сознания опасности докетической ереси, а вовсе не обусловливается новостью епископального института, будто [бы] нуждавшегося в защите, как думают протестанты. Ввиду таких задач св. Игнатий раскрывает учение о Церкви только с тех сторон, какие прямо касались его цели – создать в церковном единении, и, в частности, в Евхаристии, оплот против ереси докетов. Прежде всего он выдвигает учение о кафолической Церкви. Далее, он первый ясно учит о единоличном епископате и выдвигает центральное значение его в Церкви, как представителя церковного единства. Наконец, он первый ясно различает три степени иерархии – епископскую, пресвитерскую и диаконскую и никогда не смешивает их, как другие авторы. Но зато он не говорит об апостольском преемстве иерархии и о форме поставления на священную степень, так как к тому не было поводов ни в докетических заблуждениях, ни в идее церковного единства. Св. Игнатий называет Церковь кафолической один раз в Послании к Смирнянам (Ign. Ep. ad Smyrn., 8 // PG. T. 5. Col. 713B; р. п.: С. 305), но не в том смысле, в каком этот термин употреблялся впоследствии для различия Вселенской Церкви от появившихся ересей и сект, то есть не в смысле «православный», а в смысле всеобщий, универсальный в противоположность поместным Церквам: «Где Христос, там и кафолическая Церковь». Эта Церковь должна охватить и иудеев и язычников и совокупить их в едином теле Христа. Её название «кафолической» указывает на взаимную связь поместных Церквей. Все они имеют «общее имя и упование», то есть общее учение, равно как и общее устройство во всех концах земли. Протестанты разумеют под кафолической Церковью небесную, имеющую невидимого епископа – Бога, пресвитеров – Апостолов. Но невидимый епископ представляется у св. Игнатия действующим в видимой, а не в невидимой Церкви. Аналогию между степенями иерархии и между Богом, Апостолами и Христом св. Игнатий проводит лишь в тех целях, чтобы указать на то, каким значением должны пользоваться, по его мнению, эти иерархические лица; в других случаях он в тех же целях сопоставляет их с заповедью, благодатию или Законом Божиим.

Отсюда кафолическую Церковь св. Игнатия лучше понимать, как совокупность поместных Церквей. У св. Игнатия в его Посланиях определённо выступает единоличный епископат наряду с пресвитерием и диаконами: «Без них нет Церкви». Без них ничего не надо делать в Церкви. Довольно часто Игнатий рассматривает эти три степени, как правящую часть Церкви и увещает подчиняться епископам, пресвитерам и диаконам,

но ещё чаще выдвигает две первых степени, или одну – епископскую, с которой должен согласиться и пресвитерий. «Надлежит вам согласоваться с мыслию епископа и ваше знаменитое достойное Бога пресвитерство так согласно с епископом, как струны в цитре». В собственном смысле верховным епископом является Сам Бог: епископы поставляются по Его воле и являются Его наместниками на земле: им нужно поэтому повиноваться, как Богу, как домоправителям, посланным Домовладыкой. Это признак истинных христиан: «кто Иисус Христовы, те с епископом, которые все должны следовать епископам, как Иисус Христос Отцу. Кто обманывает епископа, обманывает Самого Бога». Отсюда «прекрасное дело знать Бога и епископа. Почитающий епископа почтен Богом; делающий что-нибудь без ведома епископа служит диаволу. Где епископ, там и Церковь». «Без епископа никто не делай ничего, относящегося до Церкви. Не позволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви, напротив, что одобрит он, то и Богу приятно».

Каковы функции епископа? Это 1) пастырское душепопечение: «ничего не должно быть без воли епископа»; он должен наставлять верующих заботиться о вдовах, рабах, устраивать собрания и наблюдать за тем, чтобы на них являлись все; браки должны быть заключаемы с его согласия; 2) учительство: епископ должен охранять верующих от ложных учений; 3) совершение таинств; лишь епископу принадлежит право совершать Крещение и Евхаристию и кому он предоставит это. Замечательно, что Послания св. Игнатия знают только единоличного епископа и в них не сохранилось никаких намёков и воспоминаний о множественном епископате. Во всех Малоазийских Церквах имеется только по одному епископу. Св. Игнатий также представляет положение дела по всем концам земли. Отсюда можно сделать вывод, что монархический епископат существовал и раньше, ещё в I веке. Что касается Рима, то хотя в Послании к Римлянам св. Игнатий ни разу не говорит о епископе, то также не говорит и о пресвитерах и потому отсюда нельзя делать никаких выводов.

Рядом с епископами св. Игнатий часто ставит пресвитерии, но говорит об их правах неопределённо. Им, наравне с епископами, должно повиноваться и без них ничего не делать, но сами они должны быть в согласии с епископом и уважать его. Пресвитеры составляют коллегию, окружающую епископа, как Апостолы Господа, и составляющую его совет или синедрион, решающий церковные дела. На Богослужебных собраниях они занимают почётные места вокруг епископа. Судя по сравнению с законами Христа, им принадлежат судебные и дисциплинарные функции;

они вместе с епископом принимают и кающихся.

Несомненно, что они ниже епископа и Евхаристию могут совершать лишь с его разрешения, но каковы их права, в точности сказать нельзя.

Ещё менее определённо св. Игнатий говорит о правах диаконов. Он относится к ним с особенной теплотою, называет постоянно «сослужителями своими», «сладчайшими», однако несомненно ставит ниже пресвитеров: если в отношении к епископу и пресвитеру св. Игнатий требует повиновения, то в отношении к диаконам – только почтения, диаконы должны удовлетворять всем и повиноваться пресвитерам. Диаконы являются «служителями тайн Божиих», то есть Евхаристии, а не только агап «явств и питий», словом, они являются ближайшими помощниками епископа при совершении таинств и в делах управления, почему Игнатий и выражается о них с такой нежностью.

Взаимное отношение всех трёх степеней св. Игнатий изображает, приглашая верующих взирать на епископа, как на представителя Самого Бога, на пресвитеров – как на представителей Апостолов и на диаконов – как на совершителей служения Иисуса Христа.

Говоря о епископах, св. Игнатий основывает их авторитет отчасти на старой идее важности их, как представителей апостольского Предания, ибо рассматривает их как «согласных с мыслию Иисуса Христа», и увещевает не отделяться от епископа и апостольских заповедей, но ввиду новой ереси он выставляет и новую точку зрения и рассматривает епископа, как самодовлеющий авторитет, заменяющий Бога, так что единение с епископом само по себе является признаком Православия. Такой взгляд на епископа объясняется тем, что в древние времена он был единственным совершителем Евхаристии, и [поэтому он] в принципе должен был отвергать докетизм. У св. Игнатия не могла появиться мысль о возможности заблуждения у епископа, в то время история ещё не дала подобных печальных примеров. Поэтому Игнатий и настаивает на единении с епископом, причём свои увещания постоянно переплетает с наставлениями принимать Евхаристию. Поэтому и единение с епископом он считает безусловно необходимым для спасения. Он представляет епископа, совершающего Евхаристию, образом Бога, определившего всю тайну Домостроительства. Таким образом идея повиновения епископу и настойчивость в её проведении обусловлена иными случайными обстоятельствами и не вытекает из принципиальных соображений в отношении иерархических лиц между собою.

Католики обычно останавливаются на адресате Послания к Римлянам, где Римская Церковь, помимо других эпитетов, называется

«председательствующей в столице» τὸπῳ римской области (по их мнению, здесь означаются не границы, а место, где она председательствует), «председательствующей в любви» (Ign. Ep. ad Rom., pracf. // PG. T. 5. Col. 685B; p. п.: C. 328) (то есть всей совокупности Церквей; ср.: Ign. Ep. Ad Trall., 13, Ep. ad Rom., 9, 3, Ep. ad Philad., 9, Ep. ad Smyrn., 12), и видят здесь свидетельство о примате Римской Церкви, впрочем, без указания на то, зависит ли важность Церкви от политического значения столицы или от личности её основателя. Но по существу речь идёт только о преимущественном значении благотворительности Римской Церкви и уважении к ней Игнатия, без упоминания о каком-либо догматическом значении её епископа.

Нравственная жизнь христианская имеет своим центром Христа. Он – наша жизнь и не в том только смысле, что даёт нам жизнь вечную, но и в том, что, обитая в каждом из верующих, становится в них источником новой, истинной жизни (Ign. Ep. ad Eph. 3, 2 // PG. T. 5. Col. 648A; p. п.: C. 309; 11, 1; Ep. ad Magn. 1, 2; ср.: Ep. ad Trall. 9, 2). Он обитает в верующих (Ign. Ep. ad Eph. 15, 3 // PG. T. 5. Col. 658A; p. п.: C. 314; Ep. ad Magn. 12, 3, 14; Ep. ad Rom. 6, 3), посему они являются богоносцами (Ign. Ep. ad Eph. 9, 2 // PG. T. 5. Col. 652B; p. п.: C. 311).

Эсхатология св. Игнатия очень определённа. Лжеучители, если не покаются (Ep. ad Smyrn., 4 // PG. T. 5. Col. 709BC; p. п.: C. 341; ср.: Ep. ad Eph. 10, 6; Ep. Ad Philad. 3, 2), пойдут в вечный огонь[173] (Ep. ad Eph. 16, 2 // PG. T. 5. Col. 657B; p. п.: C. 314), мученики же пойдут к Богу, и вообще верующие получат тем большую награду, чем больше понесли трудов и лишений (Ep. ad Polyc., 6 // PG. T. 5. Col. 724B–725A) и достигнут уготованной им вечной жизни и нетления (Ep. ad Polyc., 2 // PG. T. 5. Col. 721A). Бог воскресит во Христе всех веровавших в Христа (Ep. ad Trall., 9 // PG. T. 5. Col. 669B) – оборот аналогичный с учением апостола Павла (1 Кор. 15:23), и потому не может быть понимаем в смысле всеобщего Воскресения.

Источники Игнатия Богоносца – Писания Апостолов. Особенное сродство у него с идеями св. Иоанна Богослова, больше чем у всех последующих писателей. Та же возвышенная христология, во плоти созерцавшая Христа, то же чувство мистического единения со Христом, та же терминология для обозначения спасения – жизнь ζωή, ζῆν (Ign. Ep. ad Eph. 3, 2 // PG. T. 5. Col. 648A; ср.: 1Ин. 5:20), то же представление о любви (Ign. Ep. ad Eph., 14 // PG. T. 5. Col. 656B; ср.: 1Ин. 3:6) и отношение её значения к другим добродетелям. Меньше св. Игнатий пользуется Павловыми Посланиями. В Послании к Смирнянам Игнатий пользуется

апокрифом «Киригма Петра»[174].

Значение богословия св. Игнатия

Богословие св. Игнатия имело большое значение в последующем развитии христианского вероучения у церковных писателей. Его христология и сотериологическое измерение христианства оказало влияние на св. Иринея, а чрез него – на св. Мефодия Патарского и на великих отцов IV в.: его учение способствовало ясному выражению догмата о божестве Иисуса Христа и утвердило взгляд на Искупление, как на преображение самой природы. Его воззрения на Церковь нашли себе отзвуки у св. Киприана и в V в. у псевдо-Дионисия. В этом и заключается его догматико-историческое значение.

Замечания о подложных сочинениях св. Игнатия

Особую группу среди подложных сочинений Игнатия составляют три послания, сохранившиеся только на латинском языке. Ещё с XVI в. учёные почти единогласно признавали их неподлинными. И справедливо: 1) Они вовсе не были известны древним авторам и первая цитата из них, и то спорная, встречается у Бернарда Клервосского; 2) Написаны они на латинском языке и не обнаруживают никаких следов перевода их с греческого; 3) Сходства в них со стилем св. Игнатия никакого. Поэтому учёные считают их произведением средневекового писателя (XIII в.). Послания эти незначительны по содержанию. В двух письмах к ап. Иоанну Игнатий, только что обратившийся в христианство, просит разрешить ему прийти к нему в Иерусалим, чтобы повидать лично Апостолов и других современников Иисуса Христа. В письме к Деве Марии он просит подтвердить то, что слышал он о Христе от ап. Иоанна; к письму прилагается краткий утвердительный ответ Богоматери.

В пространной редакции[175] сохранились 7 интерполированных и 5 подложных посланий Игнатия (с письмом к нему Марии Кассобольской). Интерполяция и подлог, как видно из сходства отдельных выражений, принадлежат одному автору, который, чтобы скрыть подлог, расположил послания в особом порядке, так что за двумя подложными следуют два подлинных Послания. Цитаты из этой редакции впервые встречаются с конца VI в. у тритеиста Стефана Говара (Phot. Bibi. Cod. 232 // PG. T. 103. Col. 1092–1106) и у Анастасия Антиохийского в письме свт. Григорию Великому (Ep. V, 39; ср.: Ign. Ep. ad Eph. 21, 2). Следовательно, подлог возник не позже VI века. С другой стороны, псевдоИгнатий, очевидно, пользуется «Церковной историей» Евсевия, например, в «Послании к Филадельфийцам» 6, 3 (Ps.-Ign. Ep. ad Philad., 6 // PG. T. 5. Col. 829BC – о значении имени «Евионей»; ср.: Euseb. Hist. eccl. III, 27, 6 // PG. T. 20. Col.

273C; p. п.: C. 127), следовательно, подлог возник не раньше IV века. Точнее установить время псевдо-Игнатия можно, определив характер его богословских воззрений. Хотя некоторые учёные считают интерполятора православным, однако вероятнее предположение, что он был аполлинаристом, ибо, с одной стороны, он ясно заявляет в «Послании к Филиппийцам», что Господь не имел человеческой души (Ps.-Ign. Ep. ad Phil. 5, 2; 6 // PG. T. 5. Col. 925B-926A; 928B), а с другой, признаёт, равночестность лиц Святой Троицы (ibid. 2, 4), но нигде не называет Христа тварью, как ариане. Отсюда подлог можно отнести к концу IV и началу V века. Фальсификат имел место в Сирии (ibid. 8, 2; 13, 3).

Содержание подложных писем таково. Мария, происходившая, вероятно, из деревушки Кассобол близ Аназарва (Послание к Марии) в Сирии, просит Игнатия поставить её друзей – Мария епископом и Евлогия пресвитером, чтобы христиане не оставались без пастырей, а так как эти лица были ещё слишком молоды, то она и доказывает примерами из Св. Писания (Самуил, Даниил, Иеремия), что и юноши выступали, как служители и пророки Божии. Игнатий в ответном письме соглашается на её аргументы и в необычайно вежливых выражениях обещает исполнить её просьбу. Послания к Тарсянам и Филиппийцам содержат увещания к твёрдости в вере, причём доказывается, что Бог один, а не три Бога, что Христос истинно пришёл во плоти, что Он не одно и то же со Отцом, но и не простой человек, ибо творил чудеса, что доказывается текстами из Св. Писания, а также воскресение плоти. В Послании к Антиохийцам Игнатий после наставления о единстве Божием и о Воплощении (1–6) делает распоряжения о поведении антиохиян до избрания нового епископа и посылает приветствия всем им, в том числе и иподиаконам, анагностам, привратникам (должности III в.) и др. (12). В Послании к Ирону, антиохийскому диакону, Игнатий даёт ему наставления, напоминающие Послания к Поликарпу (1–6), предсказывает ему возведение на епископский престол (7) и поручает ему Церковь Антиохийскую. В латинском переводе к данному Посланию присоединяется ещё «Laus Heronis» (похвала Ирона), молитвенное воззвание Ирона к Игнатию о предстательстве за него пред Богом.

IV. Св. Поликарп, епископ Смирнский

1. Сведения о св. Поликарпе черпаются у Иринея, который в молодости был его учеником (Euseb. Hist. eccl. IV, 14, 3 // PG. T. 20. Col. 337B; p. п.: C. 161; см. там же: V, 20, 5–7) и в мученических актах, написанных вскоре после кончины св. Поликарпа (до исполнения годовщины её, см.: «Мученичество св. Поликарпа» 18, 3; p. п.: C. 389) по просьбе соседней Филомелийской Церкви. Они написаны в форме Послания смирнской, филомелийской и всем повсюду находящимся общинам (παροικίαις) Святой кафолической Церкви и имеют Postscriptum (гл. 21–22. См. там же: C. 390–391), содержащий точную дату смерти св. Поликарпа и добавленный, вероятно, впоследствии к копии Послания, отправленной к св. Иринею Лионскому; по крайней мере, из других приписок к актам видно, что этот Postscriptum списан с экземпляра Иринея. Евсевий пользовался Иринеем и актами, но без Postscriptum'а, ибо дата кончины св. Поликарпа ему осталась неизвестной (Euseb. Hist. eccl. IV, 15 // PG. T. 20. Col. 339–364; p. п.: C. 162–170).

По свидетельству св. Иринея, Поликарп не только был наставлен Апостолами и общался со многими из видевших нашего Господа, но и Апостолами был поставлен во епископа Смирнской Церкви в Асии (Iren. Adv. haer III, 3, 4; p. п.: C. 224; Euseb. Hist, eccl. IV, 14, 3 // PG. T. 20. Col. 337B; p. п.: C. 161). В числе этих Апостолов и очевидцев Господа были, вероятно, Апостолы Иоанн, Андрей, Филипп (в Иераполе Фригийском) и Аристион, жившие в Малой Азии. Св. Ириней определённо называет в числе их Иоанна Богослова, а Тертуллиан (Tertull. De praecscript. haer., 32 // PL. T. 2. Col. 44C–45B; p. п.: 4. 1. C. 178) и блж. Иероним (De vir. illustr.) передают, что этот Апостол и поставил Поликарпа в епископа Смирнского. Отсюда можно заключить, что Поликарп поставлен не позже 100 года, около какого времени скончался св. Иоанн Богослов. Несомненно, что Поликарп был уже епископом Смирнским, когда Смирну в 107 году посетил на своём пути св. Игнатий Богоносец (Ign. Ep. ad Eph., 21 // PG. T. 5. Col. 661B // p. п: C. 316; Ep. ad Magn., 15); к нему адресовано одно из его Посланий. Поликарп немного пережил Игнатия и в середине II в. был единственным оставшимся в живых апостольским учеником. В это время он считался верным свидетелем апостольского Предания (Iren. Adv. haer. III, 3, 4 // PG. T. 7. Col. 852A; p. п.: C. 224) и пользовался величайшим уважением среди современников. Значение его как апостольского ученика, обнаружилось ввиду двух важных явлений церковной жизни, имевших

место уже на закате его дней, именно – 1) появления великих гностических течений и 2) начала споров о Пасхе.

Св. Поликарпу пришлось пережить появление и распространение ересей Валентина, Маркиона и ещё раньше Менандра, Керинфа, Карпократа, которые все прошли пред его глазами. Против этих разрушителей Евангелия Поликарп выступал как носитель апостольского Предания. Он обличал их, излагая то, что слышал от Апостолов, не вдаваясь в рациональные доказательства. Часто он прерывал прения с еретиками, затыкал уши, восклицая: «Боже, до какого времени сохранил Ты меня, что я должен перенести и это!», и уходил прочь (Ириней: Послание к Флорину у Евсевия: Euseb. Hist. eccl. V, 20 // PG. T. 20. Col. 485C; p. п.: C. 233); около себя он образовал кружок лиц, которых наставлял к истине и всегда учил их тому, что принял от Апостолов. К числу его учеников принадлежал и знаменитый впоследствии св. Ириней. Вот как он сам описывает Поликарпа в письме к Флорину, тоже слушавшему Поликарпа, но потом впавшему в ересь: «Быв ещё отроком, я видел тебя в нижней Асии у Поликарпа. Тогдашнее я помню твёрже, чем недавнее, потому что познания детского возраста, укрепляясь вместе с душою, укрепляются в ней. Так, я могу наименовать даже место, где сидел и разговаривал блаженный Поликарп; могу указать все входы и исходы его, начертать образ его жизни и внешний вид, изложить его беседы с народом, описать его общение с Иоанном, как он сам рассказывал, и с прочими самовидцами Господа, изобразить, как он припоминал слова их, как и что слышал от них о Господе, как он пересказывал о Его чудесах и учении, о чём получил предание от людей, которые сами видели Слово Жизни; – и все его сказания согласовались с Писанием» (Euseb. Hist. eccl. V, 20 // PG. T. 20. Col. 483B; p. п, : C. 233). Своим авторитетом Поликарп немало обратил еретиков в Риме, возвещая, что принял от Апостолов ту истину, которая предана Церковью, и при встрече с Маркионом посрамил его, ответив на его вопрос – «узнаешь ли меня?» – «узнаю тебя – первенца сатаны» (ibid.).

Менее успешно выступал Поликарп со своим авторитетным свидетельством по вопросу о праздновании Пасхи. Он принял от Апостолов обычай совершать Пасху в 14-й день Нисана (вечером) и для улажения разногласий с римской практикой по этому вопросу отправился в Рим в 154 г. при папе Аниките (154–166). Но Аникита не уступал его убеждениям. Однако они не прервали церковного общения и Аникита в уважение к Поликарпу «позволил ему совершить (в своей Церкви) Евхаристию» (Письмо Иринея к папе Виктору – Euseb. Hist. eccl. V, 24, 16-

17 // PG. T. 20. Col. 508AB; р. п.: С. 239).

Из других сторон деятельности св. Поликарпа надо отметить, что он много занимался миссией христианства. В Смирне даже язычники знали его за «учителя Асии, отца христиан, разрушителя богов, научающего многих не приносить жертв и не поклоняться им» (Martyr. Poiyc. 12, 2 // PG. T. 5. Col. 1037B; р. п.: С.385).

Свою долголетнюю жизнь Поликарп, вскоре после путешествия в Рим, закончил мученической смертью. Народная толпа, разъярённая мужественной смертью в Смирнском амфитеатре филадельфийских христиан, потребовала смерти Поликарпа. Он сперва скрывался в близлежащих деревнях, а затем был найден сыщиками, приведён в Смирну, где мужественно исповедовал себя христианином, и так как Филипп асиарх [и первосвященник] (гл. 12 // PG. T. 5. Col. 1037C; р. п.: С. 386, 390 – ἐπὶ ἀρχιερέως Φιλίππου Τραλλιανοῦ), то есть лицо заведовавшее культом императоров, а также содержащее на свой счёт цирковые представления, отказался выпустить на Поликарпа льва, то он был сожжён на костре, приготовить который много помогали иудеи, хотя была суббота (ὄντος σαββάτου μεγάλου).

Вопрос о времени мученической кончины св. Поликарпа[176]

Postscriptum (гл. 21–22) мученических актов, в достоверности которого в силу точности деталей и показаний нельзя сомневаться, добавляет, что «Поликарп пострадал во второй день месяца (сирийского календаря) ксанфика, за семь дней до мартовых календ (то есть 23 февраля) при архиерее Филиппе Траллиане[177] и проконсуле Статии Квадрате (там же, гл. 21). Евсевий, который не знал этой приписки, относил мученическую кончину Поликарпа к царствованию Марка Аврелия (161–180) и в хронике поставил после 166 г., но предположительно, как поместил здесь и смерть Пиония, пострадавшего при Декии. Впоследствии учёные много разногласили о дате смерти Поликарпа и прежде всего спорным был вопрос о дне. Многие разумели под «Великой субботой» субботу Страстной седмицы. Но это вряд ли справедливо. Ибо 1) в таком смысле термин «Великая суббота» вошёл в употребление лишь со времен свт. Иоанна Златоуста; 2) малоазийцы были четыренадесятниками и не наблюдали дней недели при праздновании Пасхи. Гильгенфельд полагал, что это было 15-е Нисана, но иудеи называли Великой субботой не этот день, а субботу ему предшествующую, и притом лишь в средние века. Вероятно поэтому предложение, что в «Мученических актах Поликарпа» Великой субботой названа обыкновенная суббота, потому что она совпала с иудейским праздником

«Пурим». На этом основании мы не имеем права, пользуясь пасхальными вычислениями, изменять нашей даты – 23 февраля, – точно означенной по сирийскому (асийскому) и римскому календарю. Она подтверждается актами Пиония, который был мучим в Смирне в 250 г. в день памяти Поликарпа 23 февраля, и древними мартирологами, имеющими ту же дату. Так как суббота приходилась 23 февраля только в 155 и 166 годах, то остается выбрать между этими годами. Большинство учёных раньше склонялось к последней дате, но в настоящее время стоят за 155 год. Основанием этого послужило открытие хронологии асийских проконсулов по речам ритора Элия Аристида (середина II в.), в одной из которых упоминается проконсул Квадрат, правивший после Севера. Элий Аристид ведёт свою хронологию по годам постигшей его продолжительной болезни, в частности гонение Севера относит к 10-му году её, а Квадрата, следовательно, к 11-му. Когда же началась болезнь Аристида? Этим вопросом занялся учёный Ваддингтон: он обратил внимание на то, что ко 2-му году болезни Аристид относит проконсульство Юлиана. Время проконсула Юлиана Ваддингтон определяет по ефесской надписи от 145 г. (8-е трибунство Пия) с именем Юлиана и отсюда начало болезни относит к 144 году. Квадрат, следовательно, бьш проконсулом (в мае) 154–155 гг. В последнее время (1893 г.) против хронологии Ваддингтона выступил К. Шмидт. Он указывал на то, что ефесская надпись не полная, и что от 125 до 145 гг. нет консула с именем Юлиана. Со своей стороны Шмидт, предложил другую хронологию речей Аристида. По его мнению, договор с парфянами, о котором говорится в 23-й речи от 11-го года болезни Аристида, есть договор, заключённый в 166 году. В этом году и был проконсулом Квадрат, но не Статий Квадрат, консул 142 г., ибо трудно допустить, чтобы он только чрез 23 года получил проконсульство, а Авилий Уринатий Квадрат, 156-года, получивший таким образом проконсульство через 8 лет в 165 году. Квадрат Аристида не имеет ничего общего с Квадратом актов и не может помочь в датировке смерти св. Поликарпа. При всём том имеется возможность утверждать, что Статий Квадрат действительно был проконсулом в 155 г. или около этого времени. С таким именем был 1) консул в 142 г.; 2) асийский проконсул, упоминаемый в одной недатированной надписи; 3) об этом можно заключать из открытой (в 1880 г. в Олимпии) надписи, посвящённой асиарху и архиерею Гаю Юлию Филиппу и относящейся к 232 олимпиаде, то есть 149 году. Эти даты стоят ближе к 155 году, чем к 166 году. Более благоприятствует дата 155 год и возраст св. Поликарпа при смерти. Если принимать чтение 3-х греческих кодексов и латинского перевода, то

Поликарп на увещания проконсула ответил: «86 лет я служу Ему, и Он меня ничем не обидел меня: как же я могу хулить Царя моего, спасшего меня?» (Martyr. Polyc. 9, 3 // PG.T. 5. Col. 1036C; р. п.: С. 384), то есть Поликарп, будучи от рождения христианином, имел 86 лет в год своей кончины. Цан понимает эти слова в том смысле, что Поликарп был 86 лет христианином. Если верно первое, то Поликарп родился или в 69-м году, если считать от 155 года, или в 80-м – если от 166 года (или по Цану в эти года он обратился ко Христу). Первая дата более согласуется с свидетельством св. Иринея, что Поликарп общался с Апостолами и самовидцами Христа и ими поставлен был во епископа. Если, бы он родился в 80 году, то пришлось бы допустить, что во епископа поставлен он был 20-ти лет. Ввиду этого почти все учёные признают теперь годом и днём смерти св. Поликарпа 23 февраля (суббота) 155 года.

IV.1. Послание к филиппийцам

По свидетельству Иринея, Поликарп написал несколько Посланий, но до нас дошло только одно Послание к Филиппийцам, и притом в далеко неудовлетворительном виде: а) в оригинальном тексте оно имеет 9 рукописей, списанных с одного оригинала и обрывающихся на 9-й главе (10–14 нет), после чего непосредственно следует текст «Послания Варнавы» с гл. 5, 7; из недостающих глав почти вся 13 гл. сохранилась в «Церковной истории» (Euseb. Hist. eccl. III, 36, 13–15 // PG. T. 20. Col. 292AC; p. п.: C. 137) Евсевия; в) в латинском, далеко не безошибочном переводе, сохранились все 14 глав Послания в связи с пространной редакцией Игнатьевых Посланий (одна рукопись). Подлинность Послания твёрдо заверяется древними свидетельствами, из которых особенно важно свидетельство св. Иринея, ученика св. Поликарпа. «Есть весьма дельное Послание Поликарпа, написанное к филиппийцам, из которого желающие и заботящиеся о своём спасении могут узнать и характер веры его и проповедь истины». Характеристика эта вполне подходит к нашему Посланию.

Евсевий приводит выдержки из Послания, относящиеся к Игнатию (Polyc. Ep. ad Phil., 9; 13 // PG. T. 5. Col. 1013A, 1016A; p. п.: C. 363, 365) и замечает, что в нём Поликарп приводит тексты из 1-го Петрова Послания (Euseb. Hist. eccl. IV, 14, 9 // PG. T. 20. Col. 340B; p. п.: C. 162). Иероним (Hieron. De vir. illustr., 17 // PL. T. 23. Col. 635; p. п.: C. 276) заявляет, что даже в его время Послание Поликарпа читали в Азии за Богослужением (in Asiae conventu). Ввиду этих данных большинство учёных признают Послание Поликарпа подлинным. Однако, так как это Послание является решительном свидетельством о Посланиях Игнатия, то противники подлинности последних подвергают и его сомнениям. Обычно считают его специально составленным, чтобы удостоверить подлинность Посланий Игнатия, а в доказательство позднейшего происхождения Послания св. Поликарпа обычно ссылаются на то, что здесь употреблено выражение «первенец сатаны» (Poiyc. Ep. ad Phil., 7 // PG. T. 5. Col. 1012B; p. п.: C. 362), применённое св. Поликарпом к Маркиону (в середине II в.); в Послании есть увещание молиться за царей (гл. 12 // PG. T. 5. Col. 1016A // p. п.: C. 365), тогда как до 137 г. римские императоры не имели соправителей; в Послании говорится о появлении многих еретиков, что указывает на времена развития гностицизма во II веке. Но мысль о том, что Послание св. Поликарпа составлено фальсификатором, решительно

неприемлема. Различие стиля между этими произведениями слишком очевидно, чтобы их приписывать одному автору. К тому же в Послании св. Поликарпа вовсе не выступают основные тенденции Игнатия о подчинении епископам (гл. 5, 3 // PG. T. 5. Col. 1009BC // р. п.: С. 361) и самое слово ἐπίσκοπος ни разу не встречается. Поэтому менее всего вероятности автору усвоять отказ утвердить единоличный епископат; что касается выражения «первенец сатаны», то оно вовсе не обязывает относить их к Маркиону: по свидетельству Иринея (Euseb. Hist. eccl. V, 20 // PG. T. 20. Col. 485; р. п.: С. 233) Поликарп любил повторять одни и те же выражения и вполне возможно, что он высказывал его и раньше, это тем более вероятно, что нигде в Послании Поликарпа не имеется в виду специально заблуждения Маркиона, а вообще докетические заблуждения и имя «царей» относится не к римским императорам, но и к другим властителям, как и в Св. Писании (Мф. 17:25; Деян. 9:25; Апок. 6:15). Под «заблуждением многих» (2 гл.) нужно разуметь скорее язычество или ереси. В последнее время учёные (Ричль, Гильгенфельд), допуская подлинность Послания, считают его интерполированным, основанием чего служит то, что Послание Поликарпа в некоторых рукописях сохранилось в связи с интерполированной, пространной редакцией Игнатьевых Посланий. Но оно известно и вне этой связи. К тому же те места, которые считаются интерполированными (Polyc. Ep. ad Phil, 3, 9, 13, 14; 11, 2–3; 12, 1, 9) только насильственно можно вырвать из содержания Послания, причём придётся допустить, что Послание написано без всяких поводов, если не считать таковым случай с пресвитером Валентом. Мысль эта устраняется притом одинаковым во всех частях пользованием Климентовым 1-м Посланием. Вообще надо заметить, что интерполяция вряд ли была возможна при жизни Поликарпа, то есть до 155 г.; вряд ли и после, ибо Послание это пользовалось, по свидетельству св. Иринея, широким распространением, а по словам блж. Иеронима – даже читалось за Богослужением. Раньше возражали (Далье, Лемуан, Бунзен) против подлинности 13 – 14 гл., как находящихся после заключения (12, 3) письма и несогласных с 9 гл., из которой видно, что Поликарп уже знал о смерти Игнатия, тогда как в 13 гл. он просит филиппийцев сообщить, что они узнают верного о св. Игнатии. Но против этого справедливо возражали (Гефеле), что такие заключения раньше конца встречаются у ап. Павла и у Климента, и что в 13 гл. Поликарп представляет себя неосведомлённым лишь об обстоятельствах кончины св. Игнатия, а не о самой смерти его.

Повод к написанию Послания был такой. Св. Игнатий Богоносец, совершая свой мученический путь, остановился в Филиппах и выразил по

своему обыкновению (Ign. Ep. ad Smyrn., 11; Ep. ad Polyc., 8) желание, чтобы филиппийцы отправили письмо в Антиохию с приветствием по поводу окончания гонения. Исполняя это желание филиппийцы послали письмо в Смирну для передачи его в Антиохию; вместе с этим они особо, просили Поликарпа, выслать им Послания Игнатия (Polyc. Ep. ad Phil., 13) и сообщили о состоянии своей Церкви, в частности о любостяжательности пресвитера Валента и его жены, которые, вероятно, утаили деньги, собранные для бедных (гл. 3, 1). В ответ на их письмо Поликарп и отправил своё Послание.

Время написания Послания весьма близко к смерти св. Игнатия, о которой Поликарп уже упоминает (гл. 9; р. п.: С. 363), но обстоятельства которой ему ещё неизвестны (гл. 13; р. п.: С. 365), почему он и просит филиппийцев известить его об этом. Таким образом, в этом Послании Поликарпа мы имеем одно из самых ранних его Посланий, написанное через несколько недель после Послания св. Игнатия.

Содержание. Послание своё св. Поликарп начинает похвалой филиппийцам за оказанный ими приём Игнатию и его спутникам и за твёрдость их веры (1). Далее предлагает краткое увещание к вере в Христа и исполнению Его заповедей о любви, всепрощению и милосердию, в духе Нагорной беседы (2); для более же полного научения советует вспомнить наставления ап. Павла, которые он им давал устно и письменно (3). После этого он переходит к частным наставлениям по положению каждого и говорит об обязанностях мужей, жен, детей, вдов (диаконисс) и диаконов, юношей и дев и, наконец, пресвитеров (4–6). В этих увещаниях весьма характерно то, что он весьма настойчиво увещевает избегать сребролюбия (4, 1; 5, 2; 6, 1; 2, 1); кроме того вдов и диаконисс он просит воздерживаться от злоречия и клевет, а пресвитеров не доверять всяким наговорам – обстоятельство, показывающее, что члены клира начали злоупотреблять своею прикосновенностью к церковным деньгам, правом наблюдения за верующими и доклада об их проступках пресвитерам для церковного суда. Эти частные наставления переходят в общие увещания избегать еретиков – докетов и «пребывать в молитве и посте» (7), подражая терпению Христа и блаженных мучеников, в том числе Игнатия (8–9) и вообще творить добрые дела и вести себя безукоризненно (10). По поводу поступка Валента Поликарп выражает глубокую скорбь (11), но просит филиппийцев не быть по отношению к нему жестокими, но простить его во имя христианского незлобия. В заключение Поликарп предлагает молиться за всех – за царей, за язычников – преследователей, обещает переслать их письмо в Антиохию и отправляет к ним Послания

св. Игнатия через Кресцента (13).

Особенность Послания. Послание св. Поликарпа написано очень простым слогом, без определённого плана и весьма незамысловато по содержанию. Характерно отсутствие в нём литературной самостоятельности у автора. Большею частью он говорит словами апостольских Посланий, особенно 1-го Петрова и часто пользуется Климентовым Посланием к Коринфянам. Вообще Послание Поликарпа не выказывает в нём ни литературного таланта, ни богословской силы мысли. Поликарп – натура несамобытная и не способная к творчеству: она может лишь сохранять то, что ей предано и притом сохранять твёрдо, с необычайным консерватизмом. Но в этом и достоинство св. Поликарпа, ибо он преимущественно ценен для нас, как в древности для св. Иринея, в качестве верного свидетеля апостольского Предания.

Учение св. Поликарпа Смирнского. Послание Поликарпа имеет, главным образом, нравственно-увещательный характер, а в догматическом отношении даёт мало материала, имеющего хоть какую-нибудь степень оригинальности. В 7 главе он имеет в виду тех же лжеучителей докетов, против которых боролся св. Игнатий: он решительно объявляет «первенцами сатаны» тех, кто не признает плоти Христа, Его страданий и будущего Воскресения и Суда – и их лжеучению противопоставляет – «изначала преданное слово». Сущность этого «слова» в положительной форме он кратко обозначает во 2 главе, где представляет, в чём должна заключаться вера во Христа, причём речь его во многих пунктах напоминает христологическую часть Символа веры. В других местах он называет Христа Сыном Божиим и вечным Первосвященником (Polyc. Ep. ad Phil., 12, 2 // PG. T. 5. Col. 1013–1016; p. п.: С. 365) и часто повторяет, что Он будет судить всех людей в день Суда (гл. 2, 1 // PG. T. 5. Col. 1008A; p. п.: С. 360; см. также: гл.6, 7). В нравственном учении св. Поликарп сводит всю жизнь христианскую к трем добродетелям: вере, надежде и любви (гл. 3 // PG. T. 5. Col. 1008BC; p. п.: С. 360), но в частности говорит и о необходимости аскетических упражнений – молитвы и поста (гл. 7 // PG. T. 5. Col. 1012B; p. п.: С. 362). Характерны советы о милостыне (гл. 10 // PG. T. 5. Col. 1013AB; p. п.: С. 363) и христианском незлобии (гл. 12 // PG. T. 5. Col. 1015–1016; p. п.: С. 364), в силу которого христиане обязываются молиться за врагов своих, в частности за язычников и царей.

Замечательно, что в своём Послании св. Поликарп, хотя и ясно различает себя от пресвитеров (в надписании), однако нигде не говорит в нём о епископе, и увещевает «покоряться (только) пресвитерам и диаконам, как Богу и Христу» (гл. 5 // PG. T. 5. Col. 1009BC; p. п.: С. 361).

Объясняют этот факт различно. Одни думают, что епископа в это время в Филиппах не было и местной Церковью управлял оставленный пресвитер Валент (или что епископ как раз в это время умер); другие полагают, что епископы были тождественны с пресвитерами, и что Филиппийская Церковь управлялась коллегиально. Однако для такого отождествления пресвитеров с епископами у Поликарпа нет оснований: хотя (в 6 гл.) Поликарп усвояет пресвитерам функции, напоминающие обязанности епископа, но они общего пастырского характера, а о специально епископских функциях у Поликарпа по отношению к пресвитерам нет речи. Лучше всего объяснить данное обстоятельство тем, что св. Поликарп воспользовался ходячей в то время терминологией и особенно распространённой на Западе (ср.: Euseb. Hist. eccl. V, 20 // PG. T. 20. Col. 484–485; p. п.: С. 232–233; Iren. Adv. haer. III, 2, 2 // PG. T. 7. Col. 847AB; p. п.: С. 221), по которой и епископ также называется пресвитером и не выделяется резко из коллегии пресвитеров, хотя среди них он один только имел епископские права.

Послание св. Поликарпа весьма важно в историческом отношении, как свидетельство существования уже к началу II в. многих новозаветных писаний, которые в нём процитированы.

О фрагментах, приписываемых св. Поликарпу.

В каноне на 4 Евангелия у Виктора, еп. Капуанского († 554) сохранилось 5 небольших латинских фрагментов с именем св. Поликарпа. Они не подлинны, а подложны.

V. Состояние церковного веросознания в I веке

Писания Мужей Апостольских дают важные указания для изображения веросознания первых христиан. Несомненно, при первом же чтении их бросается в глаза та свобода, с которой в древности обращались с догматическими вопросами. Ещё не установилось отношение к Ветхому Завету и многие христиане из него пытаются вывести всё содержание своей веры (например, Климент). В Коринфе некоторые считали себя уполномоченными посягать на иерархические права, в частности, по-видимому, на совершение Евхаристии. Сам Игнатий без особенного смущения называет Христа Бога «нерожденным». Не говорим уже о еретиках-докетах. Но при всей этой свободе религиозного духа, характерным выражением которой была харизматическая проповедь, нельзя не заметить уже в то время существование таких устоев, которыми нормировалось правильное течение религиозной жизни. Таковы, наряду с Ветхим Заветом, Писания Апостолов, которые уже в это время привлекаются в качестве догматических авторитетов. Это видно у св. Игнатия (Ep. ad Philad., 5 // PG. T. 5. Col. 828B; р. п.: С. 336; Ep. ad Smyrn. 7, 2 // PG. T. 5. Col. 849A; р. п.: С. 343) и особенно у св. Поликарпа, который рассматривает их, как Писания (Polyc. Ep. ad Phil., 12 // PG.T. 5. Col. 1013–1015;р.п.: С. 364) и для которого весь интерес заключался в исполнении того, что «заповедал Господь и благовествовавшие нам Апостолы и Пророки» (ibid, 6 // PG. T. 5. Col. 1012A; р. п.: С. 362). Далее, сюда относится Символ веры, или как его называли в то время «правило (κανών) веры». Во избежание перетолкования Св. Писания «по собственным похотям» св. Поликарп рекомендует обращаться к «изначала преданному слову» (ibid).

Нужно отметить, что в это время к символу присоединялись и нравоучительные истины. У св. Климента Римского «правило Предания» даже преимущественно носит нравственный и литературный характер. Догматическое содержание Символа исчерпывается учением о воплощении Сына Божия, Его смерти, Воскресении, Вознесении и Втором Пришествии; причём для выражения этих истин, как видно из Послания Поликарпа (Polyc. Ep. ad Phil., 2 // PG. T. 5. Col. 1008A; р. п.: С. 360, ср.: гл. 7) и Игнатия (Ign. Ep. ad Trall., 9 // PG. T. 5. Col. 681B; Ep. Ad Magn. 11; Ep. ad Smyrn., 1) употребляются уже сравнительно однообразные (хотя и не стереотипные) формулы. Рядом стоят истины о всеобщем Воскресении и Суде. К Символу же, по-видимому, относится и троичная формула,

употребляемая свв. Климентом (Clem. Rom. 1 Ep. ad Cor. 58, 46 // PG. T. 1. Col. 528A, 304A;р. п.: С. 148, 141) и Игнатием (Ign. Ep. ad Eph. 9, Ep. ad Magn. 13).

Наконец то, что Мужи Апостольские подтверждают изначальное существование в Церкви иерархии, говорит о её богоучреждённости (Clem. Rom. 1 Ep. ad Cor., 42; р. п.: С. 138), преемственном происхождении от Апостолов (ibid., 44; р. п.: С. 139), а также значении (Ign. Ep. ad Magn., 13 // PG. T. 5. Col. 673A; р. п.: С. 325; Ep. ad Smyrn. 8, Ep. ad Eph. 6). Таким образом, христианство выступает у Мужей Апостольских как определённая величина, как нечто объективно данное. Св. Поликарп прямо указывает на него, как на «данную веру», заповеданную Апостолами и ей подчиняет все проявления религиозного чувства христиан. Здесь мы видим уже зачатки последующего малоазийского богословия, поэтому нельзя видеть в первохристианстве какой-то расплывчатый, неопределённый энтузиазм, не знающий никаких догматических основ и живущий одним чувством. А отсюда нельзя согласиться с современными ричлианскими теориями (Гарнак), которые эволюцию христианского учения считают настолько существенной, что позднейшее христианство ставят в прямую противоположность первоначальному. Конечно, история предполагает развитие и изменения, и наука должна их констатировать, но и изменения предполагают изменяющийся субъект, и некоторую основу по существу неизменную и сообщающую определённый характер всем происходящим в нём переменам. Эту основу в истории христианской догмы представляет проповедь Апостолов и та формулировка, какую она получила в писаниях их непосредственных учеников, то есть – Символ веры. На этой основе и происходило всё последующее развитие церковного учения, хотя во II и III вв. оно совершалось иногда под посторонним влиянием.

Отдел Второй. Церковная письменность II века

Век Мужей Алостольских вскоре после смерти св. Игнатия Богоносца заканчивается. С 20-х годов II-го столетия начинается в жизни Церкви другой период. Он существенно отличается от предшествовавшего тем, что в это время христианство входит в соприкосновение с міром язычества, и влияние эллинской культуры проявляется теперь не только в [факте] существования еретиков (что было и в век Мужей Апостольских), но отражается и на некоторых членах Церкви, [а также] и на церковной литературе. Влияние это, обусловленное вступлением в ряды христиан образованных язычников, придаёт научно-философский оттенок христианской письменности, чуждый простым и безыскусственным творениям Мужей Апостольских. Церковная письменность II в. по сравнению с ними носит, таким образом, несомненные признаки развития. С внешней стороны это развитие выражается, прежде всего, в большей интенсивности литературной производительности, увеличении числа памятников церковной письменности, и, затем, в появлении новых литературных форм. Правда, старые литературные формы удержались и во II веке. Это и понятно, ибо литература II века стояла в тесной связи с литературой предшествовавшего века и до некоторой степени была её продолжением. Она, так же как и в I веке, имела ряд произведений, возникших по потребностям внутренней церковной жизни и по простоте своих конструкций напоминавших в общем писания Мужей Апостольских.

Но наряду с такого рода произведениями во II в. появляются и другие, ясно обнаруживающие развитие [богословской] мысли в христианском обществе. Развитие это зависело от ряда особых условий церковной жизни во II в.: 1) В данное время начинаются преследования христиан на основе эдикта Траяна (113 г.). Параллельно с этим появляются первые апологии христианства. 2) В это же время под сильным влиянием эллинской философии появляются гностические системы, которые достигают высокой степени развития и широкого распространения. То, что в век Мужей Апостольских было [ещё] в зачаточном состоянии, теперь развивается в форму философских систем, причём гностики пользуются всеми средствами языческой культуры, выступая со своей обширной литературой, в которой впервые развивают такие формы христианской письменности, как экзегетические трактаты и гимны.

Рядом с [лжеименным] гносисом выступает и другая ересь, но уже чисто христианского происхождения – монтанизм, представляющий попытку воспроизведения первобытной христианской чистоты и религиозного энтузиазма с его живыми эсхатологическими чаяниями. Обе ереси захватывают широкие круги общества и пользуются литературной пропагандой. Появляется, таким образом, антицерковная литература. Против этих ересей направляется церковная полемическая литература – антигностическая и антимонтанистическая. При этом, в противовес гностикам и монтанистам, церковные писатели начинают разрабатывать отдельные отрасли богословского ведения: экзегетику и агиографию (мученические акты), но пока преимущественно в полемических интересах. Таким образом, во II в. церковные писатели преследовали три главные задачи – освещение внутренних церковных вопросов, защиту христианства перед язычниками и борьбу с ересями. Отсюда, в письменности II в. можно различать три главных литературных ветви: 1) внутрицерковную, 2) апологетическую и 3) полемическую письменность. Первая преимущественно примыкает к писаниям Мужей Апостольских и служит как бы звеном между ними и литературой II в.; вторая, представляя попытку философского оправдания христианства, сильно отражает собою философские влияния и, наконец, третья – преимущественно опирается на авторитет церковного Предания. В первой преобладает морализм, во второй – рационализм, в третьей – догматический традиционализм. Из всех видов письменности наибольшего развития достигла во II в. апологетическая литература, почему многими второй период древнецерковной письменности называется веком апологетов. Это название отчасти справедливо, ибо от II в. больше всего сохранилось сочинений апологетического характера; почти каждый писатель II в. старался написать апологию; апологии возбуждали в то время преимущественный интерес, ибо защита христианства составляла тогда самую насущную потребность христианского общества. Но при всём том называть II век веком только апологетов было бы слишком односторонне. Апологии – не единственный вид письменности данного времени, и если по времени они появляются на одно десятилетие раньше полемической литературы, то в свою очередь предваряются некоторыми памятниками внутрицерковного характера, в общем же все виды литературы II века развиваются почти одновременно.

Внутрицерковная литература II века по сравнению с писаниями Мужей Апостольских имеет ту особенность, что авторы здесь уже не совмещают в одном лице свободные харизмы и иерархические служения.

Харизматики II века уже не имеют иерерхических ступеней. Отсюда внутрицерковную литературу II века можно подразделить на две группы – произведения харизматиков (Διδαχή, Варнава, Ерм) и произведения епископов (Папий, 2-е Послание Климента Римского к Коринфянам). Общей особенностью их является крайнее обострение нравственных требований, строгий ригоризм.

Затем характерно ещё то, что в каждой из этих групп преувеличивается до крайности значение лежащего в основе их принципа. Харизматики в особенности оттеняют значение духовных дарований и не чужды притязаний на исключительное положение в Церкви, особенно Пророки. Епископы (Папий) преувеличивают значение апостольского Предания и свою приверженность ему доводят до того, что собирают всякие, иногда и противоречащие Священному Писанию, предания, и тем вносят в само понятие Предания столь пагубную для него широту и неопределённость. Все эти черты внутрицерковной письменности и общие, и частные, являются, конечно, отражением известных течений среди христиан II века, которые впоследствии в середине этого века, объединившись, вылились в форме ереси монтанизма. Впрочем, [данные] памятники нельзя назвать монтанистическими и лишь по местам в них встречаются зачаточные тенденции, дающие право на такие определения.

I. Учение Двенадцати Апостолов («Дидахи»)

1. «Учение 12 Апостолов» открыто было Никомидийским митрополитом Филофеем Вриеннием и им же издано в 1883 году. Оно находится в открытой Вриеннием ещё в 1875 г. рукописи Иерусалимского (Святогробского) подворья в Константинополе, содержащей писания Мужей Апостольских, той самой рукописи, в которой находится и полный текст Климентовых Посланий. Рукопись написана некиим нотарием Львом и датирована 11 июня 1056 года. Открытие Ф. Вриенния возбудило огромный интерес в науке. На Западе появилось много изданий, переводов и исследований о «Дидахи». Лучшие издания Гарнака[178] и Гарриса[179] (с фотографическим faximile Константинопольской рукописи). У нас издано 4 перевода «Дидахи»: К.Д. Попова[180], свящ. И. Соловьёва[181], свящ. М. Соловьёва[182] и А.Ф. Карашева в его магистерской диссертации о «Дидахи»[183].

В рукописи памятник носит два названия: в оглавлении содержания кодекса он называется кратко: Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, а в самом тексте называется более пространно Διδαχὴ Κυρίου τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν. Последнее название, составляющее надписание «Дидахи», по всей вероятности, древнее первого, образовавшегося из него путём сокращения, и должно быть признано подлинным. Само собою разумеется, что надписание «Учение Господа (преданное) чрез 12 Апостолов народам», не есть указание на автора «Дидахи» (то есть на кого-то из Апостолов). Это видно и из того, что автор «Дидахи» всюду ведёт речь от своего лица (ср.: его обращение к читателям: «чадо мое» – Did. 3, 1; 4, 1 // SC. T. 248. P. 152, 156; р. п.: С. 22, 24), нигде не выводя говорящими Господа или Апостолов, как это делали в позднейших подлогах, и всегда предлагает наставления Апостолов в своей собственной передаче.

Отсюда нужно признать, что надписание указывает на задачу автора «Дидахи» изложить учение Господа, переданное Им Апостолам и проповеданное ими всем народам, согласно с заповедью Господа – шедше научите вся языки, крестяще их (Мф. 28:19). Такое понимание надписания «Дидахи» вполне оправдывается и его содержанием. «Дидахи», действительно, представляет собою как бы краткую запись тех наставлений, которые преподавали новообращённым верующим Апостолы, а за ними и миссионеры – харизматики, и наглядно показывает, как Апостолы оглашали язычников и какие правила церковной жизни давали они новооснованным общинам. «Дидахи», таким образом, является

произведением, так сказать, компилятивного свойства, но оно нигде не выдаёт себя за писание апостольское, а потому оно не может быть считаемо подлогом или псевдонимом. При всём том, однако, составитель скрыл своё имя, так что «Дидахи» является произведением анонимным.

2. **Содержание «Дидахи»**

«Дидахи» – весьма небольшое сочинение и разделено Вриенниem на 16 глав. По своему содержанию оно распадается на 4 части. Первая часть, обнимающая 1–6 главы, обыкновенно называется катехизической, на том основании, что в 7 гл. относительно изложенного в этих главах учения замечено, что по сообщении его оглашенным можно приводить их ко Крещению.

Катехизическая часть представляет собою ряд нравственных наставлений, изложенных в форме двух путей – жизни и смерти (ср.: Иер. 21:8). Путь жизни излагается весьма подробно. Сперва делается общее указание, что путь жизни состоит – 1) в любви к Богу, 2) в любви к ближнему, как к самому себе (ср.: Мф. 22: 37–39) и 3), в так называемом «золотом правиле» – чего не желаешь себе, того не делай и другому. Затем (с 1, 3) начинаются подробные наставления автора, причём наставления 1-й главы носят специфически-христианский характер и заимствованы из Нагорной беседы Спасителя (Мф. 5), а наставления 2 главы, представляют собою запрещение разных грехов и пороков на основе Десятисловия («не убий...») и ветхозаветных Писаний. По существу в наставлениях 1 главы говорится о любви к врагам, о непротивлении злу и милосердной щедродательности; последняя, впрочем, ограничивается угрозой тому, кто будет просить без нужды. Запрещения 2-й главы направляются против убийства (в частности, вытравливания плода), прелюбодеяния и блуда, воровства, волхвований, клятвопреступления. С 3-й главы начинаются увещания, предваряемые словами: «сын мой», причём внушается избегать более тонких, чем упомянутые выше, грехов, ибо они по существу приводят к ним; таковы – гнев (приводит к убийству), похотливость и наглость (блуд и прелюбодеяние), виды волхвования: гадания по птицам, занятие астрологией («не будь математиком») и чародейством (ибо это по существу идолослужение), ложь и сребролюбие (ибо ведёт к воровству), богохульный ропот (ср.: клятвопреступление 2 гл.). В дальнейшей речи (с 3, 7) путь жизни описывается, главным образом, положительно и изображаются обязанности по отношению к самому себе – кротость и смирение (3, 7–9), затем, по отношению к Церкви (почитать проповедников слова Божия и хранить постоянное общение с верующими 4, 1–4) и бедным (милостыня и общение имуществ (4, 5–8), к детям и

рабам (4, 9–11). В конце предлагается увещание соблюдать заповеди Божии и исповедовать в церкви грехи свои (4, 12–14). Пятая глава посвящается изображению пути смерти, или перечислению грехов приблизительно в том же порядке, как и в запрещениях 2-й главы. Заключение увещаний составляет 6-я глава, содержащая три наставления: 1) остерегаться лжеучителей, совращающих с описанного пути жизни, 2) нести иго Господне, если и не вполне, то, сколько возможно, и 3) во всяком случае воздерживаться от идоложертвенного.

Вторая часть (7–10) памятника литургическая и говорит о Крещении (7), постах и молитвах (8) и содержит три евхаристических молитвы (9 – 10).

Третья часть (11–15) – дисциплинарная и трактует: а) об отношении к харизматикам, Апостолам, Пророкам и учителям, как в том случае, если они, странствуя, временно заходят в общину (11), так и в том случае, когда они думают поселиться в ней (12–13); б) далее в этой части говорится о совершении Евхаристии (14), об избрании для этого епископов и диаконов (15, 1–8) и о церковном суде (15, 3–4).

Четвёртая часть (16 гл.) – эсхатологическая – говорит о необходимости духовного бодрствования и о признаках Пришествия Господня.

3. Свидетельства о «Двдахи» древних церковных писателей

Первым приводит цитату из «Дидахи» Климент Александрийский. В своих «Строматах» (Clem. Alex. Strom. 1, 20, 100 // PG. T. 8. Col. 817C; р. п.: Т. 1. С. 132), написанных в самом конце II века, он ссылается на слова «Писания»: «чадо не будь лжив, ибо ложь ведёт к воровству» (Did. 3, 5 // SC. T. 248. P. 156; р. п.: С. 23).Эта цитата из Писания, не имеющаяся ни в Ветхом, ни в Новом Завете, долго возбуждала недоумения учёных, пока с открытием «Дидахи» не стало ясно, что она заимствована, из новооткрытого документа. Первое прямое упоминание о «Дидахи» находится у Евсевия Кесарийского, который в своей «Церковной истории» (Euseb. Hist. eccl. III, 25, 4 // PG. T. 20. Col. 269A; р. п.: С. 125) относит к числу апокрифических (ἐν τοῖς νόθοις) книг Нового Завета «так называемые учения (διδαχαί) Апостолов». Свт. Афанасий Великий в 39-м Пасхальном Послании 367 г. после перечисления канонических книг, упоминает в числе неканонических, но полезных для чтения оглашенными и «так называемое учение Διδαχὴ Апостолов» (Athanas. Alex. Ep. 39. Dc Paschalis festo // PG. T. 26. Col. 1438C; р. п.: Т. 3. С. 372).Такого же рода упоминания имеются в каталогах священных книг – свт. Анастасия, патриарха Антиохийского († 599 г., «Каталог 60 канонических книг»)[184] и свт.

Никифора, патриарха Константинопольского († 828, «Стихометрия»)[185], причём «Дидахи» ими относится к апокрифам. На Западе первое свидетельство о «Дидахи» имеется в псевдо-Киприановом трактате конца II в. «De aleatoribus» («Об игроках в кости», Cypr. Carth. De aleator., 4 // PL. T. 4. Col. 830B) [где содержатся цитаты] из «Дидахи» (Did. 14, 2; 15, 3 // SC. T. 248. P. 192–194; р. п.: С. 35, 36). Важно ещё свидетельство Руфина († 410), который в латинском переводе «Церковной истории» Евсевия в соответствующем месте делает замечание, что книга называется не Doctrinae apostolorum, как у Евсевия, а Doctrina apostolorum[186].

Итак, несомненные свидетельства о «Дидахи» на Востоке и Западе начинаются с конца II века.

4. **Отношение «Дидахи» к «Посланию Варнавы» и к «Пастырю» Ерма**

Прежде всего нельзя не заметить значительного, по местам буквального, сходства между изображением двух путей в 1–6 гл. «Дидахи» (SC. T. 248. P. 140–169; р. п.: С. 17–27) и в 18–20 гл. «Послания Варнавы» (Barnab. Ep. // PG. T. 2. Col. 776–780; р. п.: С. 50–52) (особенно главами 2, 4–7; 3, 4–10; 4, 2–10 «Дидахи»), в словах о последних днях міра – 16 гл. (SC. T. 248. P. 194 –199; р. п.: С. 36–38) и 4-й главой «Послания Варнавы» (Barnab. Ep. // PG. T. 2. Col. 731–734; р. п.: С. 66–68).

Учёные различно судили об отношении «Дидахи» и «Послания Варнавы». Сперва (Вриенний, Гарнак и др.) ввиду беспорядочности изложения у Варнавы думали видеть в нём первоисточник для «Дидахи», но впоследствии большинство учёных пришло к убеждению, что текст «Дидахи» первоначальнее Варнавы, ибо связность и последовательность изложения в «Дидахи» ясно указывают на наличность авторской самостоятельности, между тем как сбивчивость и беспорядочное изложение Варнавы наводят на мысль, что он по памяти воспроизводил текст и притом иногда настолько отрывочно, что для читателей его Послания, незнакомых с его источником, вряд ли были бы понятны некоторые его фразы. Кроме того, у автора «Дидахи» не заметно такого отрицательного отношения к Ветхому Завету, как у Варнавы, что можно было бы ожидать при зависимости его от Варнавы. При всем том, нельзя не признать за возражение против зависимости Варнавы от «Дидахи» то, что у Варнавы не находится ни малейшего следа от специфическихристианского отдела 1 гл. «Дидахи» (и ещё 3, 1–6 // SC. T. 248. P. 152–154; р. п.: С. 22–23). Действительно, вряд ли допустимо, чтобы Варнава опустил этот отдел. Для разрешения этой трудности возможны лишь два предположения – или указанного отдела в тексте «Дидахи»,

которым пользовался Варнава, не было, или оба документа не зависят один от другого, а имеют общий источник. Если допустим первое предположение, то возражениям против зависимости Варнавы от «Дидахи» не будет места.

Кроме указанных совпадений «Дидахи» имеет сходные места и с «Пастырем Ерма», именно в гл.1, 5 (SC. T. 248. P. 144–146; р. п.: С. 19) речь о милосердии и щедродаянии сходна с 2-ю заповедью Ерма (Mand. II, 5 // PG. T. 2. Col. 916; р. п.: С. 220). Так как у Ерма идёт речь о гонениях на христиан (Sim. IX, 28 // PG. T. 2. Col. 1003; р. п.: С. 279–280), о падших (Sim. VIII, 6 // PG. T. 2. Col. 975–977; р. п.: С. 258; Sim. IX, 19; Mand., VIII), о чём нет речи в «Дидахи», то вероятнее всего предположение о более позднем происхождении «Пастыря», а не зависимости его от «Дидахи». Если так, то это самый ранний свидетель такого текста «Дидахи», который имел специфически-христианский отдел 1 главы.

5. Позднейшие обработки «Дидахи» можно свести к двум группам:

К первой группе относятся такие памятники, в которых обработано только учение о двух путях (1–6 гл.), причём недостаёт того самого специфически-христианского отдела (1, 3–11, 1), какого нет и у Варнавы. Таковы: 1) «Церковные каноны» – Apostolische Kirchenordnung[187], в которых (4–13 гл.) первые 4 главы (с некоторыми дополнениями) по частям вложены в уста самих Апостолов (10); впрочем, «Церковные каноны» относятся сюда отчасти, ибо в них есть намёки и на 7–16 главы «Дидахи»; 2) приписываемая свт. Афанасию Syntagma doctrinae ad monachos[188]; 3) тоже приписываемая свт. Афанасию Fides Nicaena или «Учение 318 отцов»[189]; 4) речь одного монаха в арабском житии архимандрита киновийного монастыря в Фиваиде аввы Шнуди († 451)[190] – Oratio Schnudi; 5) древнелатинский перевод «Дидахи» (1–6 гл.) (издан Шлехтом в 1900 и 1901)[191]; 6) небольшой фрагмент древнелатинского перевода, под заглавием Doctrina apostolorum[192] (обнимает Did. 1, 1–3; 2, 2–6).

Вторую группу образуют документы, в которых полностью использован весь текст «Дидахи». Таковы: 1) 7-я книга «Апостольских Постановлений»[193], представляющая собой расширение «Дидахи» (путь жизни 1–17 гл.; путь смерти – 18 гл.; литургическая часть – гл. 22–26; о Евхаристии – 30 гл., о епископах – 31 гл.; эсхатологическая часть – 32 гл.); только отдел о новозаветных Пророках, бывший уже ко времени составления «Постановлений Апостольских» (нач. V в.) архаизмом, опущен в существенных чертах, кроме общих замечаний о том, как принимать приходящих христиан (гл. 27–28), и распоряжения давать

начатки священникам (а не Пророкам) (29 гл.); 2) Сюда же отчасти относятся и «Церковные каноны» (нет специфическихристианской части), содержащие выражения, напоминающие «Дидахи» 10, 3: «духовную пищу и питие и жизнь вечную» и 13, 2: «делатель достоин пропитания».

Из пользования «Дидахи» последующими писателями можно сделать следующие выводы:

1) Некоторые авторы пользовались текстом «Дидахи» в полном объёме современного текста константинопольской рукописи и знали не только учение о двух путях (1–6), но и 7–16 гл. памятника[194], а также и специфически-христианский отдел первой главы (Ерм, сирийская «Дидаскалия», блж. Августин, прп. Иоанн Лествичник). Из IV в. лучший свидетель – «Апостольские постановления».

2) Некоторые авторы знали «Дидахи» во всём объёме, кроме специфически-христианской части 1-й гл. («Церковные каноны»).

3) Некоторые авторы знали только «два пути» (1–6 гл.) и тоже без специфически-христианского отдела (латин. Syntagma и Fides Nicaena, Oratio Schnudi, сюда, может быть, относится и Варнава). Сюда, вероятно, относится и свидетельство «Стихометрий» Никифора, который в «Дидахи» насчитывает 200 стихов, то есть по приблизительному расчёту 1–6 гл. Таким образом, в III–VIII вв. существовал, укороченный текст «Дидахи» в 6 глав (1–6).

Возникает вопрос: какой текст «Дидахи» является первоначальным и можно ли таковым признать текст константинопольской рукописи, или же он образовался впоследствии путём наслоения нескольких редакций? – На этот вопрос учёные отвечают по-разному. В общем существуют две, по-видимому, равноправных теории, из которых одну вместе с большинством протестантских учёных разделяет известный католический патролог Эрхард, а другую защищает не менее известный католический учёный Функ.

6. Теории по вопросу о происхождении «Дидахи» и неповрежденного его текста

Эрхард полагает, что Варнава не мог пользоваться «Дидахи» (в современном виде), ибо он не мог опустить специфически-христианского отдела 1 гл. (1, 3–2); что в данном случае мы имеем дело не со случайным опущением, это видно из отсутствия указанного отдела и в целом ряде последующих документов. С другой стороны, между «Дидахи» и Варнавой существует так много случайных совпадений, что объяснить их можно только зависимостью их от одного общего источника. Вслед за такими солидными учёными, как Малсебье, Ляйтфут, Гарнак, Гаррис, Эрхард

признаёт за таковой источник документ иудейского происхождения «Учение двух путей», содержащий ряд наставлений для иудейских прозелитов, в котором, может быть, была ещё речь о субботе, обрезании и т. п. Этот иудейский катехизис, возникший, может быть, ешё до Р. Х. и был в христианской обработке источником для Варнавы, «Церковных канонов», псевдо-Афанасиевых сочинений и т. п. Что источником Варнавы был иудейский катихизис, это подтверждается 1) тем, что к «учению о двух путях» у Варнавы существуют параллели в иудеопалестинской («Книга Юбилеев»[195], «Завет 12 патриархов»[196]) и в иудео-александрийской (эллинистической) литературе («Сивиллины книги»[197], псевдо-Фокилид); 2) тем, что у Варнавы отсутствует специфически-христианский отдел 1 гл. «Дидахи». Этот иудейский катехизис, общий источник для Варнавы и «Дидахи», учёные восстанавливают, относя к нему 1 – 5 главы и 16 главу «Дидахи», общие у Варнавы и «Дидахи», причём доказывают, что эти главы «Дидахи» по лексическим, грамматическим и стилистическим (гебраизмы и параллелизм) особенностям, по исключительному (почти) пользованию Ветхим Заветом, по сходству многих мест (в том числе хилиастических положений 16 гл.) с иудейской апокрифической литературой, составляют особую часть «Дидахи», резко отличающуюся от 7–15 глав её, почему нужно признать, что обе эти части имели различное происхождение.

Иудейский первоисточник был обработан, по мнению Эрхарда, весьма рано в христианском духе и, вероятно, в Египте, так как пользование им установлено в документах египетского происхождения («Церковные каноны», псевдо-Афанасий, Шнуди). Эта сокращённая рецензия «Дидахи», обнимавшая только 5 глав, без специфически-христианского отдела, и лежит в основе «Послания Варнавы» и других упомянутых памятников.

Независимо от египетской переработки, иудейское учение «о двух путях» было обработано в Сирии (Вурфильд – Wurfiold), причём к нему были присоединены 7–16 главы, а также специальный христианский отдел 1 главы. В таком виде знал «Дидахи» автор «Апостольских Постановлений» (в Сирии) и в таком виде найден этот документ в константинопольской рукописи. Обе переработки имели целью создать (по образцу иудейского) христианский катехизис нравственного содержания для оглашаемых язычников.

Указанная гипотеза построена на том факте, что в древней литературе существовали действительно более краткие тексты «Дидахи», чем известный нам теперь. С этой стороны она имеет право на существование.

Но она имеет и слабые стороны: 1) об иудейском катехизисе «Учение о двух путях» мы никаких свидетельств не знаем и существование его весьма гипотетично, тем более что иудейские параллельные гебраизмы объяснимы при предположении, что автор «Дидахи» был иудей, так что и Апостолы могли находиться под влиянием ходячих моралистических положений иудейства, в которых они были воспитаны. Притом между «Дидахи» и иудейскими апокрифами не такое сходство, чтобы можно было говорить о литературной зависимости между ними. 2) Невероятно, чтобы составитель «Дидахи», воспользовавшись иудейским документом, назвал его «Учением Господа чрез Апостолов».

Другого рода гипотеза высказана Функом. По его мнению, специальный христианский отдел 1 главы не был в первоначальном тексте «Дидахи», почему его нет не только у Варнавы, но и в других памятниках, весьма тесно примыкавших к «Дидахи», а также в латинском переводе. Что указанный отдел (13–21) составляет вставку, это видно 1) из того, что он мало связан с предшествующей и последующей речью в «Дидахи», 2) из того, что ради него пришлось два раза повторить надписание заповеди о любви к ближним (1, 3): «учение Апостолов таково...» (дальше речь о любви к врагам) и 2, 1: «вторая заповедь учения» (далее идут запрещения: «не убий...»). Признавая специальный христианский отдел «Дидахи» первоначальным, можно объяснить зависимость «Послания Варнавы» от «Дидахи» без предположения о каком-либо общем источнике. Впрочем, вставка специального христианского отдела сделана на Западе очень рано, ибо она известна уже Ерму в Риме, на Востоке же она становится известной только с конца II века (Сирийская «Дидаскалия»[198]).

Что касается до глав 7–16 «Дидахи», то принимая во внимание, что цитаты в них находятся в весьма древних произведениях (с конца II в.), каковы Климент Александрийский, «Церковные каноны», нужно допустить, что эти главы были в тексте «Дидахи» изначала, но что только впоследствии, когда сведения о церковном устройстве утратили свою современность, главы эти были опущены и в обращении находился укороченный текст «Дидахи» (1–6 гл.), как, например, он выступает в латинском переводе и в житии Шнуди (или в «Стихометрии» Никифора).

Назначение «Дидахи» было к «народам», то есть язычникам, но вернее, что оно предназначено было для общин христианских, из язычников и иудеев, ибо с 7 гл. мысль автора постоянно обращается к общинам, к верующим во Христа. Впрочем, увещание «воздерживаться от идоложертвенного» (гл. 6) показывает, что памятник имеет в виду язычников только что обратившихся ко Христу, состоящих в степени

оглашения и нуждающихся в самых основных знаниях по вероучению, нравоучению и церковной практике.

В целом, проникнутое теплотою и любовью к «братьям по вере», выражая необыкновенно реальное и светлое отношение к Богу и сотворённому Им міру, «Дидахи» вводит читателя в атмосферу первохристианской Церкви.

I.1. Учение «Дидахи» о Боге

а) Догматическое учение

Догматическое учение о Боге отличается простотою, приличествующею творениям конца первого и начала второго века, когда, по выражению св. Климента Римского «повеления и заповеди Господни написаны были на скрижалях сердца» и когда «совершенное и верное знание» не имело ещё научного характера.

Сущность догматического учения поставляется в вере во Святую Троицу – в Отца, Сына и Святого Духа; кто не крещён во имя Отца и Сына и Святого Духа, тот не принадлежит к Церкви: «никто да не вкушает, ни да пиет от вашей Евхаристии кроме крещённых во имя Господне» (Did. 9, 5 // SC. T. 248. P. 176; р. п.: С. 30).

О Боге «Дидахи» учит следующим образом. Всемогущий (δυνατός) Бог есть Владыка и Вседержитель (ὁ Δεσπότης, Παντοκράτορ), Творец всего существующего (Did., 10 // SC. T. 248. P. 178; р. п.: С. 30) и человека (Did., 5 // SC. T. 248. P. 168; р. п.: С. 27[199]). Он сотворил всё ради имени Своего; пищу же и питие дал людям в наслаждение, дабы они благодарили его (ibid., 10 // SC. T. 248. P. 178; р. п.: С. 30); Его промышление простирается на всё, и без Него ничто не бывает (ibid., 3 // SC. T. 248. P. 156; р. п.: С. 23). Он святой и благой Отец наш, желающий, чтобы всем было даруемо от Его благодатных даров; но Он и благой Мздовоздаятель. Он Бог вечный, живой, Царь Великий, святое имя Которого чудно у народов (Мал. 1:11, 14) (ibid., 14 // SC. T. 248. P. 192; р. п.: С. 35); Ему приносится чистая жертва на всяком месте и во всякое время (ibid.).

Бог есть первое Лицо Святой Троицы и называется Отцом, как имеющий Сына. Иисус Христос есть второе Лицо Святой Троицы и вместе с тем Сын Божий (υἱὸς θεοῦ; ibid., 16 // SC.T.248. P. 196; р. п.: С. 37)[200]; [Отрок] – Παῖς, διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου (ibid., 9–10; р. п.: С. 29–30), Господь (ibid. 4, 1 // SC. T. 248. P. 156; р. п.: С. 4, 8, 9, 11, 12, 14, 15, 16).

Указание на человеческую природу Иисуса Христа находим в наименовании Его Сыном Давида (υἱὸς Δαβίδ[201] – ibid. 10, 6 // SC. T. 248. P. 180; р. п.: С. 31). Иисус Христос есть виновник нашего спасения, ибо через Него дарованы нам от Бога жизнь и ведение, вера и бессмертие и жизнь вечная (ibid. 10, 2 // SC. T. 248. P. 178; р. п.: С. 30). Святой Дух есть третье Лицо Святой Троицы. Его деятельность обозначена лишь в одном месте следующим образом: Он (Бог) не приходит призывать, судя по лицам, но (Он призывает) тех, коих уготовал Дух[202] (ibid. 4, 10 // SC. T.

248. P. 162; p. п.: С. 25). Из слов, произносимых при Крещении, видна вера в деятельность Святого Духа вместе с первыми двумя Лицами Святой Троицы (ibid. 7, 3 // SC. T. 248. P. 170–172; p. п.: С. 27–28).

б) Нравственное учение

Основою христианской нравственности служит любовь к Богу и ближнему. Изложение нравственного учения «Дидахи» идёт в соответствии с евангельской Нагорной проповедью и Посланиями Апостолов. Соблюдающий заповедь Божию о любви благословляет проклинающих, молится за врагов, постится за гонителей, любит ненавидящих, прощает обиды; не считая ничего своею собственностью, он отдаёт ближним даже рубашку; удаляется как от грубых, так и от утончённых грехов, не производит разделения в Церкви, но примиряет спорящих, учит детей страху Божию, кротко обращается со своими рабами, питает сострадание к угнетённому.

«Дидахи» старается освящать частную текущую жизнь христиан с нравственной христианской точки зрения, например, «блажен дающий... но горе принимающему» (без нужды), поэтому «пусть милостыня твоя запотеет в твоих руках, пока ты узнаешь, кому ты должен её дать» (ibid. 1, 6 // SC. T. 248. P. 146; p. п.: С. 19–20), «не умерщвляй в зародыше детей, не будь двуязычен (ibid. 2, 2 // SC. T. 248. P. 148; p. п.: С. 21), избегай идоложертвенного, не будь математиком (тогда под «математиками» разумелись чародеи, астрологи), птицегадателем». Это путь жизни.

Путь смерти имеет своим назначением указание тех нравственных преступлений, кои ведут к духовной и телесной гибели человека. Среди таких смертных грехов мы видим «притеснителей угнетённого, защитников богатых, беззаконных судей бедных» и другое.

в) Учение о Церкви

Учение о Церкви служит общим пунктом, объединяющим всё содержание «Дидахи» – Церковь изображается, как религиозно-нравственное общество во Христе. В цели, назначении и внешнем устройстве этого общества не усматривается никаких мірских интересов: цель его учреждения – совершенство в любви Божией и святости, в приготовлении для восприятия веры, ведения и бессмертия; конечная задача основания – достижение Царства Божия. «Да приидет благодать и прейдет сей мір» (ibid. 10, 6 // SC. T. 248. P. 180; p. п.: С. 31) – вот вожделенное желание верующих.

Христианская Церковь едина. «Дидахи» с замечательною определённостью свидетельствует о единстве Церкви и её вселенском характере. Церковь не ограничивается каким-либо народом или местом, но

распространена по всем концам земли. Но будучи рассеяна повсюду, подобно хлебным зернам, она, однако же, составляет единое Тело, подобно хлебу, испечённому из многих собранных хлебных зёрен. «Как сей преломляемый хлеб был рассеян по холмам и соединён во едино, так да будет соединена Твоя Церковь от концов земли в Царство Твое». «Помяни, Господи, Церковь Твою, избавь её от всякого зла и заверши её в любви Твоей и собери её, освящённую, от четырёх ветров в Царство Твое, которое Ты уготовал ей» (ibid. 10, 5 // SC. T. 248. P. 180; р. п.: С. 31). Эта Церковь Святая, освящённая Богом. Она основана Самим Богом через Иисуса Христа и созидается Духом Святым. Как основанная Самим Богом, она называется Церковью Божиею, Господнею (ἐκκλεσία Θεοῦ, Κυρίου). Сам Бог усовершает её в любви Своей, освящает и ведёт её в Царство Свое, избавляет её от всякого зла и созидает её единство; через Иисуса Христа Он дарует ей веру, ведение и жизнь вечную (ibid., 9–10 // SC. T. 248. P. 174–182; р. п.: С. 29–31). Святой Дух уготовляет всех вступающих в Церковь.

Единство Церкви при её вселенском характере утверждается [как] на внутренних основах, [так] и [на] внешних учреждениях, содействующих укреплению первых среди членов Церкви.

Внутренними основами Церкви служат вера, ведение и любовь. Содержанию веры и ведению служит догматический элемент в любви – нравственный.

Для укрепления и осуществления среди верующих внутренних начал, действующих в единой Церкви Христовой, служат следующие внешние учреждения:

1. Крещение. Крещению предшествует наставление в учении или оглашение. «Сообщив наперед всё вышесказанное учение, крестите» (ibid., 7 // SC. T. 248. P. 170 // р. п.: С. 27). После наставления в вере за день или за два дня до Крещения назначался пост, обязательный для крещаемого, который может быть обязательным и для крещающего, но для «некоторых других» этот пост не вменяется в обязанность. [Например, косвенно подтверждая данную традицию,] св. Иустин Мученик прямо указывает, что «мы молимся и постимся с ними» (Iust. Martyr. 1 Apol., 61 // PG. T. 6. Col. 420C; р. п.: С. 92). Существенным актом в Крещении признается произнесение слов: «во имя Отца и Сына и Святого Духа». Относительно воды и образа Крещения в «Дидахи» говорится следующее: «крестите во имя Отца и Сына и Святого Духа в воде проточной (то есть в реке), но если ты не имеешь воды проточной, то крести в другой воде; если же невозможно в холодной, то крести в теплой. А если не имеется ни той, ни

другой, то возлей трижды воду на главу во имя Отца и Сына и Святого Духа (ibid.). Когда употребляется вода разной температуры – не говорится. Можно думать, что это зависит от состояния здоровья крещаемого. Обливание же употребляется в исключительном случае при недостатке воды.

2. Евхаристия. Девятая и десятая главы «Дидахи», в которых говорится о Евхаристии, носят на себе следы глубокой древности. Для участия в Евхаристии требуются следующие три условия: во-первых, Крещение во имя Господне: «никто да не вкушает от вашей Евхаристии кроме крещённых во имя Господне»; во-вторых, святость и безгрешность: «если кто свят, – да приступит сюда, а если нет – пусть покается». Следовательно, Евхаристии должно предшествовать покаяние. В 14 главе прямо указывается причина, обусловливающая покаяние: «В день Господень, собравшись вместе, преломите и благодарите, исповедавши прежде грехи свои, дабы чиста была ваша жертва». «Дидахи» требует публичное покаяние перед Евхаристией (ibid. 14, 1 // SC. T. 248. P. 192; р. п.: С. 35). Это новое и притом древнейшее известие.

3. Порядок совершения Евхаристии описывается так: 1) благодарение о чаше (περὶ τοῦ ποτηριού); 2) преломление хлеба и благодарение о преломляемом хлебе (περὶ δέ τοῦ κλάσματος);

3) вкушение Евхаристии и 4) благодарение после вкушения. Этот порядок совершения Евхаристии соответствует тому порядку, какой обозначен в Евангелии от Луки (Лк. 22:16–19) и в Первом Послании Апостола Павла к Коринфянам (1Кор. 10:16–21). Принимая во внимание слова «Дидахи» – «никто да не вкушает и не пиет вашей Евхаристии, кроме крещённых», можно выводить заключение, что порядок Евхаристии мог совершаться согласно Евангелиям: Мф. 16:26–28; Мк. 14:22–24 и 1Кор. 11:24–25.

«Евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа». «Дидахи» вино называет святым виноградом (или виноградною лозою) Давида, который явил нам Отец наш через Иисуса Христа – Отрока Своего, а евхаристические пища и питие в отличие от обыкновенной пищи называется духовною пищею и питием, приводящими к бессмертию (Did. 10, 3 // SC.T. 248. P. 180; р. п.: С. 30). Эта вера в Евхаристию, как Плоть и Кровь Христову, удивительно совпадает с учением св. Игнатия Богоносца (Ign. Ep. ad Rom., 7 // PG. T. 5. Col. 693B; р. п.: С. 332).

В «Дидахи» помещены полностью три евхаристические молитвы: первые две – о Чаше и Хлебе – очень краткие. Последняя значительно пространнее первых и состоит из трёх частей. Каждая из трёх частей

заканчивается славословием. Это самые древние молитвы благодарения. Они произносились, очевидно, совершающими таинство Евхаристии, но о пророках замечено, что они могут не стесняться установленными формулами благодарения. «Пророкам же дозволено благодарить, сколько они желают» (Did. 10, 7 // SC. T. 248. P. 182; р. п.: С. 31). Ясно говорится о совершении Евхаристии в воскресный день (ibid. 14, 1 // SC. T. 248. P. 192; р. п.: С. 35), но из совета необходимости частых собраний (ibid. 16, 2 // SC. T. 248. P. 194; р. п.: С. 36) можно заключить, что Евхаристия совершалась и в другие дни.

Кроме Таинств Крещения, Евхаристии, покаяния в «Дидахи» [мы] находим указания на посты и частные молитвы. «Дидахи» советует молиться так, как повелел Господь в Евангелии, и при этом приводит полностью молитву Господню. Словами этой молитвы предлагается молиться в 3-м, 6-м и 9-м часах. Это древнейший обычай.

«Дидахи» также свидетельствует о посте в среду и пятницу, о посте перед Крещением и о посте за гонителей.

г) Чрезвычайные служения

«Дидахи» раскрывает сущность чрезвычайных служений, которые до открытия этого памятника не имели такой ясности.

Под чрезвычайным служением в Христианской Церкви первого века разумеются служения апостолов, пророков и учителей. Эти служения являлись внешним выражением внутренних начал, действовавших в Церкви, и простирались на всю Церковь, а не на одну частную Церковь. Чрезвычайные служения существовали одновременно с постоянной иерархией и окончились в начале II века. Они неповторяемы. Церковные общины их не избирали: они шли на служение по призванию свыше.

1. Апостолы. Апостолами, очевидно, назывались миссионеры, главная обязанность которых состояла в проповеди о Христе среди язычников; они могли, подобно ученикам Господа, обозревать и христианские общины, но пребывание их в какой-либо частной церкви ограничивалось одним днём или, ввиду необходимости, двумя днями. Признаками истинного апостола служит его постоянное передвижение с одного места на другое и бескорыстное служение своему призванию. Признаками ложного апостола считаются трёхдневное пребывание на одном месте и требование денег. Апостолу предоставляется право пользоваться приютом и пропитанием от общества, где он остановился на [один] день, а обществу вменяется в обязанность оказывать прибывшему к ним апостолу приют и пропитание (Did., 11 // SC. T. 248. P. 184; р. п.: С. 32–33).

2. Пророки (οἱ προφῆται), подобно апостолам, в своем служении не ограничивались одною частною Церковью, а переходили из одной Церкви в другую; но им предоставляется право поселяться среди какого-либо христианского общества. Пророческое служение первых веков христианства проходило на основе строжайшего аскетизма. Признаками такового аскетизма служат чистота нравственного поведения и согласие проповеди и учения пророка с его делами. Указывая признаки истинного пророческого служения, «Дидахи» подробно останавливается на мерах распознавания истинного пророка от ложного: «каждый пророк, учащий истине, если не делает того, чему учит, есть лжепророк» (ibid.). Впрочем, он не должен быть судим вами, потому что он имеет суд у Бога, «ибо так поступали и древние пророки» (ibid.).

Подобные же характерные особенности строжайшего аскетизма мы также видим у пророков апостольского времени (Деян. 9:28, 21), [каковыми были, например:] Агав, Иуда и Сила (Деян. 15:32), дочери Филиппа (Деян. 21:9–11). Такая практика аскетизма, в которой всегда заключалась возможность падения, возбуждала соблазн среди верующих. Поэтому «Дидахи» как бы извиняет пророков в данном случае под условием, чтобы они не навязывали другим этой практики. Очевидно, требование строгого аскетизма от пророков было обычным для того времени.

Характерною особенностью пророков было то, что они «говорили в духе», то есть в состоянии экстаза и в некотором самозабвении. В таком состоянии они говорили и совершали много странного и соблазнительного. Тем не менее «Дидахи» строго запрещает всякую критику того, что сказано или сделано пророком в духе, ибо это грех, который не будет прощён (Did. 11, 7 // SC. T. 248. P. 184; р. п.: С. 32–33).

«Дидахи» ставит пророков на первом месте среди служителей Церкви и чаще всего говорит о них: им предоставляется проповедание слова Божия, самая существенная сторона церковной жизни – право произносить благодарственные молитвы при Евхаристии, причём им дозволяется «благодарить, сколько они желают» (ibid. 10, 7 // SC. T. 248. P. 182; р. п.: С. 31), и не стесняться в своей импровизации [общепринятыми] евхаристическими формулами; им, наконец, христиане должны приносить начатки от всего (ibid. 13, 3 // SC. T. 248. P. 190; р. п.: С. 34), и в этом отношении, а также по своему положению в Церкви они приравниваются к ветхозаветным первосвященникам (ibid.). Однако вряд ли можно утверждать, что совершение важнейшего акта церковной жизни – Евхаристии – принадлежало пророкам, как то думают протестанты.

Первосвященниками они называются не потому, что приносили жертвы (как у Климента Римского – Clem. Rom. 1 Ep. ad Cor. 40–44 // PG. T. 1. Col. 288–300; p. п.: С. 137–140), а потому, что пользовались начатками; произнесение евхаристических молитв тоже ещё не указывает на совершение самого таинства, тем более, что функция эта в дальнейшей речи прямо усвояется иерархическим лицам.

Указывая на важное значение пророков, «Дидахи» однако даёт понять, что они были не во всех церквах, почему там, где нет пророков, предписывает давать начатки в пользу бедных (Did. 13, 4 // SC. T. 248. P. 190; p. п.: С. 34). Из «Дидахи» видно также, что пророческий институт начинает клониться к упадку и в него проникают злоупотребления. Некоторые пророки, по-видимому, требовали для себя денег (ibid. 11, 12 // SC. T. 248. P. 178; p. п.: С. 34), назначали «в духе» за общий счёт трапезу для бедных, и сами садились за стол и т. д.

3. Меньшим почитанием в христианской общине пользовались «учителя». «Дидахи» говорит о них очень мало (ibid. 11, 1–2; 13, 2 // SC. T. 248. P. 190; p. п.: С. 34).Они также были проповедниками, но свои проповеди произносили не в экстазе, а в спокойной рассудочной форме, и знания они приобретали не из откровения, а путём изучения Священного Писания. Они получали содержание от общины, как и пророки, ибо истинный учитель, как всякий работник, достоин своего пропитания (ibid.). Признаком истинности учителя служит согласие его с учением, изложенным в «Дидахи».

Всех служителей слова следует по «Дидахи» принимать и почитать, как Самого Господа (ibid. 11, 4 // SC. T. 248. P. 184; p. п.: С. 32), ибо «где проповедуется господство (то есть о Господе), там есть Господь» (ibid. 4, 1 // SC. T. 248. P. 156–158; p. п.: С. 24). Впрочем, предварительно должно ещё испытать их по признакам истинного пророчества. Все они обычно называются харизматиками, в отличие от иерархических лиц, – название несколько неточное, ибо харизма управления (иерархия есть такое же даяние Духа, как и харизма пророчества или апостольства (1Кор. 12:28; Рим. 12:1–8; Деян. 6:3, 6), так что харизматиками собственно являются и иерархические лица. Поэтому данное наименование может быть употребляемо только как terminus technicus.

В этом смысле харизматики отличаются от иерархических лиц тремя чертами: 1) они не избираются общиной, а выступают на служение по свободному призванию, по внушению Духа;

2) они несут только служение слова, то есть учительство, и не имеют административной власти; 3) они не прикреплены к определённой

общине, а могут переходить с места на место, совершая своё свободное служение.

Второй ранг служителей образуют по «Дидахи» епископы и диаконы. Это ранг должностных лиц. Они в противоположность харизматикам 1) избирались общиной; 2) помимо учительства имели административные [и в том числе финансовые] права (поэтому от кандидатов на иерархические степени требовали несребролюбия) и право совершать Евхаристию; 3) деятельность свою простирали только на избравшую их общину и были прикреплены к ней в качестве постоянных служителей её. Ввиду такой зависимости от общины иерархическое служение не так импонировало верующим, как свободное пророческое служение, зависящее только от чрезвычайного призвания, от Божественного вдохновения. При обилии духовного дарования епископы в древности не пользовались уважением. Поэтому «Дидахи» считает нужным делать наставление касательно епископов и диаконов: «не пренебрегайте ими» (Did. 15, 2 // SC. T. 248. P. 194; р. п.: С. 36).

Главная функция епископов состояла в приношении Евхаристии. «Дидахи» ясно указывает на то, когда, преподав правила совершения Евхаристии, затем непосредственно добавляет: «посему избирайте (χειροτονήσατε – [подразумевается] избрание чрез возложение рук) себе епископов и диаконов» (ibid. // SC. T. 248. P. 192; р. п. С. 35). Кроме того, епископам принадлежат и учительские функции. «Дидахи» прямо замечает, что они исполняют для общины «служение пророков и учителей». Этот факт перехода пророческих функций к епископам весьма знаменателен и тоже является одним из признаков упадка пророческого института.

Церковный суд принадлежит общине. Крайнее наказание – лишение общения (ibid. 15, 3 // SC. T. 248. P. 194; р. п.: С. 36); оно применяется в том случае, если кроткие увещания не приводят к желаемому результату. Средство восстановления общения с Церковью – покаяние.

Права церковной общины – 1) избрание иерархических лиц (ibid.); 2) церковный суд (ibid.); 3) принятие странствующих проповедников и оценка правильности их учения (ibid. 11, 1–2 // SC. T. 248. P. 182–184; р. п.: С. 32).

II. Послание Варнавы

А. Послание Варнавы, представляющее собой собственно апологию против иудейства, состоит из 2-х частей: апологетической (1–17), содержащей предостережения против увлечения иудаизмом, в частности против признания значимости буквального понимания Ветхого Завета, и нравоучительной (18–21), трактующей о двух путях – света и тьмы – и заимствованной из «Дидахи».

В первой части автор решает важную проблему об отношении иудейства и христианства, Ветхого и Нового Заветов, проблема эта возникла ещё в апостольское время, и решение её в смысле самостоятельности и превосходства христианства стоило Апостолу Павлу многого труда. Сами Апостолы отношение к иудейству устанавливали не без колебаний, и хотя на Иерусалимском Соборе (50 г.) определили не налагать на язычников ига Закона, однако сами, как иудеи, продолжали исполнять обрядовые предписания Закона Моисеева (Деян. 3:8; 11:3, ср.: 15:7; 16:3; 18:18; 21:26; Гал. 2:11–14). Связи с иудейством не отрицали и первые христиане. Они принимали [ветхо]заветные книги иудейства и признавали их Божественное происхождение. Вместе с тем они усвояли себе мессианские обетования Ветхого Завета и рассматривали себя, как истинного духовного Израиля, как избранный народ Божий (1Пет. 2:9–10, Рим. 9:7), которому принадлежат все преимущества народа иудейского. Но эта связь христианства с Ветхим Заветом и была для иудейства поводом умалять значение христианства. Дело в том, что в ветхозаветных книгах, священное значение которых признавали и христиане, помимо мессианских пророчеств и общих нравственных наставлений, содержалось весьма много предписаний обрядового характера, от заповеди обрезания до законов о пище. Вставал вопрос: почему же христиане не исполняют выраженной в этих предписаниях воли Божией? А вместе с этим вопросом возникал и другой, ещё более важный: имеют ли вообще христиане право претендовать на то, что к ним относятся Завет, заключённый с избранным народом, и данные вместе с ним обетования, тогда как всё это дано народу иудейскому и составляет признанное и Апостолами (Рим. 3:1–2; 9:4–5) – преимущество и обусловливается исполнением Закона. В своё время на эти вопросы иудаистов Апостол Павел (Гал. 3) возражал, что обетования были даны ещё до Закона и до обрезания (Рим. 4:10), что Закон имел временное, воспитательное значение, ибо искупляющей силы не имел никакой, а лишь приводил к сознанию греха (Рим. 2), что он, наконец, для

христиан упразднен искупительной смертью Христа и заменен благодатию. Однако исторический факт Завета Бога с народом иудейским и Божественное происхождение Закона Моисеева этими возражениями Апостола Павла не устранились, а вместе с тем вопросы иудаистов всегда могли смущать верующих христиан, почивающих на изучении ветхозаветных Писаний. Автор нашего Послания даёт более радикальное и вместе с тем неправильное решение вопроса. По его взгляду иудеи вовсе не состояли в завете с Богом, ибо изначала отвергли его и по внушению духа злобы понимали данный им Закон в грубо-чувственном буквальном смысле. Отсюда ни сами иудеи не имеют никаких преимуществ по сравнению с христианами, ни понимание ими Ветхого Завета не может быть признано истинным и согласным с волею Божией. В противоположность иудейскому толкованию, автор Послания предлагает своё духовное понимание, которое считает единственно истинным и которое называет совершенным ведением – γνῶσις’ом (Barnab. Ep. 1, 5 // SC. T. 172. P. 76; р. п.: С. 63). Он для того и пишет, чтобы предохранить верующих от заблуждения и обольщений иудаистов и научить правильному пониманию Ветхого Завета.

Содержание Послания. Мысли свои он излагает в таком порядке. После приветствия и похвалы читателям Послания за обилие у них духовных дарований, автор Послания заявляет, что пишет по любви своей к ним для того, чтобы доставить им высшее ведение. Это ведение всегда имеет в виду три установления Божия: веру, надежду и любовь (ibid. 1, 3; ср.: 1, 4 // SC. T. 172. P. 74–76; р. п.: С. 63) и (с указанной точки зрения) открывает в Писаниях Пророков и прошедшее, и настоящее, и будущее, то есть рассматривает три периода Домостроительства: ветхозаветный, христианский и период будущей вечной жизни. Сам автор хочет остановиться на ближайшем исследовании только прошедшего, ветхозаветного периода и тем подкрепить (вопреки иудаистам) твёрдость христианского упования своих читателей (1–2, 3). Прежде всего, на основании слов пророков он устанавливает то положение, что Бог не хотел и не требовал ни жертв, ни постов, а требовал лишь дел милосердия и удаления от неправды (2, 4; 3), на это теперь и нужно обращать внимание в настоящие последние времена (4, 1–5) и ни в коем случае не прилепляться, подобно прозелитам, к Закону иудейскому и не верить утверждениям, будто иудеям принадлежит Завет, ибо они отвергли данный им Завет, обратившись к идолам, и теперь оставлены Богом; Завет принадлежит только христианам и им нужно соблюдать его, чтобы не подвергнуться печальной участи иудеев (4). Христианам же принадлежит

и совершённое Христом Искупление: Сын Божий для того принял плоть, чтобы страданием Своим даровать верующим отпущение грехов, по отношению же к иудеям для того, чтобы довершить меру грехов их; на всё это есть указания у ветхозаветных Пророков (5), равно как у них было предвозвещено и о воплощении (о «плоти») и о страданиях Господа и о воссоздании Им человеческой природы (6). Следуя словам Пророков о внешних обрядах, автор всю обрядовую сторону ветхозаветного Закона понимает в духовном смысле: предписания о козле отпущения и о рыжей телице были для того, чтобы во всех мелочах предызобразить страдания Христа (7–8), заповедь об обрезании имела в виду обрезание ушей и сердца, и лишь по внушению злого духа иудеи поняли эту заповедь в смысле только телесного обрезания; такое обрезание не может служить признаком Завета и именно потому, что его имеют и египтяне (9) и другие народы. Духовный, наконец, смысл имеют и законы о пище: Бог не запрещает нам вкушать мясо известных животных (например, свиньи), а предписывает избегать пороков, образом которых эти животные являются (10). Таким образом, ветхозаветные обряды имеют только духовный смысл. Напротив, знамения христианства – Крещение и крест Христов – имеют спасительное значение и в этом смысле предуказаны уже в Ветхом Завете (11–12), как предуказано и то, что иудеи не примут их. Отсюда можно решить вопрос, кто – иудеи или христиане – являются наследниками обетований Божиих. Конечно, таковыми являются не иудеи, а христиане. Это видно 1) из ветхозаветных примеров, когда не первенцы (Исав, Манассия), а младшие сыновья удостаивались преимущественного благословения (13), и 2) из того, что хотя Бог и дал иудеям Завет, как обещал отцам их, однако они сами тотчас же разрушили его и стали поклоняться тельцу, ввиду чего Моисей и разбил скрижали Завета; иудеи, таким образом, оказались недостойными Завета, полученного чрез Моисея. Христиане же получили Завет чрез Господа, Который вывел их (словно из Египта) из мрака неведения и сделал народом святым, как об этом предречено было в Ветхом Завете (14). Замечательно ещё, наконец, и то, что иудеи неправильно и не согласно с мыслью Божиею понимали субботу и значение Храма. Господь говорил не о телесном покое в седьмой день, а о том покое, который настанет через 6 дней, то есть 6000 лет, для тех, кто освятит себя правильными делами (15). Что касается Храма, то Господь говорил не о здании, а о храме сердца нашего, в котором истинно будет обитать Бог (16). После этих изъяснений, автор Послания, не желая подробно распространяться о настоящем (то есть специально христианском) и будущем, так как это трудно для понимания

(17), переходит к другому виду гносиса и учения, – к нравоучению и излагает ряд нравственных предписаний под видом пути света и тьмы (18–20) и Послание своё заключает увещанием исполнять заповеди Господни ввиду близости пришествия Царства Христова и воздаяния (21).

Характерной чертой Послания является резкое отрицание иудаизма и вместе с тем отрицательное отношение к Ветхому Завету в его буквальном понимании. Обрезание плоти автор Послания приписывает внушению злого духа (Barnab. Ep. 9, 4 // PG. T. 2. Col. 749B; р. п.: С. 75), субботы иудейские объявляет неприятными Богу (ibid. 15, 8 // SC. T. 172. P. 186–188; р. п.: С. 85), Богослужение храмовое ставит почти наравне с языческим («они... надеялись не на Бога, а на священнодействие и почти как язычники поклонялись Ему в храме» – ibid. 16, 2 // PG. T. 2. Col. 775A; р. п.: С. 86); утверждает, что иудеи нарушили Завет с Богом и потому оказались недостойными принять его (ibid. 14, 4 // PG. T. 2. Col. 768A; р. п.: С. 84), утверждает, что целью пришествия «Христа по отношению к иудеям было их осуждение (ibid. 5, 11; 14, 5; р. п.: Там же). Везде в Ветхом Завете автор различает духовную и внешнюю сторону и только за первой признаёт значение, видя в ней назидание или пророчество о Христе, к внешней же стороне он относится с крайним отрицанием и не признаёт за Законом даже воспитательного значения (в смысле приобретения сознания греховности). Впрочем, надо заметить, что отрицательное отношение автора Послания к Ветхому Завету ограничивается только внешней стороной, буквальным смыслом; в духовном же смысле (и только в духовном) Ветхий Завет имеет для автора безусловное значение и составляет для него священную книгу. Эта особенность отличает отношение автора Послания от взгляда гностиков, совершенно отрицавших Ветхий Завет.

Другую характерную черту Послания составляет крайнее преобладание в нём аллегоризма. Оно выступает в Послании Варнавы в таких размерах, как ни в одном из древне-церковных памятников I и начала II веков. Аллегорический метод очень древнего происхождения, и впервые был применен греческими философами (особенно стоиками в целях согласования мифов с философией). На иудейскую почву аллегоризм был перенесён Аристовулом († 150 до Р. Х.) и особенно Филоном († 50 после Р. Х.), который в своих толкованиях выискивал в Священном Писании положения философии Платона. От иудеев аллегоризм, вероятно, перешёл к христианам, чему содействовало стремление христиан находить в Ветхом Завете мессианские прообразы и пророчества. В рассматриваемом Послании Ветхий Завет превращается в

сплошную аллегорию. Вот как, например, здесь указывается таинственный смысл обрезания Авраамом своих домочадцев (Быт. 17:26, 27). Заимствовав число домочадцев из предшествовавшего рассказа о том, что Авраам для освобождения Лота собрал 318 рабов (Быт. 14:14), автор говорит, что Авраам обрезал «десять и восемь и триста мужей»; десять выражается буквой «йота» (*I*), восемь – «ита» (H); вот начало имени Иисус; триста выражается буквой «тав» (*T*), которая указывает своей формой на Крест и благодать Искупления; отсюда вывод, что «Авраам обрезал дом свой, предвзирая духом на Иисуса». «Никто не слышал от меня слова более совершенного, добавляет автор, но я знаю, что вы достойны того» (Barnab. Ep. 9, 9 // SC. T. 172. P. 148; р. п.: С. 77).

Другой пример. Слова Моисея: вступайте в землю, текущую медом и молоком (Исх. 33:3, Числ.14:8) означает: «уповайте на Иисуса, Который имеет явиться к вам во плоти» (ibid. 6, 9 // SC. T. 172. P. 122; р. п.: С. 70), ибо земля означает человека (Адам из земли); слова: «текущую медом и молоком» указывают на то, что Господь обновил нас отпущением грехов и воссоздал нас, так что мы имеем младенческую душу и питаемся сперва мёдом, а потом молоком. Все подобного рода толкования автор считает верхом совершенства и называет их гносисом. Сам он в восторге от своего остроумия. Чувство некоторого самодовольства и твёрдого самосознания проходят чрез всё Послание. Иногда речь свою он прерывает восклицанием: «Благословен Господь наш, давший нам премудрость и ведение своих тайн» (ibid.); и вообще всюду говорит дидактическим, наставительным тоном. Из приведённых примеров ясно можно видеть, что при помощи аллегоризма можно доказать, что угодно. Неудивительно поэтому, что в Ветхом Завете автор находит всё содержание христианства и остаётся при убеждении, что в Ветхом Завете – «всё об Иисусе и для Него» (ibid. 12, 7 // SC. T. 172. P. 170; р. п.: С. 82).

Б. Вопрос о принадлежности Послания Апостолу Варнаве

Зная характер Послания, можно поставить вопрос – соответствует ли он сведениям нашим о Варнаве, которому он усвояется в рукописях.

Апостол (Деян. 4:36) Варнава (Иосия), левит с о. Кипр, общался с Апостолами в Иерусалиме с раннего времени; между прочим, он к ногам их принёс деньги, вырученные от продажи своего имения (Деян. 4:37), он же рекомендовал Апостолам Савла по его обращении (Деян. 9:22) и, когда был послан для устроения Церкви в Антиохии (Деян. 11:2), то, взяв с собой Павла, трудился там в проповедавании Евангелия. Около 45 г. он принял участие в первом благовестническом путешествии Апостола Павла вместе со своим двоюродном братом Иоанном Марком (Деян. 12:12; Кол. 4:10),

который, впрочем, скоро оставил их (Деян. 13:13); вместе с Апостолом Павлом он был на апостольском Соборе[203] в Иерусалиме (Деян. 15:2; Гал. 2:1) и здесь защищал свободу язычников от Закойа Моисеева; впрочем, спустя некоторое время, когда в Антиохию пришёл Апостол Петр, и начал устраняться от язычников, Варнава также примкнул к его «лицемерию» (Гал. 2:13) и был обличён Апостолом Павлом. В начале второго путешествия Апостола Павла Варнава поспорил с ним по тому поводу, что Павел не захотел взять с собою Марка, как оставившего их в первое путешествие. После разлуки с Павлом Варнава вместе с Марком отправился для проповеди на Кипр, на свою родину (Деян. 15:36–39). Около 57 г. Апостол Павел упоминает ещё о нём, как о трудящемся миссионере (1 Кол. 9:16). Но уже во время римских уз [этого] Апостола (61–62 гг.), когда Марк появляется возле него (Кол. 4:10), о Варнаве ничего не сообщается. Вероятно, он к этому времени умер (Braunsberger), подобно тому как и сам Марк (по исследованиям В.В. Болотова умер в 63 году).

В личности Варнавы замечательно то, что хотя он по рождению своему был эллинистом, следовательно, не был [в полной мере] иудаистом, и хотя он общался с Апостолом Павлом и был проповедником Евангелия среди язычников, однако он 1) был близок к иерусалимским Апостолам, вращался среди иудеев и христиан и пользовался их доверием; 2) он исполнял иногда обрядовые предписания Закона Моисеева, даже среди язычников, как это видно из случая в Антиохии; недаром поэтому эвионитская традиция («Климентины») считает его на своей стороне рядом с Апостолом Петром. Отсюда можно сделать вывод, что Апостол Варнава не мог так крайне отрицательно относиться к Ветхому Завету и иудейским обрядам, как автор нашего Послания, что он не мог за законом Моисея не признавать воспитательного значения, и за иудейским народом заветных преимуществ, тогда как это признавал и Апостол Павел. Между тем в Послании автор порывает всякую связь с иудейством. Естественен отсюда вывод о неподлинности Послания. Вывод этот подтверждается и другими соображениями:

1) Если бы автор Послания был Апостолом Варнавой, то Послание было бы занесено в канон священных новозаветных книг, как и Евангелие его родственника Марка. Между тем Послание считалось спорным в своем каноническом достоинстве и в конце концов было признано апокрифом.

2) Само Послание нигде – ни в обращении к читателям, ни в содержании – не претендует на апостольское происхождение: автор Послания выдаёт себя не за Апостола, а за дидаскала, харизматика: «не как

учитель, а как один из вас, изъясню я вам немногое для вашего утешения» (Barnab. Ep. 1, 8 // SC. T. 172. P. 78; р. п.: С. 64), говорит он, намекая на своё достоинство.

3) В Послании незаметно никаких следов личной близости автора с Апостолами: сведения о них – начетнического характера. Так, в гл. 8, 3 (SC. T. 172. P. 138; р. п.: С. 74) под окропляющими отроками он имеет 12 Апостолов, «благовествующих нам оставление грехов», причём добавляет, что благовествующих было 12 по числу колен израильских, избранных народом. [Апостолов он называет] «пребеззаконными паче всякого греха», основывая это на словах Евангелия, что Господь пришёл призвать не праведников, а грешников к покаянию (Мф. 9:13). Указанное уничижительное выражение об Апостолах (Barnab. Ep. 5, 9 // SC. T. 172. P. 110; р. п.: С. 69) вовсе непонятно в устах человека с ними общавшегося, и особенно в устах спутника Апостола Павла, который высоко ставил 12 Апостолов и никогда о них так не отзывался[204].

4) В Послании автор объединяет себя с читателями – христианами из язычников, из чего следует вывод, что Послание написано не иудеем (левитом), а христианином из язычников: «Бог вразумляет всех нас, – говорит автор, – не обращаться, подобно прозелитам, к Закону иудейскому» (ibid. 3, 6 // SC. T. 172. P. 93; р. п.: С. 66). «Прежде, нежели мы уверовали Богу – мы были домом, наполненным идолослужением, были жилищем демонов» (ibid. 16, 7 // SC. T. 172. P. 192; р. п.: С. 87).

5) в Послании обнаруживается незнакомство с обычаями сирийцев: автор утверждает, что все они обрезывались (ibid. 9, 6 // SC. T. 172. P. 146; р. п.: С. 76), тогда как Иосиф Флавий (Ios. Flav. Antiq. VIII, 10, 3) свидетельствует противное. Допустима ли такая ошибка у Варнавы, который так долго трудился в Антиохии?

6) Послание упоминает о разрушении храма Иерусалимского (70 г.), между тем Варнава вряд ли дожил до 62 года.

Кроме указанных аргументов, приводят и другие, которые, быть может, и не имеют особой силы доказательности. Таковы:

7) Недостойные Апостола естественно-исторические погрешности (будто [животное] гиена [ежегодно] меняет свой пол), которые, впрочем, можно объяснить зависимостью автора от народных воззрений своего времени.

8) Ошибки в изображении ветхозаветных обрядов, недопустимые у левита. Изображение в Послании жертвы в день очищения и жертвы рыжей телицы (Barnab. Ep. 7–8 // SC. T. 172. P. 132–134; р. п.: С. 34–37) отличается особенностями и подробностями, не отмечаемыми в Библии.

Но возможно, что во всех этих случаях автор пользовался устными рассказами об иудейских обрядах, почему сведения его отчасти подтверждаются Мишной и не стоят в резком противоречии с Библией.

9) Крайний аллегоризм, в силу которого Варнава высказывает мысли, недостойные Апостола, будто заповедь об обрезании с самого начала, должна была иметь только духовный смысл, будто суббота указывает на хилиастическое блаженство праведных и т. п. Аллегории, впрочем, хотя и не в такой крайней форме, встречаются и у Апостолов (Гал. 4:22; 1Пет. 3:2; Евр. 5:6; 6: 20; 7:1; 8:10 и др.).

На основании всех указанных данных большинство учёных сомневается в подлинности «Послания Варнавы». Сомнения эти начались с первого издателя Послания бенедиктинца Гуго Менара (Menardus) и теперь стали почти всеобщими (Гарнак, Функ, у нас Скворцов и др.). Впрочем, были и защитники подлинности Послания – Дюпон, Мелер, Альцог, у нас – преосв. Филарет (Гумилевский), о. Преображенский, Чельцов и Гусев, но достигали они своей цели при помощи искусственных перетолкований разных мест «Послания Варнавы». Основанием же их были внешние свидетельства о Послании.

В. Обозрение свидетельство «Послании Варнавы»

Свидетельства эти начинаются с Климента Александрийского, который семь раз приводит цитаты из Послания и называет его автором Варнаву, «Апостолом от 70-ти» (Clem. Alex. Strom. II, 20, 116 // PG. T. 8. Col. 1060B; p. п.: T. 1. C. 320).Климент в своих «Ипотипосах» (Υποτυπώσεις) толковал это Послание (Euseb. Hist, eccl. VI, 14, 1 // PG. T. 20. Col. 549B; p. п.: C. 264); вообще он ставил его почти наравне с Священным Писанием, хотя иногда критиковал изъяснения (1 псалма) Варнавы (Clem. Alex. Strom. II, 15, 67 // PG. T. 8. Col. 1005AB; p. п.: C. 297). Ориген называл Послание «кафолическим» (Orig. Contr. Cels. 1, 63 // PG.T. 11. Col. 777B; p.п.: 95) и тоже приписывал его Варнаве (Orig. De prinip. III, 2, 4 // PG. T. 11. Col. 309B; p. п.: C. 231).

Вслед за александрийцами и Евсевий приписывал Послание Варнаве, хотя относил его к αντιλεγόμενα (Euseb. Hist. eccl. VI, 13, 6; III, 25, 4 // PG. T. 20. Col. 548C, 269A; p. п.: C. 264, 125), чем указывал на существовавшие в его время сомнения относительно канонического достоинства и апостольского происхождения Послания. Блж. Иероним также причислял «Послание Варнавы» к апокрифам (Hieron. De vir. illustr., 6 // PL. T. 23. Col. 619A; p. п.: C. 267); последующие авторы не упоминают о Послании. Единственным свидетелем знакомства с «Посланием Варнавы» на Западе служит латинский перевод V–VI веков. Следы пользования данным

Посланием можно указать и ранее Климента Александрийского, например, у св. Иустина Мученика. Но во всяком случае никто до Климента не называл Варнаву автором Послания.

Все эти свидетельства имеют прежде всего тот недостаток, что ограничиваются до VI в. пределами Александрии и повторяются затем писателями, зависевшими от Александрийцев. Далее, уже в свидетельствах Евсевия видно колебание, а непринятие Послания в канон является внешним свидетельством против его подлинности. Всё это лишает приведённые внешние свидетельства доказательной силы.

Отсюда нужно признать на основании указанных внутренних данных «Послание Варнавы» неподлинным. Впрочем, надо заметить, что автор Послания не имел в виду совершить подлог: он везде в Послании говорит от своего имени; надписание же имени Варнавы явилось уже в позднейшем рукописном предании, так что это Послание является не намеренным подлогом, а только псевдоэпиграфом[205].

Г. Автор и время написания Послания

Автором «Послания Варнавы» был, вероятно, какой-то благочестивый христианин из Александрии. За александрийское его происхождение говорит аллегорическое направление его толкований Ветхого Завета, ибо аллегоризм в I–II вв., главным образом, процветал среди александрийских иудеев, равно как и все последующие христианские толкователи из александрийцев были, чаще всего, аллегористами.

Опорный пункт для хронологии Послания учёные думали видеть в приводимом в 4 главе (Barnab., 4 // SC. T. 172. P. 92–104; р. п.: С. 66–67) пророчестве Даниила о том, что десять царей будут царствовать и затем восстанет малый царь (одиннадцатый), который зараз (ὑφ’ ἕν) смирит трёх царей. Словами «итак, вы должны разуметь» – автор Послания, действительно, как бы показывает на исполнение указанного пророчества в его время. Все учёные согласны в том, что под царями нужно разуметь римских императоров, но в счёте их сильно расходятся. Одни (Weizsieker, Cunningham) пророчество о малом царе относят к Веспасиану, воцарению которого предшествовало 18-месячное царствование трёх быстро сменившихся императоров Гальбы, Отона и Вителлия, но Веспасиан, даже считая от Юлия Цезаря, является только десятым царем.

Другие (Визелер, Риггенбах, Скворцов) останавливаются на Домициане, который от Августа, действительно, является одиннадцатым императором (Август, Тиверий, Калигула, Клавдий, Нерон, Гальба, Отон, Вителлий, Веспасиан, Тит, Домициан) и который был в Риме при устранении Вителлия, а также обвинялся народной молвой в смерти

Веспасиана. Но к Домициану никак не приложим признак, упорно оттеняемый в Послании, что малый царь зараз низложил трёх царей. Третьи (Гильгенфельд, Эвальд, Функ, Барденхевер) разумеют под малым царём Нерву, причём подчёркивают Вителлия, как не признанного в Египте царём, и под тремя царями разумеют предшествующий дом Флавиев (Веспасиан, Тит, Домициан); но опять-таки дом Флавиев (1) не был устранён Нервой и (2) сошёл с исторической арены не зараз. Четвёртые (Липсиус, Ломан) останавливаются на Адриане, вычёркивая три кратковременных царствования Гальбы, Отона и Вителлия. Пятые, наконец (Ляйтфут, Рамзай), под одиннадцатым царём разумеют ожидаемого антихриста, а под тремя царями Веспасиана с двумя его сыновьями – цезарями; но Веспасиан, если и выходит, считая от Юлия Цезаря, десятым царём, однако с сыновьями составляет 12 царей. Ввиду такого разногласия и очевидной двусмысленности 4 главы Послания в последнее время учёные сильно сомневаются в хронологической значимости этой главы Послания и более склонны понимать её в апокалиптическом, эсхатологическом смысле; автор просто приводит слова Даниила о близкой кончине міра, с указанием на какие-то катастрофы; словом, говорит о том, что «последнее искушение приблизилось», без определённого отношения к хронологии римских императоров, тем более, что в Послании речь идёт собственно о царствиях: это даётся в самом тексте и, кроме того, видно из того, что в пророчество здесь вставляется подробность о низложении трёх царств зараз (ὑφ’ ἕν), что неприложимо к ряду последовательно сменяющихся правителей в одном государстве.

Опорный пункт для хронологии видят теперь (Гарнак) в словах 16 главы о разрушении Храма Иерусалимского. Приведя пророчество Исайи вот разрушившие храм сами созиждут его (Ис. 49:17) автор добавляет: «исполняется пророчество, ибо так как они воевали, то он (Храм) уничтожен врагами теперь и сами слуги врагов снова созиждут его» (Barnab. Ep. 16, 3 // SC. T. 172. P. 190; р. п.: С. 87). Хотя толкование этого места спорно, ибо его можно понимать в духовном смысле о воссоздании духовного храма христианами «слугами» врагов – иудеев – и в дальнейшей речи толкование ведётся именно в таком духе; однако, допустимо и буквальное понимание в смысле построения каменного храма. Вот почему: 1) речь о духовном храме начинается значительно спустя (с 6 ст.) и переходом к ней [являются] следующие слова: «но исследуем есть ли храм Божий», 2) выражение «слуги врагов» не указывает непременно на христиан (ибо они не были разрушителями Храма, что требуется

пророчеством Исайи), а вообще указывается на чернорабочих каменщиков; 3) работники строят не иудейский Храм, а языческий, чем наглядно показывается суетность надежды евреев на воссоздание и что согласно с точкой зрения автора на храмовое Богослужение, как ничем не отличающееся от языческого. По мнению Гарнака слова эти относятся к построению храма Юпитера в Иерусалиме по приказанию Адриана в 130–131 г., которое повело к великому иудейскому восстанию 135 года. Послание, таким образом, написано в 130–131 г., когда иудеи ещё выносили позор, наносимый их национальному святилищу и когда это обстоятельство возбуждало большой интерес среди христиан.

Если не согласиться с этой точной датой и понимать речь о постройке Храма в духовном смысле, то временем написания Послания нужно признать промежуток времени между первым (70 г.) и вторым (132 г.) разрушением Иерусалима, ибо в Послании идёт речь об одном только разрушении и нет упоминания о втором, когда Иерусалим был переименован в Элию Капитолину. В этом промежутке предпочтительнее выбирать конец его, ибо отношение автора к Ветхому Завету и его аллегоризм вовсе не гармонирует с письменностью I века и предполагает современный разрыв с иудейством.

Д. Читатели Послания

Почти все учёные XVI–XVIII вв. держались того мнения, что читатели Послания были христиане из иудеев и ссылались на то, что вопрос, решённый в Послании, мог интересовать только иудеев, что решение его ведётся исключительно на основе Ветхого Завета, что автор и читатели близко знают еврейский ритуал. Основания эти вряд ли могут иметь решающее значение, ибо вопрос об отношении к Закону Моисея волновал всё христианское общество, в том числе и языкохристиан[206]. В Послании Апостола Павла к Галатам, написанном к языкохристианам, вопрос этот естественно решался на основании ветхозаветных свидетельств. Что касается еврейского ритуала, то он изображается далеко не точно и, очевидно, по ходячим рассказам. Напротив, в «Послании Варнавы» есть данные для заключения, что читателями его были языкохристиане. Сюда относятся не только места, где автор противопоставляет себя читателям иудеям (Barnab. Ep., 2 // SC. T. 172. P. 78–88; p. п.: C. 64–65; 6, 14; 8, 7, 10, 12; 13, 1, 7; 14, 4), но, главным образом, увещание «не обращаться подобно прозелитам к Закону иудейскому» и замечание, что читатели были домом, исполненным идолослужения (ibid. 16, 7 // SC. T. 172. P. 192; p. п.: C. 87). Справедливо поэтому многие из новейших учёных считают читателями Послания христиан из язычников.

Хотя адресаты в Послании не указываются, однако оно было предназначено не всем христианским общинам (как думал Крюгер), а к одной определённой общине, в которой автор долго обращался, проповедовал и духовные богатства которой он знал (ibid. 1 // SC. T. 172. P. 72–78; p. п.: C. 63–64); вообще автор ясно даёт понять, что он состоял в личных отношениях с читателями своего Послания (ibid. 1 // SC. T. 172. P. 72–78; p. п.: Там же; 4, 9; 21, 9); вероятно они были александрийцы, ибо первые свидетельства об этом Послании имеются у александрийских писателей.

II.1. Учение послания

А. Христология

Автор Послания ясно учит о предсуществовании Христа Спасителя, Который «есть Господь всей вселенной, и Которому ранее устроения века Отец говорит: сотворим человека по образу и по подобию Нашему» (Быт. 1:26) (Barnab. Ep. 5, 5 // SC. T. 172. P. 108; р. п.: С. 69; 6, 11). От Него Пророки получали в Ветхом Завете благодать (ibid.). Автор неоднократно называет Христа Сыном Божиим (ibid. 5, 9 // SC. T. 172. P. 110 // Там же; 7, 2, 9; 12, 3–11; 15, 5). Напротив, наименование Его Сыном человеческим, Сыном Давидовым считает еретическим. По его мнению Давид предвидел это заблуждение и вопреки ему назвал «Иисуса Господом и Сыном Божиим». Отсюда автор утверждает, что «не сын человеческий, а Сын Божий явился образно (τύπῳ) во плоти» (ibid. 12, 10 // SC. T. 172. P. 172; р. п.: С. 82). Он пришёл во плоти потому, что люди не могли бы остаться живыми, взирая на Него, когда и те, которые смотрят на солнце, дело рук Его, не могут смотреть на его лучи (ibid. 5, 10 // SC. T. 172. P. 110; р. п.: С. 69).

Б. Учение о спасении

Цель пришествия Христова во плоти (и Его страданий) двоякая – искупить нас и исполнить меру грехов иудеев (ibid. 5, 11 // SC. T. 172. P. 112; р. п.: С. 69, 12; 14, 5). Это Он совершил через Свои страдания и смерть. Христос пострадал только за нас (ibid. 7, 2 // SC. T. 172. P. 128; р. п.: С. 72). Он принёс в жертву сосуд духа Своего [, то есть Свою плоть] (ibid.) и «для того предал тело Свое на смерть, чтобы мы получили отпущение грехов и освятились чрез окропление кровию Его» (ibid. 5, 1 // SC. T. 172. P. 104; р. п.: С. 68). Так Он упразднил смерть и показал воскресение из мертвых (ibid. 5, 6 // SC. T. 172. P. 108; р. п.: С. 69), приготовил Себе новый народ (ibid. // Там же) и дал нам право быть народом наследия, пострадав за нас (ibid. 14, 4–6 // SC. T. 172. P. 178–180; р. п.: С. 84) и искупив нас. Таково величие тайны Креста; наш автор высоко ставит и тщательно исследует предуказывание на неё в Ветхом Завете (ibid. 12 // SC. T. 172. P. 166–174; р. п.: С. 81).

Другой тайной, на которой автор сосредоточивает внимание, является Крещение. Чрез него мы усвояем Искупление Христово, тогда как иудеи, не принимающие Крещения («Крещение доставляет отпущение грехов»), лишены славы (ibid. 11 // SC. T. 172. P. 160–166; р. п.: С. 80). «Мы сходим в воду полные грехов и нечистые, а восходим, унося в сердце страх и

надежду на Иисуса». После этого начинается новая жизнь духовно воссозданного человека, становящегося обиталищем Бога. «Получив отпущение грехов и надежду на имя Господне, мы соделались новыми, совершенно вновь созданными. Поэтому Бог поистине обитает в нас» (ibid. 16, 8–9 // SC. T. 172. P. 192; р. п.: С. 87). Эта духовная жизнь должна сопровождаться и добрыми делами. Автор подробно говорит при описании пути света и за исполнение их обещает прославление в царстве Божием (ibid. 21 // SC. T. 172. P. 214–218; р. п.: С. 91).

В жизни людей по учению Послания принимают участие Ангелы, которые ведут на путь света; злые демоны ведут на путь тьмы. Злым демонам приписывает автор и внушение к буквальному пониманию Закона, демонология у него достаточно развита.

В. Эсхатология

Одним из главных побудительных мотивов к доброй жизни автор считает указание на будущее воздаяние. «Исполняющий заповеди Божии прославится в Царствии Божием, а избирающий другое погибнет вместе со своими делами, По этой-то причине воскресение, по этой причине воздаяние (Barnab. Ep. 21, 1 // SC. T. 172. P. 214; р. п.: С. 91; 4, 12; 19, 11).Особенное побуждение к чистоте жизни автор видит в близости кончины міра (ibid. 4, 3 // SC. T. 172. P. 92; р. п.: С. 66; 21, 3; ср. 7, 7, 8) и часто говорит о ней. Он даже делает попытку и вычисления времени кончины міра, решая вопрос о таинственном значении субботы (ibid. 15 // SC. T. 172. P. 182–188; р. п.: С. 85). Шесть дней творения означают 6000 лет существования міра, ибо для Господа день равняется 1000 лет (ср. Пс. 89:5; 2Пет. 3:3). Покой седьмого дня (субботы) означает, что при наступлении 7-й тысячи придёт Сын Божий и уничтожит время беззаконного и прекрасно успокоится. Эту седьмую тысячу праведники будут только блаженствовать со Христом; освящающие этот день должны наперед быть святыми и чистыми. Но суббота эта «неприятна Богу» и служит приготовлением к 8-му дню, когда Господь положит конец всему и определит начало другому міру, – замечает автор, – поэтому христиане празднуют восьмой день, то есть воскресение. Эсхатология автора сплошь хилиастическая.

III. «Пастырь Ерма»

A. Если «Послание Варнавы» знакомит нас с содержанием проповеди новозаветного дидаскала, то в Ерме пред нами встаёт тип христианского пророка. Ерм, насколько можно судить по его книге «Пастырь» (Herm. Vis. I, 1, 4 // PG. T. 2. Col. 891–894; p. п.: С. 198–199; 4, 3; II, 2 и др.) был человеком простоватым и простодушным; в вопросы житейские он особенно не углублялся, а по своему простосердечию иногда не замечал и серьёзных нравственных промахов со своей стороны (ibid. 1, 1, 7 // PG. T. 2. Col. 891–894; p. п.: С. 199). При всём том, это была натура самоуглублённая, наклонная к мистической созерцательности, способная к высокому религиозному подъёму духа, и эти качества его, может быть, особенно развились с его умственною ограниченностью и мірскою простоватостью.

В молодости Ерм был рабом одной богатой христианки Роды, жившей в Риме. Со временем он был отпущен на свободу и стал купцом (ibid. I, 3, 1 // PG. T. 2. Col. 891–894; p. п.: С. 198), причём приобрёл, по-видимому, не совсем честным путём большое богатство. В семейной жизни он был несчастлив, жена его была сварливого характера, дети, за воспитанием которых он не следил, вели жизнь разгульную. Скоро и другие бедствия обрушились на бедного Ерма. Он потерял своё имение, которое, вероятно, было конфисковано, дети его не только отреклись от Господа, но и выдали своих родителей (ibid. II, 2 // PG. T. 2. Col. 897; p. п.: С. 202). Ерм, однако, терпеливо переносил выпавшие на его долю несчастия. Сам он обрабатывал поле, оставшееся от его имущества и лежавшее по дороге из Рима в Остию (ibid. IV, 1 // PG. T. 2. Col. 809; p. п.: С. 215). В это время он и удостоился дара пророческого и стал получать откровения, в которых он сам, его семья и вся римская община обличались во грехах и призывались к покаянию. Все эти откровения он записал в книгу «Пастырь», названную так потому, что откровения Ерму большею частью сообщал Ангел, являвшийся в образе пастуха с котомкой на плечах и посохом в руке.

Когда жил Ерм? Мнения об этом разногласны. Ориген в комментарии на Послание к Римлянам (Orig. Com. in Ep. ad Rom. 10, 31 // PG. T. 14. Col. 1282B) в своё время высказал догадку, что «Пастырь» написан тем самым Ермом, которого приветствует Апостол Павел в Рим. 16:14. Мнение это повторяет и Евсевий (Euseb. Hist. eccl. III, 3, 6 // PG. T. 20. Col. 217B; p. п.: С. 96) и Иероним (Hieron. De vir. illustr., 10 // PL. 23. Col. 625; p. п.: С. 271) и оно, по-видимому, подтверждается тем, что в «Пастыре» Ерм упоминает

о св. Клименте, как о своём современнике, а именно: во втором видении Ерм получает повеление «написать две книги и одну отдать Клименту, а другую Ерапте (вероятно, диакониссе). Климент отошлёт во внешние города, ибо это ему предоставлено, Грапта же пойдёт наставлять вдов и сирот (Herm. Vis. II, 4, 3 // PG. T. 2. Col. 900; p. п.: С. 204). Разумея под Климентом епископа Римского, многие (Котелье, Цан, Каспари, Крюгер и др.) считают его автором «Пастыря» и дату написания относят к началу II века.

Но существует и другое мнение, и притом идущее от современника Ерма. Это – свидетельство открытого [учёным] Муратории (в 1740 г.) фрагмента, содержащего перечень новозаветных канонических книг. Здесь говорится: «“Пастыря” весьма недавно (pierrita) в наши времена в Риме написал Ерм, когда кафедру Римской Церкви занимал его брат епископ Пий; и поэтому читать его, конечно, следует, но его нельзя публично предлагать (republicari) народу в церкви ни наряду (inter) с Пророками, уже совершенными (completos) в числе, ни наряду с Апостолами ввиду конца времён». Свидетельство Муратория фрагмента (ок. 170 г.) весьма важно: это – 1) свидетельство современника; 2) оно твёрдо держится и в позднейшей официальной римской традиции, а именно приводится в Catalogus Liberianus (список пап до Либерия, 354 г.), а следовательно, имеется, вероятно, и в его источниках – в хронике Ипполита и списке пап времен Сотира (ок. 165 г.); далее, приводится оно в псевдо-Тертуллиановом стихотворении «Против Маркиона» (Adversus Marcionem III, 9 // PL. T. 2. Col. 1078A) и в декрете псевдо-Пия (нач. IV в.) против четыренадесятников (и отсюда в Liber Pontificalis – сборнике папских биографий). Поэтому подозревать автора фрагмента во лжи не приходится. Понимать свидетельство Муратория фрагмента в том смысле, что брат Пия перевёл «Пастырь» на латинский язык (Möhler) нет оснований. Единственное правильное понимание – то, что брат папы Пия (139–154 гг.) Ерм при его жизни написал своего «Пастыря». Такая поздняя датировка «Пастыря» оправдывается и его содержанием. В нём намечаются такие черты, которые вовсе неприложимы к началу II века.

1) Гонения, о которых идёт речь в «Пастыре» (Herm. Vis. IV, 1 // PG. T. 2. Col. 910; p. п.: С. 215), ведутся с такою систематичностью, которая предназначена была в эдикте Траяна и которая вовсе не напоминает случайных вспышек при Домициане; встречаются при этом и отступники, и даже многие, чего не было до гонения Траяна, появляется также различие между мучениками и исповедниками. Отсюда само собою напрашивается предположение, что «Пастырь» написан после гонения

Траяна (98–117 гг.), очевидно, в сравнительно мирное царствование Антонина Пия (138–161 гг.), но в ожидании нового гонения при Марке Аврелии, который стал соправителем Антонина с 146 года.

2) Состояние Римской Церкви нарисовано Ермом в слишком мрачных чертах, не соответствующих первобытной свежести христианской жизни. Церковь в видениях представляется под видом одряхлевшей и сильно состарившейся женщины. Христиане, по изображению Ерма, сильно вдались в мірские дела, прилепились к своим богатствам, сдружились с язычниками, вели жизнь распущенную, гонялись за мірской честью, клеветали и обижали друг друга и вообще были мало привязаны к христианству. Многие из-за привязанности к богатству отреклись от Христа. В Церкви появились лжепророки, которые за деньги готовы были давать предсказание, подражая приёмам языческой мистики и в то же время домогались председательства в Церкви. Предстоятели соперничали друг с другом из-за первенства. Диаконы похищали у бедных их достояние.

3) Наконец, заметны зачатки гносиса: во времена Ерма появились уже гордые лжеучители, которые хвалились своим всезнанием; вероятно, ввиду гностиков же Ерм настойчиво увещевает не думать, что плоть погибнет и не осквернять её. На указанных основаниях большинство современных учёных соглашается (Гарнак, Функ, Барденхевер) со свидетельством Мураториева фрагмента, а так как в «Пастыре» гностицизм выступает только в зачаточном состоянии, то относят написание его к начальным временам правления Пия, то есть к 139–140 годам. В соответствии с этим под Климентом, упоминаемым во II-м видении, разумеют или какого-либо пресвитера и даже диакона и мірянина (Дональден, Пфлейдерер) или считают его за фикцию, допущенную Ермом для того, чтобы выдать себя за Ерма апостольского (Еефеле, Дорнер, Гильгенфельд). В последнем случае некоторые учёные (Функ, Барденхевер) и всю историю Ерма считают вымышленною. Но в данном случае слишком уж много искусства предполагают в таком простоватом человеке, как Ерм. Поэтому вероятнее первое объяснение.

Б. **Рукописная традиция «Пастыря»**

«Пастырь» первоначально написан был на греческом языке, и первые цитаты из него встречаются у греческих писателей. Но дошёл он до нас на греческом языке не в полном виде и то в двух рукописях, открытых сравнительно недавно, и в Афонском кодексе XIV века. Последний кодекс (10 листов) был открыт в монастыре св. Григория на Афоне известным фальсификатором рукописей К. Симонидисом († 1867), который выкрал из

него 3 листа, а с остальных снял недостаточную копию и продал в 1856 г. Лейпцигской университетской библиотеке, предварительно продав ей же фальсифицированный им текст «Пастыря». Остальные шесть листов в 1880 г. нашёл в монастыре св. Григория Лампрос; десятый лист, содержащий конец «Пастыря», по-видимому, пропал. Полный текст «Пастыря», изданный Симонидисом в 1859 г. в Лондоне, содержит и конец «Пастыря», но он, как полагают учёные, покоится на обратном переводе с латинского текста. Кроме этих кодексов известны ещё фрагменты «Пастыря» – в берлинских папирусах и у древних писателей – Климента Александрийского; псевдо-Афанасия (Praecepta ad Antiochum ducem // PG. T. 28. Col. 553–589) и Антиоха («Пандекты» – Pandecta Scripturae Sacrae // CPGS. 7843).

До 1856 года, до открытия Симонидисом, «Пастырь» был известен только в латинском переводе, изданном ещё в 1513 г. (в Париже) Ле Февром и обычно называемом versio vulgata. в 1857 г. Дрессаль открыл в Ватиканской библиотеке ещё другой латинский перевод (более пространный и удобовразумительный) в Cod. Palatinus; обычно он называется versio Palatina. Кроме латинского перевода известен ещё а) эфиопский и б) коптский. Лучшие издания – Гебгардта и Функа.

В. **Литературные свидетельства**

Первые свидетельства о «Пастыре» показывают, каким высоким уважением пользовалась эта книга в Древней Церкви. Уже св. Ириней (ок. 180–190 г.) приводит из неё (без имени автора) цитату как из Писания. Климент Александрийский часто ссылается на книгу Ерма, как на Божественное Писание, впрочем, взгляд на «Пастырь», как богодухновенную книгу, он считает своим личным мнением и даёт понять, что другие его не разделяли, почему он и цитирует с ограничением: «если кому угодно принимать это сочинение».

На Западе «Пастырь» тоже пользовался большим уважением. В псевдо-Киприановом трактате De Aleatoribus он цитируется как scriptura divina. Тертуллиан в домонтанистский период также отзывается о нём с уважением. Но уже с раннего времени на Западе начинают восставать против авторитета «Пастыря». Автор Мураториева фрагмента (180 г.) уже не признаёт за ним канонического достоинства. Тертуллиан, став монтанистом, решительно отвергает эту книгу, как признанную всеми Церквами за апокриф, и особенно порицал её за разрёшение второго брака, обвиняя её в поощрении блудникам и прелюбодеям. Евсевий относит «Пастырь» к числу ἀντιλεγόμενα (спорных), хотя и считает его книгой полезной для оглашаемых, подобным образом свт. Афанасий Великий в

39-м Пасхальном Послании (Athanas. Alex. Ep. 39. De Paschalis festo // PG. T. 26. Col. 1438C; р. п.: T. 3. C. 372) относил книгу «Пастырь» к числу неканонических книг.

В Синайском кодексе «Пастырь» помещён вместе с книгами Священного Писания, очевидно, как книга неканоническая. В таком значении «Пастырь» удержался до V в., по крайней мере на Востоке. Блж. Иероним (Hieron. De vir. illustr., 10 // PL.T.23. Col. 625B; р. п.: C. 271) замечает, что у латинян книга «Пастырь» почти неизвестна, у греков же читается даже в некоторых церквах. После Иеронима значение «Пастыря» быстро падает не только на Западе, но и на Востоке.

Цель, форма и характер изложения книги

Цель книги – «энергичный призыв» к покаянию, обращённый ко всем христианам. Ерм приглашает к покаянию всех, пока есть время. Время это ещё не прошло, но оно очень кратко и скоро окончится с построением башни (Церкви), ибо близко новое – последнее гонение, а за ним и кончина міра. Бог только немного отсрочил его, чтобы люди успели принести покаяние, послушавшись пророческих предсказаний Ерма. Мысли эти на всём протяжении книги Ерма раскрываются в апокалиптической форме, в виде бывших ему откровений.

В этом отношении «Пастырь» Ерма сильно разнится от всех других произведений церковной письменности данного периода и ближе всего подходит к Апокалипсису Иоанна Богослова и 3 книге Ездры. Ерм, подобно Апостолу Иоанну, созерцает Церковь под видом женщины, будущие бедствия – под видом чудовищного зверя; подобно 3 книге Ездры получает наставления от являющегося к нему Ангела, докучает ему своими расспросами, подготовляется к видениям постом и молитвою, получает их то в поле, то на горах, в конце их слышит страшный шум и т. п.

Вообще Ерм прекрасно знаком с иудейскою апокалиптикою и, видно, сильно начитался ветхозаветных апокрифов, один из них – «Книгу Елдада и Модада» – он определённо цитирует. Наравне с другими апокалипсисами, видения Ерма отличает одна черта, это – крайний символизм. Все духовно-нравственные явления изображаются под видом чувственных знаков, скрывающих в себе какую-либо идею. Самые тонкие понятия овеществляются и олицетворяются: добродетели, например, выступают в виде прекрасных дев. Очевидно, Ерм усвоил особенность восточного мышления с его наклонностью к олицетворениям.

Что касается до изложения Ерма, то оно не обнаруживает в нём литературных дарований: речь монотонна и растянута, лексический багаж

при всём многословии автора не богат, построение весьма простое; Ерм пишет в народном духе, понятно для всех, наглядно и без всякой искусственности. Латинизмы показывают, что автор писал в такой стране, где говорили и по латыни. Много есть у Ерма и гебраизмов; впрочем, заключать на основании их об иудейском происхождении Ерма нет причины: это указывает лишь на то, что Ерм долго вращался среди общины, в которой много было иудео-христиан, каковой и является Церковь Римская.

Г. Содержание

С внешней стороны «Пастырь» (Ποιμήν) распадается на три части: 5 Видений (visiones, ὁράσεις), 12 Заповедей (mandata, ἐντολάι) и 10 Подобий или Притч (similitudines, παραβολαί). Но сам автор различает в своём труде собственно две части (Vis. V, 5, 6 // PG. T. 2. Col. 913; p. п.: С. 219); а) четыре Видения, в которых откровения сообщаются Ерму Церковью под видом старой женщины и б) пятое Видение, Заповеди и Подобия, в которых действующим лицом выступает Пастырь, Ангел покаяния; причём пятое Видение является (как и в русском переводе) как бы прологом к Заповедям, а десятое Подобие – как бы эпилогом всей книги, добавленным «после того, как была написана эта книга» (Sim. X, 1, 1 // PG. T. 2. Col. 1009; p. п.: С. 283).

Поводом К видениям Ерма послужило следующее обстоятельство. Однажды, проходя по берегу Тибра, Ерм увидел купающуюся Роду, у которой когда-то был рабом. Он помог ей выйти из воды·, но при этом про себя подумал: «как я был бы счастлив, если бы имел жену с таким лицом и нравом». Спустя некоторое время по смерти Роды, Ерм во время прогулки заснул и тут был восхищён духом в неведомое место. Здесь во время молитвы он увидел в отверстом небе Роду, которая упрекнула его за его нечистое пожелание, и приказывала покаяться для умилостивления гнева Божия, после чего скрылась. В то время, как Ерм размышлял о своей греховности, он увидел старицу в блестящей одежде на кафедре. Она повторила упрёк Роды, но при этом добавила, что Господь, главным образом, гневается на него за непорядочную жизнь его семейства, которое он должен теперь наставить на путь истины. После этого она долго читала Ерму по книге, бывшей у неё в руках, какие-то странные угрозы, но Ерм мог запомнить только последние немногие слова, содержание отрадные обетования для верных христиан.

Второе Видение имело место вскоре после первого и тоже во время прогулки (по дороге в Кумы). На этот раз старица была веселее и ходила, читая книгу. Ерм с разрешения старицы списал эту книгу, но смысла её не

понимал; только после 15-дневного поста он уразумел её содержание: здесь содержались обличения его сыновьям и жене и предлагалось как им, так и всем верным, поспешить с покаянием и соблюсти твёрдость веры в наступающем великом гонении. Ночью во сне Ему явился красивый юноша и пояснил, что под видом старицы ему являлась Церковь. Потом явилась сама старица[207] и велела не спешить с обнародованием бывших ему откровений впредь до их завершения. Третье Видение Ерм получил в поле, на выбранном им месте. Явилась опять Церковь под видом довольно молодой, хотя и седой женщины; её сопровождали 6 юношей, которые с помощью многих тысяч других мужей начали строить на воде башню. В постройку шли разного рода камни. Некоторые камни были квадратными и так плотно прилегали друг к другу, что между ними не было видно спайки. Некоторые камни доставались из глубины вод и прямо клались в башню, ибо тоже плотно подходили к башне, составляя как бы один камень. Некоторые доставались из земли и полагались в башне. Но многие камни не пошли в работу – иные были круглы, другие с трещинами или шероховатостями. Из них одни полагались около башни, другие отбрасывались и попадали или в огонь или падали близ воды.

По изъяснению Церкви, башня эта – она сама, Церковь; строится она шестью высшими Ангелами, которым помогают низшие, и основывается на водах Крещения, квадратные камни это – Апостолы, епископы, учители и диаконы, свято исполнявшие свои обязанности; камни, доставаемые из глубины – мученики; камни из земли – новообращённые; круглые камни означают богатых, богатства которых нужно обсечь, чтобы сделать их годными для постройки; камни с трещинами означают людей враждующих друг с другом; шероховатые камни – людей, не пребывающих в церковном общении. Камни, полагаемые близ башни, означают кающихся; камни отброшенные, указывают на еретиков, оставивших истинный путь; они или вовсе нераскаянны и находятся в огне страстей, или готовы принять воду Крещения, но не имеют для этого решимости.

Изъяснив значение построения башни, Церковь указала Ерму на 7 дев, суетящихся около башни; это 7 добродетелей – от веры до любви (вера, воздержание, простота, невинность, скромность, знание, любовь). По словам Церкви башня ещё не окончена, но скоро строение её завершится. Ввиду этого Церковь обращается к верующим, своим чадам, с длинною обличительною речью и призывает их к покаянию, и затем удаляется в башню. Из этих видений Ерма весьма интересовало то обстоятельство, что каждый раз Церковь являлась ему всё моложе и моложе. По его молитвам,

во сне явился ему юноша и объяснил, что старческий вид Церкви в первом Видении, означает дряблость веры христиан, во второй раз Церковь стояла и казалась бодрой, подобно тому, как оживляется старик, узнав о получении наследства – это указывает на оживление веры христиан – по получении откровения от Ермы; в третий раз Церковь выглядела ещё моложе – это обозначает обновление душ христиан через покаяние. Четвёртое Видение было спустя 20 дней и служило образом будущего гонения. Идя по полю и находясь в молитвенном состоянии, Ерм вдруг услышал голос: «не сомневайся, Ерм!». Затем он увидел пыль и за нею страшное чудовище, от которого шла огненная саранча; вспомнив о голосе, Ерм смело пошёл навстречу зверю, и чудовище его не тронуло. Ерм на голове его рассмотрел 4 цвета – чёрный, огненно-кровавый, золотой и белый. В это время показалась Церковь под образом прекрасной девы в брачных одеяниях; она похвалила Ерма за твёрдость веры и изъяснила видение; по её словам, чудовище является образом гонения, которое, однако, христиане легко вынесут, если покаются и будут жить свято; чёрный цвет на голове означает мір сей; огненно-кровавый указывает на гибель его в огне и крови, золотистый означает христиан, очищаемых огнём бедствий, подобно золоту, белый цвет является символом будущего века. Сказав это, Церковь ушла.

После этого наставником Ерма является Ангел покаяния под видом Пастыря. Когда Ерм сидел дома и молился на ложе, вошёл пастух. Это пятое Видение. Ангел заявил, что он есть тот Пастырь, которому Ерм препоручен. Ерм думал сперва, что с ним приключилось искушение, но Пастырь так изменил свой вид, что Ерм тотчас поверил ему. Пастырь и повелел ему записать Заповеди и Притчи в наставление всем христианам. Всех заповедей 12-ть: 1) о вере в единого Бога; 2) о простосердечии в отношении к ближним; оно выражается в том, чтобы не злословить против ближних и творить милостыню без разбора; 3) о чистоте душевной, именно о любви к истине и о необходимости избегать лжи; Ерм при этом с горечью сознаётся, что редко когда соблюдал эту заповедь; 4) о чистоте телесной – о соблюдении целомудрия даже в помыслах; если жена впадает в прелюбодеяние, то муж её, живя с нею, не грешит, если не знает о её прегрешении; но если узнает, то должен оставить её, в противном случае он является прелюбодеем; равным образом, оставив жену, не должен брать другую, но может снова принять свою жену, если она покается; далее, по просьбе Ерма, Пастырь решает вопросы, возможно ли покаяние после Крещения и второй брак; 5) о воздержании от гнева (с изображением вредных последствий его). По изображении указанных обязанностей

человека в отношении к Богу (1), к ближним (2) и самому себе (3–5), Пастырь переходит к более подробному раскрытию добродетелей, вытекающих из веры в Бога, то есть страха Божия и воздержания. Эти добродетели побуждают человека: 1) слушаться внушений доброго Ангела, но не слушаться внушений злого; 7) бояться Бога (то есть соблюдать заповеди), но не бояться диавола; 8) воздерживаться от зла и всякого порока, но ни в коем случае не воздерживаться от делания добра; воздержание особенно необходимо от тех пороков, которыми нарушается молитвенное общение человека с Богом, именно: 9) от сомнения (нужно всегда просить с надеждой получить просимое) и 10) от уныния, помрачающего душу и препятствующего успеху молитвы; 11) нужно, наконец, избегать ложных пророков, узнавая их из дел их. Вообще 12) нужно уничтожать в себе всякое злое пожелание и воспитывать лишь добрые стремления.

Ерм нашёл эти заповеди величественными и прекрасными, но поставил вопрос, возможно ли их соблюдение? Пастырь сильно разгневался на него и сказал, что исполнение их вполне возможно для человека, уверенного в возможности их исполнения, имеющего Господа в сердце своём и не прилепляющегося к благам міра; такого человека диавол не в состоянии пересилить, посему не следует бояться диавола, а надо верить Господу и соблюдать заповеди. После этого Пастырь перешёл к изложению Подобий или Притч. 1 и 2-я Притчи толкуют о благотворительности (или о правильном взгляде на богатство). По первой христиане суть пришельцы в міре сем, царстве диавола; поэтому им не следует приобретать ни полей, ни домов, а употреблять свои богатства на дела милосердия (ибо для этого только Господь и даёт нам богатства). По 2-й богатые, подобно вязу поддерживающему виноград, должны помогать бедным и в таком случае получать обильный плод – молитву бедного, которая сильнее молитвы богатого. 3 и 4-я Притчи говорят о том, что в настоящей жизни праведники и грешники, по-видимому, не различаются друг от друга, подобно тому, как зимою свежие деревья не отличаются от сухих; но это различие проявится во всей силе в будущей жизни, которая будет летом для праведных. 5-я Притча касается вопроса об истинном посте. Когда Ерм постился, явился к нему Пастырь и сказал, что истинный пост заключается не в воздержании от пищи, а в удалении от всякого зла и соблюдении заповедей. Впрочем и телесный пост не излишен, но лишь после того, как исполнены все заповеди. Пост, таким образом, является как бы сверхдолжным делом. Мысль эта поясняется притчей об усердном рабе, приставленном к винограднику, который исполнил не только всё

приказанное, но и вырвал сорную траву, за что был усыновлен господином.

6–8-я Притчи посвящены вопросу о покаянии (втором). В 6 Притче Пастырь показал Ерму два стада: одно – весёлое, ведомое ангелом лжи (образ людей, предающихся удовольствиям); другое – угрюмое, ведомое Ангелом наказания с бичом в руках; в это стадо входят те овцы первого стада, которые не разделяют его веселия, не играют и не скачут; они несут гораздо большее наказание, чем какое испытывали удовольствие (за день удовольствия год страдания); это символ кающихся, то есть тех грешников, которые после разных наказаний, приходят в сознание своих грехов и предаются на попечение Ангела покаяния, или Пастыря. В седьмом Подобии Ерм просил Пастыря избавить его дом от Ангела наказания, но Пастырь сказал, что наказание необходимо для членов его дома. Впрочем, оно будет непродолжительно, если они покаются. В восьмом Подобии говорится о различии плодов покаяния. «Пастырь» показал Ерму огромную иву, под тень которой пришли все христиане. Стоявший возле неё высокий Ангел – Михаил давал каждому из них по ивовой ветке. Затем он потребовал возвратить их. Иные принесли ветки сухие совсем или наполовину, или́ с трещинами, иные зелёные и даже с плодами. Последние были увенчаны и отправлены в башню; первые отданы на попечение Ангела покаяния, который посадил их ветки и полил водой; через некоторое время оказалось, что многие ветки позеленели, впрочем, многие остались в прежнем состоянии. По изъяснению Пастыря, ива и ветки означают закон Господа, люди со свежими ветками праведников, [люди] с сухими и попорченными [ветками] – грешников, но из них многие покаялись и спаслись. Разные степени свежести и порчи веток означают различие нравственного состояния людей. Это Подобие заключается призывом к покаянию. Девятое – самое большое Подобие (1–33) представляет собою собственно виде́ние строения башни; оно отличается от третьего Видения не только бо́льшими подробностями, но и тем, что в третьем Видении представляется Церковь торжествующая, имеющая в своей среде только святых, в 9-м же Подобии выступает прежде всего Церковь эмпирическая, воинствующая, заключающая в себе как добрых, так и злых. После того как Ерм записал Заповеди и Подобия, явился к нему Пастырь, чтобы точнее показать бывшее ему прежде видение строения Церкви. Он привёл его в Аркадию и показал поле, окружённое 12 горами разного вида. Среди поля стоял большой древний камень, в котором была проделана новая дверь, у двери находились 12 прекрасных дев (1–2). Затем пришли 6 высоких мужей и велели многим

другим мужам строить башню, девам же – носить подаваемые им камни через дверь (3). Камни брались то с глубины (10 + 25 + 35 + 40), то с 12 гор. Почти все камни, положенные в башню, становились белыми и изменяли свой цвет. Но некоторые из них – те, которые не проносились девами через дверь – оставались в прежнем безобразном виде. Шесть мужей приказали вынуть их и положить на их прежнем месте (4). В тот день строение башни не было ещё окончено: был объявлен отдых, и все, кроме дев, удалились от башни. Через несколько дней Пастырь и Ерм снова пришли на поле (5). Вскоре они увидели приближающуюся толпу людей и среди неё очень высокого человека, ростом выше башни. Это был господин башни. Он осмотрел её, ударил палкой по камням, при этом некоторые камни потрескались и почернели. Тогда он повелел вынести их из башни, а на место их принести камни с поля. В поле, действительно, откопали много блестящих камней – квадратных и круглых; квадратные были тотчас положены в башню, а круглые положены около неё для обсечения (6). После этого господин башни поручил попечению Пастыря (Ангела покаяния) негодные камни, вынутые из башни и положенные около неё вместе с белыми круглыми камнями, и сам удалился. Пастырь тоже ушёл, но через 2 дня вернулся; осмотрел все камни (всего 8 видов) и многие из них обсёк и отдал девам в башню; те же камни, которые по-прежнему остались чёрными, или имели глубокие трещины, отдал 12 женщинам в чёрных одеждах с распущенными волосами, чтобы они отнесли эти камни туда, откуда они были взяты. Место около башни, таким образом, было расчищено, и сама башня была прекрасна, сияла и была как бы сделана из одного камня, без малейшей спайки (7–9). После этого Пастырь ушёл (не ответив на расспросы Ермы). Он поручил Ерма светлым девам, которые радостно провели с ним ночь, лобызая его как сестры, и играя (10–11). Наутро пришёл Пастырь и изъяснил видение. Камень древний – это предвечный Сын Божий; новая блестящая дверь – Его воплощение, господин башни – тоже Сын Божий, шесть мужей – шесть высших (первозданных) Ангелов (12), башня – Церковь, 12 дев – святые духи или христианские добродетели; двенадцать женщин в чёрных одеждах – пороки (13–14). Камни, взятые из глубины (воды), означают разные виды праведных, в том числе и ветхозаветных, получивших Крещение от Апостолов в загробной жизни (15–16). 12 гор означают разные виды духовного настроения людей (12 племён), а камни, взятые с них, означают христиан разного рода от отступников (чёрная гора) до людей чуждых лукавства (белая гора) включительно (17–29). Камни, принесённые с поля, суть новообращённые «отроги» белой горы, причём

круглые означают богатых (30). Изъяснения Пастыря заканчиваются увещанием к покаянию, пока ещё башня строится и возможно исправление (31), причём в конце делается пояснение, что исправления камней, сделанные Пастырем, означают дисциплину покаяния. Десятое Подобие является заключением книги. После того как Ерм написал свою книгу, пришёл к ней высший Ангел вместе с Пастырем. Ангел велел ему соблюдать преподанные ему заповеди, почитать Пастыря, и затем, поручив его Пастырю и девам, которые отныне должны обитать в доме его, удалился. Последние слова его, после наставлений о благотворительности были: «Не медлите, чтобы не кончилось строение башни; ибо ради вас приостановлено дело её строения. Если не поспешите исправиться, окончится башня, и вы не попадёте в неё».

Вопрос о единстве книги

Такая большая книга, как «Пастырь», конечно, не могла быть написана в один присест и, очевидно, писалась на протяжении известного времени. Атак как в содержании книги встречаются такие черты, которые относятся ко II в., например, упоминание во втором Видении Климента, под которым многие учёные разумеют св. Климента Римского, то отсюда для согласования этих указаний со свидетельством Муратория фрагмента о происхождении «Пастыря» около середины II в., некоторые учёные предполагают, что «Пастырь» был написан разновременно и различными авторами, что некоторые части его существовали ещё в начале II в. и уже впоследствии были обработаны и дополнены Ермом. В таком духе Де Шампаньи создал [свою] гипотезу происхождения «Пастыря», причём Видения приписывал Ерму апостольскому, а Заповеди и Подобия – другому, позднейшему писателю (Ерму, брату папы Пия).

Против этой теории решительно говорит единство книги, которое вполне очевидно [исходя] из единства стиля и языка всех частей «Пастыря», из указаний на план сочинения (Vis. V, Sim. IX, 1 // PG. T. 2. Col. 979; p. п.: С. 261), из ссылок в одних частях на другие (ср.: Vis. III и Sim. IX // Там же), из единства основной [идеи] книги. Поэтому теперь все учёные единогласно признают, что «Пастырь» написан одним автором. Вопрос только заключается в том: представляет ли собою «Пастырь» единое произведение, или он был написан по частям в разное время и объединён в одном сборнике. Последнего мнения придерживаются Баумгертнер (Baumgärtner) и Гарнак. Они полагают, что некоторые видения «Пастыря» ходили как «летучие листки»; из них впоследствии автор и составил свою книгу. Древнейший листок касался вопроса о покаянии ввиду близости гонения: он обработан во II-м Видении; далее

появились Видения (Vis. I–III и IV), потом собственно «Пастырь» (Vis. V–Sim. VIII), и, наконец, было добавлено девятое Подобие (Sim. IX) и окончательно обработан «Пастырь» с присоединением десятого Подобия (Sim. X). Но такого рода построения слишком искусственны, а главное о самостоятельном существовании некоторых частей «Пастыря» нет никаких внешних свидетельств; притом и под Климентом нет надобности непременно разуметь папу Римского. Вообще маловероятно, чтобы один автор целых 30–40 лет писал одну книгу. Вероятно, «Пастырь» написан за два-три года.

III.1. Учение книги «Пастырь» Ермы: нравственное и догматическое

Содержание «Пастыря» носит преимущественно этический характер. Он преследует цели религиозно-нравственного обновления христиан, освобождения их от того духовного одряхления, в которое они впали в силу своего «двоедушия» (διψυχία), то есть раздвоенности между мірскими и духовными интересами, иначе говоря, в силу отсутствия твёрдого христианского убеждения и в частности веры в близость пришествия Господня (Herm. Vis. III, 4, 3 // PG. T. 2. Col. 901–904; р. п.: С. 208; IV, 2, 6; I, 1, 8). В противоположность этому нравственному одряхлению и обмірщению Ерм выставляет повышенные нравственные требования и сильно вооружается против богатства и привязанности к мірским благам, причём опирается на полученные им откровения от Бога, возвещающие близость пришествия Господа. В этом стремлении вернуть христианскую жизнь к первобытной чистоте и нравственной строгости на основе пророческих откровений, Ерм весьма близко подходит к тому духовному течению, которое около середины II века вылилось в форме монтанизма. Монтанисты, как известно, проповедовали строгий аскетизм и даже мученичество, высоко ставили пророчество и отвергали покаяние и второй брак. Выдвинутые монтанистами вопросы выступают и в «Пастыре» Ермы; впрочем, решение их даётся в значительно смягчённом виде и гораздо ближе к православной, чем монтанистической точке зрения.

А. Нравственный идеал Ерма, как и у монтанистов, отличается строго-аскетическим характером. Особенно выставляется требование чистоты плоти – запрещаются всякие похотные влечения. Христианин ни в коем случае не должен осквернять плоти своей и злоупотреблять ею в какой-либо похоти: ибо, осквернив плоть, он оскверняет тем живущего в ней Духа Святого, а вместе с тем лишает себя подаваемой Им вечной жизни. Сам Ерм должен по получении откровения жить с женою своею, как с сестрою, то есть безбрачно. Высокое значение Ерм придаёт посту и молитве, рассматривая их, как дела, заслуживающие особенной награды. Наконец, Ерм предписывает отречение от міра. Христианин на земле является странником в чужом городе. Господин этого города – диавол, – говорит ему: «или следуй новым законам, или выходи вон из моей области». Но христианин не должен уступать ему и привязываться к міру; он не должен покупать поместья, дома и т. п.; напротив, он всегда должен быть готовым оставить город, если господин его захочет изгнать его за

неповиновение его законам. Мотивы отречения от міра – 1) представление о нём, как полной противоположности истинному духовному міру и 2) мысль о скорой погибели. Наряду с воздержанием, постом, отречением от міра, обшей чертой, отличающей поведение христианина в міре, является простота и невинность: кто обладает ими, тот подобен белой и плодородной горе и стоит даже выше мучеников. Но проповедуя такой строгий аскетизм, Ерм всё-таки чужд того ригоризма, который был свойственен монтанистам. Строгий поборник чистоты плоти Ерм допускает второй брак[208] и не отвергает его как грех, хотя и похваляет воздержание от него. Пост, по учению Ерма, следует понимать не столько в телесном, сколько в духовном смысле, как удаление от зла; притом телесный пост (совершенное воздержание от пищи) должен быть совершаем, между прочим, в целях милостыни, на которую должны идти все сбережения, полученные путём поста. Отречение от міра не доходит у Ерма до признания греховности богатства самого по себе при всём нерасположении его к богатству, как мешающему вступлению в Церковь Христову («круглые камни»): на богатство он смотрит как на средство благотворения. Уважение к мученичеству и исповедничеству у Ерма велико: он исповедников ставит выше пророков, в полном согласии с тем значением, которое в то время стал приобретать этот новый институт. Но Ерм не считает, как монтанисты, мученичество подвигом, к которому должны стремиться все христиане, и невинность и простоту сердца даже ставит выше его.

Высоко ставит Ерм и пророческое служение. Сам он считает себя уполномоченным призвать к покаянию всех верующих и даже предстоятелей и в Видении III по приказанию старицы – Церкви – занимает место раньше пресвитеров. Откровения Ерма составляют особый период в жизни Церкви, в которой только и является допустимым покаяние. При всем том, профетизм у Ерма не становится в противоборство с принципом иерархизма, как у монтанистов. Ерм готов уступить место пресвитерам («пусть прежде сядут пресвитеры») и в опубликовании своих видений стоит под их контролем, так что сперва им он должен прочитать свою книжку. Вообще в притягательности на первенство Ерм видит явный признак ложного пророчества. Монтанисты, наоборот, пророкам приписывали первенствующее положение в Церкви.

Вопрос о покаянии после Крещения, или о так называемом втором (после Крещения) покаянии, также решается Ермом не вполне в духе монтанизма. Во время Ерма существовало два ответа на этот вопрос. Одни вовсе не допускали покаяния после Крещения, другие считали его всегда

возможным. Ерм занимает средину между этими взглядами: в принципе он признаёт справедливым первое мнение, но в качестве исключения ввиду открытия новой эпохи, связанной со своим вступлением на пророческое служение, допускает второе покаяние и является ревностным проповедником его. Впрочем покаяние признается Ермом со значительными ограничениями: 1) после Крещения возможно только одно покаяние; 2) покаяние ограничивается известным сроком (временем проповеди Ерма) и имеет конец; лишь для язычников время покаяния в Крещении простирается до конца времен; 3) покаяние возможно для сравнительно лёгких грехов; для отступников нет покаяния, как для погибших навсегда, причём не в принципиальном смысле, а ввиду нравственной невозможности их раскаяния в силу ожесточения их сердец, ввиду их невосприимчивости к подаваемой им благодати покаяния.

Как представляет себе Ерм самый процесс покаяния? Побуждением к покаянию по его воззрению, обычно, служат бедствия, посылаемые Ангелами наказания, как-то: бедность, болезни, обиды от недостойных людей и другие страдания, служащие исцелением за греховные удовольствия. Каждый день удовольствия искупается годом страданий, каждый час – месяцем. Покаяние начинается с раскаяния (μετάνοια), перемены душенастроения и выражается в исповедании грехов, подобно тому, как это делал Ерм (в частной, впрочем, молитве) и заканчивается сакраментальным актом: это видно из сопоставления его с Крещением, в качестве самостоятельного средства прощения грехов.

Из указанных взглядов Ерма видно, что он не разделял крайностей монтанистического ригоризма и более приближался к церковной точке зрения. Общей преобладающей чертой нравственных воззрений Ерма является праведность. Праведность Ерм полагает в исполнении заповедей, необходимом для получения обетований. Христианство для него «закон». При таком понимании Ерм весьма сильно оттеняет значение добрых дел и даже учит о сверхдолжных делах, к которым, например, причисляет пост.

Б. Что касается **догматического учения** Ерма, то оно излагается у него случайно и притом крайне неопределённо, особенно в вопросе христологическом. Из учения о Боге, помимо идеи міротворения, замечательно представление о единстве Божием в 1-й Заповеди: «прежде всего веруй, что един есть Бог, всё сотворивший и совершивший, приведший всё из ничего в бытие. Он всё объемлет, Сам будучи необъятен, и не может быть ни словом определён, ни умом постигнут. Итак, веруй в Него и бойся Его, и боясь, соблюдай воздержание» (Mand. I // PG. T. 2. Col. 913; p. п.: С. 219). Место это часто приводилось отцами Церкви и

составляло отчасти основу известности «Пастыря». Ариане (по свидетельству свт. Афанасия) ссылались на него в доказательство своего мнения. Из свойств Божественных Ерм больше всего выделяет милосердие и в нём видит основу для покаяния.

В. Христология Ерма крайне неопределённа. Не называя нигде Господа Словом и Христом, Ерм всегда по отношению к Нему употребляет термины: Сын Божий или Господь, но при этом наименование Сына прилагает и к Святому Духу. Неясность терминологии увеличивается ещё приточным образом речи Ерма. Главное христологическое место – в толковании пятой Притчи (Sim. V // PG. T. 2. Col. 957–960; р. п.: С. 243–248). Некто имел виноградник. Отправляясь в путешествие, он поручил его одному из рабов своих, самому честному, с тем, чтобы он к лозам приставил тычинки, а за это обещал дать ему свободу. Раб не только исполнил приказание, но и вырвал всю сорную траву и окопал виноградник. Хозяин, воротившись, похвалил раба и с согласия своего сына и друзей сделал раба сонаследником сыну своему. Ещё более он утвердился в этой мысли, когда узнал, что раб поделился присланными ему с хозяйского стола яствами со своими сорабами. По толкованию Пастыря, хозяин означает Творца, сын его – Святого Духа, раб – Сына Божия; виноградник – это новый народ Божий; тычинки – Ангелы, приставленные для сохранения его; сорная трава – грехи; яства с хозяйского стола – заповеди Божии; друзья – первозданные Ангелы. На недоумения Ерма, почему Сын Божий представляется здесь в таком уничиженном состоянии и удостаивается награды по совету сына и друзей хозяина, Пастырь ответил: «Бог поселил Дух Святый, прежде сущий, создавший всю тварь, в плоть, какую Он восхотел. И эта плоть, в которую вселился Дух Святой, хорошо послужила Духу, ходя в чистоте и святости и ничем не осквернив Духа. Посему, так как она жила непорочно и подвизалась вместе (συγκοπιάσασαν с Духом и содействовала ему во всяком деле, то Он вместе (μετά) с Духом Святым принял её в общение – чтобы плоть эта, непорочно послужившая Духу, получила место успокоения и не оказалась без награды (Sim. V, 6–7 // PG. T. 2. Col. 961–964; р. п.: С. 247–248). Из приведённой притчи и ея толкования можно сделать следующие выводы: 1) Дух Святой называется у Ерма Сыном Бога, – хозяина; такое словоупотребление особенно сильно оттеняется в IX Притче, где Пастырь заявляет Ерму, что строение башни (в III Видении) «показал ему Святый Дух (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), говоривший с ним в образе Церкви, ибо тот Дух есть Сын Божий (Υἱὸς τοῦ Θεοῦ); 2) Господь рассматривается у Ерма как плоть, в которой обитал Дух Святой, и

которая в прославленном состоянии была принята в общение с Отцом и Духом. Наиболее распространённое понимание этих положений представляет христологию Ерма в таком виде: предсуществующий Сын Божий тожественен со Святым Духом; этот Дух принял плоть, или, вернее, обитал в ней, так что Христос был простым человеком, в котором обитал Дух Святой, по-видимому, со времени Крещения («плоть, какую Он восхотел»; ср.: Лк. 3:21–22); отсюда троичность лиц Божества является у Ерма результатом прославления человеческой плоти Христа и принятия её в общение Отца и Духа, иначе говоря, ее усыновлением (адопцианизм). Такое понимание христологии Ерма вполне отвечает буквальному значению приведённых мест из его «Пастыря». Впрочем, оно встречается и с некоторыми трудностями: 1) раб – Сын Божий в притче отличается от сына хозяина-Бога – Святого Духа, причём раб-Сын награждается по суду Сына-Духа и Ангелов; 2) раб-Сын не есть одна только плоть (или жилище Духа): Ему принадлежат и Божественные дела, Он приставляет Ангелов к народу Божиему, «имеет великое могущество и власть» (Sim. V, 6 // // PG. T. 2. Col. 961; р. п.: С. 247). Отсюда с некоторыми натяжками некоторые учёные предлагают другое, более ортодоксальное понимание христологии Ерма, и под Духом Святым разумеют не третье лицо Святой Троицы, а Божественное духовное существо (то есть Божественную природу Святой Троицы), которому в качестве предиката приписывается сотворёние міра. При этом они полагают, что у Ерма в V Подобии или речь идёт о Святом Духе как о двух духах – Святом Духе и Сыне Божием (Зееберг) или вовсе нет речи о Святом Духе (Д.В. Гусев). Возможно предположение, что Ерм употреблял слово «Дух Святой» неопределённо в приложении ко второму и третьему Лицам Святой Троицы. Во всяком случае, отцы Церкви, вероятно по причине приточного образа речи, не замечали в Ерме неправославного образа мыслей. Среди образов, под которыми Ерм созерцает Христа (кроме образа являвшейся ему Церкви), весьма замечательно представление Сына Божия под образом Архангела Михаила или достопоклоняемого (σεμνότατος) и славного (ἔνδοξος) Ангела. Ангел этот у Ерма занимает весьма высокое положение: он посылает Ангела покаяния к грешникам и подаёт им оправдание; он, по-видимому, тождественен с тем высоким мужем, которого созерцал Ерм среди шести славных мужей или первозданных Ангелов и Который есть Сын Божий. Этим обстоятельством, вероятно, объясняется то, что у Ерма всегда выступает шесть первозданных Ангелов, а не семь, как обычно в апокалиптической литературе. Весьма характерно значение Архангела Михаила; ему приписываются те же функции, что и Сыну Божию – власть

передавать грешников Ангелу покаяния, суд над верующими, владычество над народом христианским. Впрочем, на основании указанных параллелей нельзя ещё заключить, что Ерм отождествляет Христа с Архангелом Михаилом или вообще поставляет его в числе Ангелов, как то думают некоторые учёные. Это только подобия, ибо 1) в той же VIII Притче Сын Божий подобным же образом олицетворяется под видом ивовых ветвей (как в IX Подобии – под видом камня и господина башни); 2) первозданные Ангелы ясно отличаются от Христа: а) они созданы в то время как Сын Божий, раньше всякой твари, б) они могут получить вход в Царствие Небесное не иначе, как чрез Сына Божия и в) представляются Его слугами при построении башни. Отсюда очевидно, что Ерм не отождествляет Христа с Архангелом Михаилом, а лишь пользуется этим излюбленным образом иудейской апокалиптики (особенно выдвигавшей значение вождя народа Божия – Михаила) для того, чтобы созерцать Христа как личное духовное существо.

Кроме указанного образа для обозначения Христа замечателен ещё один образ, ясно указывающий (подобно наименованию его Духом) на Его Божественное достоинство и Воплощение. А именно, в IX-м Подобии Сын Божий представляется под образом огромного древнего камня с новой блестящей дверью. Древний камень означает, что «Сын Божий древнее всякой твари, так что присутствовал на совете Отца Своего о создании твари; новая же дверь означает Его Воплощение, совершившееся в конце времён, и то, что только чрез Христа мы имеем доступ к Богу» (Sim. IX, 12 // PG. T. 2. Col. 991; р. п.: С. 270). Башня строится не на земле, а на камне потому, что имя Сына Божия велико и неизмеримо и держит весь мір.

К недостаткам христологического учения Ерма относятся: 1) неясность в разграничении Сына Божия от Святого Духа до Воплощения и 2) отсутствие ясного представления о единстве Лица Христова: хотя действия Сына Божия и человеческие (страдания) и божеские (приставление к христианам Ангелов) приписываются Ему одному, но всё же плоть Христова является лишь носительницею Духа-Сына и рассматривается рядом с Ним, как самостоятельная величина (а обитание Духа во Христе приравнивается к обитанию Его в верующих).

Искупительное дело Христа у Ерма изображается кратко. Оно состояло: 1) в приставлении Ангелов к народу Божию для защиты его; 2) в очищении его от грехов, для чего Сын-раб понёс много трудов и 3) в указании пути жизни (Sim. V, 6 // PG. T. 2. Col. 961–964; р. п.: С. 247). Последняя сторона получает у Ерма больше освещения, и Христос преимущественно представляется, как законодатель: Он посылает своим

сорабам яства-заповеди (Sim. V, 5 // PG. T. 2. Col. 957; p. п.: C. 247). Он Сам есть Закон (Sim. VIII, 3 // PG. T. 2. Col. 973; p. п.: C. 256) и раздаётся верующим под видом ивовых веток. Особенность эта вполне объясняется моралистическим характером воззрений Ерма.

Г. Учение о Святом Духе теряется у Ерма в представлении о множественности различных проявлений Его в людях (Sim. IX, 13 // PG. T. 2. Col. 991–994; p. п.: C. 271). Но вместе с тем Ерм учит о едином Духе, как предвечном Советнике Божием (Sim. V, 6 // PG. T. 2. Col. 957; p. п.: C. 247). Ерм также часто говорит об обитании Святого Духа в верующих (Sim. V, 6 // PG. T. 2. Col. 957; p. п.: C. 247). Это одна из его любимых идей.

Д. Ангелология Ерма весьма развита. Из числа Ангелов он выделяет шесть первозданных, которым Бог вверил Свое творение (Vis. III, 4 // PG. T. 2. Col. 901–904; p. п.: C. 208). Этим шести Ангелам поручено и строение башни, то есть Церкви. Во главе их стоит Архангел Михаил, служащий для Ерма образом Христа. Кроме высших Ангелов, имеются и низшие. Таковы: Ангел наказания (Sim. VI, 3 // PG. T. 2. Col. 955–958; p. п.: C. 250), Ангел покаяния или Пастырь (Mand. Praefat. // PG. T. 2. Col. 913; p. п.: C. 219), Ангел пророческого духа (Mand. XI // PG. T. 2. Col. 946; p. п.: C. 233) и вообще множество низших Ангелов, помогающих высшим при строении башни (Vis. III, 4, 1; Sim. IX, 12, 611 PG. T. 2. Col. 992; p. п.: C. 208, 270). Рядом с добрыми Ангелами существуют и злые. Каждый человек имеет при себе двух ангелов – Ангела правды и ангела лукавства (Mand. VI, 2 // PG. T. 2. Col. 928; p. п.: C. 226), внушающих ему те или иные стремления. Грехи человека объясняются главным образом воздействием диавола, который при посредстве их стремится подчинить человека своей власти (Mand. IV, 3 // PG. T. 2. Col. 919–922; p. п.: C. 223). Впрочем, влияние диавола не непреодолимо и имеющие в сердце Господа не должны страшиться его (Mand. XII, 5 // PG. T. 2. Col. 949–950; p. п.: C. 237).

Е. Особенно подробно Ерм учит о Церкви. Он рассматривает её прежде всего в том виде, в каком она должна быть по предвечному предопределению Божию (то есть как Церковь предсуществующую). Он представляет её одним из первых творений Божиих, имеющим духовное существование до создания міра (Vis. II, 4, 1 // PG. T. 2. Col. 899; p. п.: C. 204); ради Церкви, по словам Ермы, создан мір (Vis. II, 4, 1 // ibid; p. п.: Там же). Далее Ерм часто говорит о Церкви воинствующей, осуществляющейся на земле. Реализация Церкви на земле, по учению Ерма, не полная и достигнута будет лишь в эсхатологическом Царстве славы. Теперь в Церкви находятся и негодные члены. Эта мысль встречается в видениях Ермом Церкви, когда он созерцает её под видом

старицы (Vis. II, 4; III, 11–13 // PG. T. 2. Col. 907–910; p. п.: C. 204, 214) и под видом строящейся башни. Старческий вид Церкви говорит об одряхлении веры христиан; такое же значение имеет и то обстоятельство, что в башню при постройке попадают негодные камни (Sim. IX, 13 // PG. T. 2. Col. 993; p. п.: C. 234), и что многие ветки, полученные христианами от Архангела Михаила (Христа), засыхают и портятся (Sim. VIII, 6–7 // PG. T. 2. Col. 975–978; p. п.: C. 258–259). Правда, все эти негодные члены исключаются из Церкви, однако Ерм сознаётся, что в земной Церкви трудно выделить негодных членов, как трудно зимой отличить сухие деревья от свежих (Sim. III // PG. T. 2. Col. 955; p. п.: C. 241–242). Только в будущем царстве (Sim. IV // PG. T. 2. Col. 955–958; p. п.: C. 242) это различение произойдёт само собою и тогда в состав его войдут только праведные (Sim. X, 4 // PG. T. 2. Col. 1011; p. п.: C. 285).Таким образом, полное осуществление идеи Церкви принадлежит эсхатологическому (впрочем, недалёкому) будущему. Характерно выдвигается Ермом учение о единстве Церкви. Вся Церковь, сложенная из различных камней, представляет собою как бы цельный монолит без единой спайки. Все камни, полагаемые в башню, тотчас же изменяют свой цвет и становятся белыми. Основы этого единства: 1) Христос – камень (Sim. IX, 2; 12 // PG. T. 2. Col. 981; p. п.: C. 263, 270); 2) воды Крещения, на которых строится Церковь (Vis. III, Sim. IX, 16 // PG. T. 2. Col. 901, 995; p. п.: C. 207, 274); 3) единая проповедь о Христе – ветки, раздаваемые всем христианам (Sim. VIII // PG. T. 2. Col. 973; p. п.: C. 254–261); 4) святость жизни – принятые от дев чистые одежды (Sim. IX, 13 // PG. T. 2. Col. 991–994; p. п.: C. 271); потеря святости влечёт за собою исключение из Церкви. Однако единство камней у Ерма объясняется так: «все народы под небом, услышав проповедь, уверовали и нареклись одним именем Сына Божия. Посему, приняв печать Его, все получили один дух и один разум, и стала у них одна вера и одна любовь, и вместе с именем Его (в Крещении) они облеклись духовными силами дев» (Sim. IX, 17 // PG. T. 2. Col. 997; p. п.: C. 275). Значение святости для единства Церкви Пастырь выдвигает более всего: «Когда Церковь очистится и будут изринуты из неё злые, лицемерные, богохульники, двоедушные и все делающие различные виды неправды, тогда она будет одно тело, один дух, один разум, одна вера и одна любовь, и тогда Сын Божий будет торжествовать между ними и радоваться, приняв Свой народ чистым» (Sim. IX, 18 // PG. T. 2. Col. 997; p. п.: C. 275).

Ж. Церковное устройство у Ерма мало раскрыто, но в общем напоминает описание его в «Дидахи», с которым Ерм согласен в учении о

харизматиках и в указании признаков ложных пророков (Mand. XI // PG. T. 2. Col. 943; p. п.: С. 232–234).Перечисляя церковные служения, Ерм упоминает Апостолов, епископов, учителей и диаконов (Vis. III, 5 // PG. T. 2. Col. 903; p. п.: С. 208; ср.: Sim. IX, 26, 2–27, епископы и диаконы), не говоря о пророках, может быть потому, что сам считает себя таковым (о пророках говорит в 11-й Заповеди). Кроме того, согласно с Первым Посланием Климента к Коринфянам, он говорит о предстоятелях (ὁ προηγούμενος) и пресвитерах (Vis. II, 4; III, 1, 8; 9, 7, 10 // PG. T. 2. Col. 897–900, 905–908; p. п.: С. 208–209, 278–279) и приписывает им вообще пастырские, воспитательные функции (Vis. III, 9, 7, 10; Sim. IX, 31 // PG. T. 2. Col. 1005; p. п.: Там же; С. 281–282), разумея всех вообще предстоятелей Римской Церкви. Хотя Ерм не упоминает о единоличном епископе (ибо упоминание о Клименте спорно), однако существование его в Риме около 140 г. несомненно, как из свидетельства Иустина о предстоятеле при совершении литургии – ὁ προεστώς (Iust. Martyr. 1 Apol., 67 // PG. T. 6. Col. 429B; p. п.: С. 99) так и из свидетельства Мураториева фрагмента (о Пие). Неупоминание о епископе у Ерма объясняется западным словоупотреблением, по которому епископ не выделялся из ряда пресвитеров.

Необходимым условием для вступления в Церковь является Крещение: в Царство Божие можно пройти только чрез воду (Herm. Vis. III, 3; Sim. IX, 16 // PG. T. 2. Col. 901, 995; p. п.: С. 207, 273). Крещение настолько необходимо, что для спасения ветхозаветных праведников нужно было Апостолам сходить во ад, чтобы окрестить их там после смерти (Sim. IX, 16 // PG. T. 2. Col. 995; p. п.: С. 274). Крещение у Ерма сообразно с разными значениями его имеет различные названия. Прежде всего Крещение (как обрезание) обусловливает принадлежность верующих Церкви, поэтому оно называется печатью (σφραγίς), печатью Сына Божия (Sim. IX, 16; VIII, 6, 3; IX, 17 // PG. T. 2. Col. 975–978, 995–998; p. п.: С. 27Ф275, 258). С другой стороны, Крещению предшествует вера во Христа и научение ей (Sim. IX, 17; VIII, 6, 3 // PG. T. 2. Col. 975–978; p. п.: С. 258); отсюда оно называется принятием и ношением имени Сына Божия (Sim. IX, 12, 4, 8; 13, 2; 15, 5; 16, 3; 17, 4; VIII, 10 // PG. T. 2. Col. 991–996, 979; p. п.: С. 270–275, 261) и христиане называются крещёнными во имя Господа (Vis. III, 7 // PG. T. 2. Col. 905; p. п.: С. 210). Наконец, Крещение завершает собою процесс обращения грешника к Богу, его покаяние и подаёт ему прощение грехов (Mand. IV, 3 // PG. T. 2. Col. 919–922; p. п.: С. 185); отсюда оно называется первым крещением.

Крещение обязывает христианина жить достойно нового имени и

больше не грешить (Mand. IV, 3 // PG. T. 2. Col. 919–922; p. п.: C. 185); оно бесполезно, если крещённый не усвояет благодатной помощи к разным добродетелям (Vis. III, 8; Sim. X, 15 // PG. T. 2. Col. 905, 993–996; p. п.: C. 211, 285) и если не надевает их, то есть добродетелей (Sim. IX, 13 // PG. T. 2. Col. 991–994; p. п.: C. 271); печать Крещения вовсе нарушается, если крещённый впадает в прегрешения; после этого она может быть восстановлена только покаянием (Sim. VIII, 611 PG. T. 2. Col. 975–978; p. п.: C. 258).

3. Эсхатологическими вопросами Ерм интересовался в целях мотивации своей проповеди покаяния. Конец міра, по его мнению, весьма близок (Vis. III, 8; Sim. IX, 32; X, 4 // PG. T. 2. Col. 905, 1007, 1011; p. п.: C. 211, 282, 285): только на короткий срок приостановлено строение башни, чтобы все успели покаяться. Концу міра будут предшествовать сильные гонения (Vis. IV, 3 // PG. T. 2. Col. 911; p. п.: C. 179). Участь грешников будет ужасна: все непокаявшиеся язычники и грешники будут брошены в огонь (Vis. III, 7, 2; Sim. IV, 4 // PG. T. 2. Col. 905, 959–962; p. п.: C. 210, 242) и преданы вечной смерти (Mand. XII, 2 // PG. T. 2. Col. 945; p. п.: C. 235).

Праведные и, вероятно, почти все христиане (Sim. VIII, 1 // PG. T. 2. Col. 971; p. п.: C. 254) спасутся и будут вместе с Ангелами блаженствовать в вечной жизни (Vis. II, 2; 3; IV, 3 // PG. T. 2. Col. 897, 911; p. п.: C. 202, 203, 217), в особенности Апостолы, учители, епископы и другие верные служители Церкви (Sim. IX, 15; 27 // PG. T. 2. Col. 995, 1003; p. п.: C. 273, 279).

IV. Второе Послание св. Климента, епископа Римского к Коринфяном

А. Так называемое Второе Послание Климента к Коринфянам дошло до нас в тех же рукописях, в каких сохранилось и Первое Послание (и вместе с ним). Таковы рукописи греческие:

1) кодекс Александрийский (А), обнимающий, впрочем, только первые 12 глав; 2) кодекс, открытый (1875 г.) Ф. Вриеннием, содержащий полный текст Послания, в 20 главах и 3) сирийский перевод (20 глав). Во всех этих рукописях данное произведение приписывается св. Клименту и (кроме рукописи Вриенния) называется Посланием. Однако это свидетельство рукописного предания нельзя признать правильным. Прежде всего, из самого текста 2-го Климентова Послания видно, что оно вовсе не Послание, а скорее гомилия: в нём нет ни надписания, ни эпистолярных обращений; напротив, автор обращается с речью прямо к слушателям, называет их; «братия» или «братия и сестры», увещевает их не только внимать его наставлениям, но и помнить их, возвратившись из церкви домой (Clem. Rom. 2 Ep. ad Cor. 17, 3 // TLG. 1271.; р. п.: С.404) и, наконец, прямо заявляет, что он «читает» слушателям своё увещание и притом «после Бога истины», то есть после обычных богослужебных чтений из Священного Писания (ibid. 19, 1 // TLG. 1271; р. п.: С. 405).

Во-вторых, признанию подлинности 2 Клим. препятствует недостаток внешних свидетельств о нём. Дионисий Коринфский, упоминая в ответе папе Сотиру (166–174 гг.) о 1-м Послании Климента, ничего не говорит о 2-м Климентовом Послании; напротив, Послание Сотира он по отношению к 1-му Клементову Посланию считает вторым посланием из Рима к коринфской общине (Euseb. Hist. eccl. IV, 23, 11 // PG. T. 20. Col. 388C; р. п.: С. 181). Впервые 2-е Климентово Послание упоминается Евсевием Кесарийским, но в смысле неблагоприятном для его подлинности: «надобно заметить, – говорит он, – что и другое Послание приписывается Клименту, но мы знаем, что оно не так известно, как первое, ибо и древние, как мы знаем, не пользовались им» (Euseb. Hist. eccl. III, 38, 4 // PG. T. 20. Col. 293C; р. п.: С. 139).

Иероним прямо говорит, что 2-е Климентово Послание «отвергается древними» (Hieron. De vir. illustr., 15 // PL. 23. Col. 633A; р. п.: С. 274). Это повторяет и Фотий (Phot. Bibi. Cod. 113 // PG. T. 103. Col. 385D–389A).

В известность 2 Клим. начинает входить лишь с V в., наряду с 1 Клим. (Codex Alexandrinus; псевдо-Иустин, «Ответы к православным», 74[209]; 85

Правило Апостольское[210]).

В-третьих, против подлинности 2 Клим. говорят и внутренние данные. В нём ведётся скрытая полемика против гностиков, как проповедников «худых учений» (Clem. Rom. 2 Ep. ad Cor. 10 // PG. T. 1. Col. 344B; р. п.: С. 163), которые «предпочитают здешнее наслаждение будущему обетованию» (ibid. 10 // PG. T. 1. Col. 344B; р. п.: С. 162), говорят, что «эта плоть не будет судима и не воскреснет» (ibid. 9 // PG. T. 1. Col. 341B; р. п.: С. 159), а поэтому не придают никакого значения подвигу мученичества и исповедничества. В противоположность этим лжеучениям во 2 Клим. настойчиво ведётся речь о необходимости соблюдать чистоту плоти (ibid. 8 // PG. T. 1. Col. 341 AB; р. п.: С. 162) и о христианском долге мученичества (ibid. 5, 4 // PG. T. 1. Col. 336AB; р. п.: С. 160). Всё это неприложимо к св. Клименту Римскому, который до эпохи гностиков не дожил; кроме того, он писал более простым слогом, чем автор данного Послания, а поэтому ему это Послание приписываемо быть не может; не говоря уже о различии богословских воззрений в 1 и 2 Клим. (о чём ниже).

Б. Время и место написания. Полемика с гностицизмом даёт право относить 2 Клим. ко II веку. По-видимому, Второе Послание св. Климента к Коринфянам было написано не позже 140–150 гг., ибо; 1) в нём автор пользуется апокрифическим «Евангелием от Египтян» (ibid. 12, 2 // PG. T. 1. Col. 345B; р. п.: С.164), тогда как уже с середины II в. церковные писатели ссылаются, как на авторитет, только на 4 канонических Евангелия (ср.: св. Ириней; Мураториев фрагмент признают только 4 Евангелия);

2) в этом документе раскрывается довольно странный взгляд на Церковь, как на духовное существо, созданное ещё до сотворения міра (ibid. 14 // TLG. 1271; р. п.: С. 402); мысль эту вряд ли бы стали раскрывать в церковной литературе после того, как она нашла себе выражение в отвергнутом Церковью учении гностиков об эонах.

Вопрос о месте написания является спорным; учёные указывают то Коринф (Ляйтфут, Цан, Функ, Барденхевер), то Рим (Гарнак). В пользу коринфского происхождения этой гомилии указывают на то, что в ней (ibid. 7 // PG. T. 1. Col. 337B, 340A; р. п.: С. 161) говорится о ристалищах, на которые приплывают многие; под ними разумеют Истмийские игры (в Коринфе), о которых в гомилии сказано без ближайшего географического наименования, потому что она произнесена была в Коринфе. Коринфским происхождением гомилии, говорят, объясняется и её надписание: первоначально, как гомилия, предназначенная для коринфян, она имела

надписание: «к коринфянам», а так как её читали за Богослужением подобно 1 Клим., то её и соединили в одном с ним сборнике, а затем приняли за второе Послание Климента.

Впрочем, гипотеза эта не особенно тверда: указание на игры слишком неопределённое, появление же надписания можно подобным же образом объяснить и не считая Коринф местом написания 2 Клим.

В пользу римского происхождения 2 Клим. говорит сродство его с документами, написанными в Риме, и прежде всего: 1) с «Пастырем Ерма»: в обоих этих документах встречается учение о предсуществовании Церкви, о Христе как Духе, подробно трактуется о необходимости покаяния и проводится аскетическая точка зрения на мір; сходны даже и некоторые термины, например, название Крещения «печатью» (ibid. 7; 8 // PG. T. 1. Col. 337, 341; р. п.: 161–162); 2) 2 Клим. имеет цитату (ibid. 11, 2–3 // PG. T. 1. Col. 344–345; р. п.: С. 163) из одного апокрифа (пример виноградной лозы в доказательство будущего воздаяния); эта цитата нигде больше не встречается кроме 1 Ep. ad Cor., 23 // PG. T. 1. Col. 260A; р. п.: С. 127 (здесь она присутствует в несколько укороченном виде); отсюда можно думать, что апокриф этот был известен только в Риме (1 Клим.) и что, следовательно, там же написано и Второе Климентово Послание.

Об авторе и обстоятельствах происхождения 2 Клим. учёными были высказаны разные предположения (причём один и тот же учёный часто менял свои взгляды), большая их часть произвольного характера. Одни, считая имя Климента первоначальным в надписании Послания, разумели под ним то Климента, современника Ерма, упоминаемого им во II-м Видении (Скворцов), то Климента Александрийского, который юношей около 160–180 гг. был в Коринфе и, может быть, там составил проповедь (Гильгенфельд). Другие выискивают иных авторов – то Дионисия Коринфского (Боферг), то папу Сотира (Гильгенфельд, Гарнак), то, наконец, Ерма, автора «Пастыря» (Кин).

Уже это обилие гипотез показывает, что вопрос по существу не разрешим, и точных данных в пользу того или другого взгляда не имеется. В частности, например, вряд ли 2 Клим. можно приписывать Сотиру. Правда, по свидетельству Дионисия Коринфского, Послание этого папы читалось в Коринфе за Богослужением вместе с 1 Клим. и, следовательно, легко в конце концов могло обратиться во 2 Клим. Но: 1) дело в том, что 2 Клим. по своему жанру скорее не Послание, а проповедь, и даже если допустить вместе с Гарнаком, что римская проповедь была переслана в Коринф, то всё же весьма странно в ней полное отсутствие всякого отношения к адресатам; притом вообще проповедь всегда предназначается

для своей, а не для чужой Церкви; 2) признавая 2 Клим. трудом Сотира, придётся время происхождения его отодвинуть к 170–175 гг., между тем как по внутренним данным вряд ли Послание написано после середины II века; 3) судя по ответному Посланию Дионисия (Euseb. Hist. eccl. IV, 23, 10 // PG. T. 20. Col. 388BC;р. п.: С. 181), Сотир писал о благотворениях со стороны Римской Церкви коринфской общине и, по-видимому, вовсе не касался общеназидательных вопросов.

Всё, что более или менее вероятного можно сказать об авторе 2 Клим., это то, что он был иерархическим лицом, ибо автор сам приравнивает свои наставления к наставлениям пресвитеров (Clem. Rom.2Ep. ad Cor. 17, 3, 5 // TLG. 1271; р. п.: С.404).

В. Содержание. Проповедь начинается увещанием не думать низко о Христе, считать его за Бога, ибо велики те блага, которые Он сам даровал, когда призвал нас из тьмы к свету, от идолопоклонства к истинному боговедению, и тем спас нас от погибели и суетной жизни (1) и языческую неплодную церковь сделал многочисленнее тех, которые считались имеющими Бога (2). Получив от Господа столько благодеяний, мы не должны отрицаться Его, а, напротив, исповедовать Его чрез исполнение Его заповедей (3), и исповедовать не словами, а добрыми делами (4); даже более того, мы должны быть готовы без страха выйти за Христа из этого міра в уповании будущей жизни (5). Вообще мы должны презирать тленные блага міра сего, предпочитая им блага будущего века, чтобы получить спасение. Этот век и будущий – два врага, и христиане не должны прилепляться к веку сему, а, стремясь всецело к будущему, должны отречься от настоящего (6). Это, конечно, трудно и требует подвига, подобного тому, как на ристалище, но христиане должны неослабно подвизаться, чтобы получить венец. Отсюда ясна вся необходимость покаяния и исправления: христиане должны прибегнуть к нему теперь же, пока живут на земле, ибо по смерти покаяние невозможно, как невозможно исправление глиняного сосуда, когда он уже обожжён в печи (8, 1–3). В особенности христиане должны заботиться о соблюдении чистоты плоти (8, 4–6), ибо они и судимы будут и награду получат во плоти (9); далее, они и вообще должны заботиться об исполнении заповедей Божиих, предпочитая вечные блага наслаждениям века сего (10). Будущие обетования являются, таким образом, главным побуждением к праведной жизни. Христиане нисколько не должны сомневаться в их исполнении (11), а, напротив, ежечасно ожидать Царства Божия, так как не знают дня Пришествия Господня, хотя могут ускорить его праведной жизнью (12). Другим побуждением к исполнению

заповедей Божиих должна служить забота о том, чтобы имя Божие не хулилось среди язычников; ибо язычники хвалят христиан за высоту их учения, но видя, что они не исполняют его, обращаются к нападкам на христианство (18). Третьим побуждением к праведной жизни является то, что исполнение воли Божией делает христиан чадами духовной первозданной Церкви (14). Исполнившим его совет автор гомилии обещает великие блага (15) и снова призывает к покаянию и отречению от міра ввиду того, что близок уже день Суда (16), когда неверующие с ужасом увидят царство Господа и будут сожалеть о своём непослушании словам пресвитеров: тогда праведные будут славословить Бога, а нечестивые подвергнутся страшным мучениям (17). В заключение проповедник увещевает слушателей стремиться быть в числе этих праведных, славящих Бога (17), приглашает их исполнять его наставления, как бы вознаграждая его этим за его труд, советует не обижаться на обличения, ибо они полезны для всех, кто иногда не замечает своих грехов (19), и, наконец, убеждает не смущаться тем, что в настоящее время праведные страдают, а нечестивые благоденствуют: Бог не скоро даёт награду для того, чтобы не казалось, что мы ревнуем о благочестии ради выгоды, а не самого благочестия. Во всяком случае подвизающиеся будут в конце концов увенчаны (20). Гомилия заканчивается славословием.

Характерными особенностями, отличающими 2 Клим. от 1 Клим., а также говорящими о его более позднем происхождении, являются – 1) преимущественное употребление во 2 Клим. новозаветных Писаний по сравнению с ветхозаветными, замечательно при этом, что Евангелие прямо цитуется, как γραφή (Clem. Rom. 2 Ep. ad Cor., 2 // PG. T. 1. Col. 333A; р. п.: С. 158); 2) появление апологетической тенденции, и главным образом, против иудейства: Церковь из язычников противополагается во 2 Клим. иудейству, причём к ней применяются слова пророчества Исаии (54: 1) о том, что неплодная будет иметь больше чад, чем имеющая мужа, то есть иудеи, «которые считались имеющими Бога» (ibid. 2 // PG. T. 1. Col. 333A; р. п.: С. 158); автор не ставит христианство в генетическую связь с иудейством; он Церковь и синагогу сопоставляет, как две величины, из которых первая существовала одновременно со второй и нисколько не уступает ей в древности, отличаясь от неё лишь тем, что в древности была неплодною. Стремление доказать превосходство христианства из его древности привело автора 2 Клим. к учению о предсуществовании Церкви. Заметны во 2 Клим. апологетические тенденции и против язычества: в 13 гл. имеются в виду издевательства и нападки на христианство, основанные на том, что сами христиане не

исполняют тех возвышенных учений, которые они возвещают; 3) аллегоризм, по местам напоминающий «Послание Варнавы» произвольностью толкований (ibid. 2 // PG. T. 1. Col. 333A; p. п.: C. 158; 8, 5, 12, 14).

Изложение 2 Клим. в общем беспорядочно: логической стройности нет никакой, повторения встречаются сплошь и рядом; аргументация речи слаба. Проповедь вообще растянута и утомительна, хотя написана не без воодушевления.

Г. Учение. Нравственное учение 2 Клим. характеризуется такими же чертами строгого аскетизма, как и учение Ерма. Автор часто говорит о соблюдении чистоты плоти (ibid. 8; 9 // PG. T. 1. Col. 341–344; p. п.: C. 162) и считает идеальным состояние, когда «брат, видя сестру, не думает о ней ничего женского, а она о нём ничего мужского» (ibid. 12 // PG. T. 1. Col. 345B-348A; p. п.: C. 164). Далее, он требует отречения от міра и мірских наслаждений (ibid. 16, 17 // TLG. 1271; p. п.: C. 403–104): мірские блага нужно почитать чуждыми для себя и не желать их (ibid. 5 // PG. T. 1. Col. 336B; p. п.: C. 160). Таким образом, христианство он понимает, как религию воздержания и отречения от міра. Мотивами такого отречения являются: 1) мысль о греховности міра сего: этот век и будущий – два врага. Этот мір проповедует прелюбодеяние, разврат, сребролюбие и обман, а будущий отрицается их (ibid. 6 // PG. T. 1. Col. 336C; p. п.: C. 160); христианин не должен служить двум господам (ibid. 6 // PG. T. 1. Col. 336C; p. п.: C. 160); 2) мысль о близкой кончине міра и тленности мірских утех, и о вечных наградах праведным (ibid. 19 // TLG. 1271; p. п.: C. 405). Мораль 2 Клим. несложная. Автор много настаивает на необходимости исполнения заповедей Божиих (ibid. 3; 6; 8 // PG. T. 1. Col. 333–341; p. п.: C. 159–162) и важности добрых дел (ibid. 4; 6 // PG. T. 1. Col. 333–337; p. п.: C. 159–160), между которыми он особенно выдвигает милостыню, пост и молитву (ibid. 16 // TLG. 1271; p. п.: C. 404), отдавая решительное предпочтение первой. Христология 2 Клим. отличается ясным учением о божестве Иисуса Христа, излагаемым в самом начале проповеди. «Братия! – говорится здесь, – об Иисусе Христе вы должны помышлять, как о Боге и Судии живых и мертвых». Божественное достоинство Христа при этом освещается с сотериологической точки зрения: мы должны веровать в божество Христа потому, что только оно одно и является порукой нашего спасения: «если мы мало думаем о Христе, то и получить надеемся мало» (ibid. 1 // PG.T. 1. Col. 329A; p.п.: C. 157). Ясное учение о божестве Христа содержится и в других местах проповеди. Автор 2 Клим. приводит слова Христа Спасителя (Лк. 6:32, 35), как слова Бога (ibid. 13, 4 // TLG. 1271;

р.п.: С. 402), выводит его говорящим в Ветхом Завете (ibid. 3 // PG. T. 1. Col. 333B; р. п.: С. 159; 13, 2; 17, 4). Христа до Воплощения (подобно Ерму) он называет Духом (ibid. 9 // PG. T., 1. Col. 341B; р. п.: С. 162) и учит, что Господь «хотя прежде был Духом, но соделался плотью и таким образом призвал нас». При всём том христология 2 Клим. не без недостатков. Предсуществующий духовный Христос является здесь соединённым в брачную пару с Церковью (ibid. 14, 2 // TLG. 1271; р. п.: С. 402), наподобие гностических эонов, причём к этой паре применяются слова о создании мужа и жены.

Учение о Церкви ещё более поражает своею странностью: оно изложено в трудном для понимания отрывке (ibid. 14 // TLG. 1271; р. п.: С. 402): «Церковь была создана прежде солнца и луны, как жена Христа, и сперва была невидимой и духовной, как и Иисус наш, в последние же дни явилась, чтобы нас спасти». Таким образом, автор 2 Клим., как и Ерм, учит о предсуществовании Церкви. Это учение вполне соответствует апологетической тенденции автора – доказать древность христианской Церкви по сравнению с иудейством и, вероятно, в параллелях с иудейскими, воззрениями нужно искать причины его появления. Дело в том, что среди иудеев в эпоху распространения христианства была в большом ходу идея предсуществования всех главнейших предметов и лиц ветхозаветной религии – Закона, Храма, патриархов; к этой идее они пришли очень просто, заменив идеальное предсуществование в мыслях Божиих реальным предсуществованием в виде духовных существ; такая замена вообще свойственна восточному мышлению, с его наклонностью к олицетворениям (подобным образом из отвлечённых христианских понятий образовались гностические эоны). Этот образ воззрений, может быть, в апологетических интересах против иудейства, сказался и среди христиан. Насколько иудеи высоко ценили свои заветные отношения с Богом, настолько высоко ставили христиане значение Церкви. Они вполне перенесли на себя взгляд, как на духовного Израиля, как на истинный богоизбранный народ, а вместе с этим усвоили и иудейское представление, что мір создан для Израиля, то есть для Церкви (эта идея встречается уже у Ерма). А если мір создан ради Церкви, то, конечно, идея Церкви была у Бога ещё до создания міра, а отсюда до признания предсуществования Церкви остаётся один только шаг.

Помимо апологетического значения, учение о духовной Церкви приводится во 2 Клим. и в целях обоснования аскетизма. Духовная Церковь явилась в последние дни во плоти Христа и является Его телом, как Он – её Духом (ibid. 14, 2, 4 // TLG. 1271; р. п.: С. 402). Как Христос

соблюл свою плоть непорочной, так что она стала отобразом Духа и сделалась нетленной и духовной, так и мы должны соблюдать плоть свою, так чтобы к ней прилепился Дух Святой, и она чрез это получила жизнь и нетление. Плоть Христа или Церковь является образом Духа (Христа); кто испортит образ, тот не может получить части в первообразе. Кто посрамит свою плоть, тот посрамит и Церковь – плоть Христа, – а следовательно, не имеет части и «в Духе, Который есть Христос» и отсюда – лишён надежды будущих благ (ibid. // Там же).

Д. Эсхатология 2-го Климентова Послания обычного типа: говорит о Воскресении плоти (ibid. 11 // PG. T. 1. Col. 345A; p. п.: C. 163), вечных мучениях (ibid.6;7 // PG.T. 1.Col.336–340;p. п.: C. 160–161; 15, 5; 17, 5), особенно для отступников (ibid. 17, 7 // TLG. 1271; p. п.: C. 404–405), и о вечном блаженстве праведных (ibid. 5 // PG. T. 1. Col. 336B; p. п.: C. 160; 19, 4), как венце и награде за их труды и подвиги (ibid. 11 // PG. T. 1. Col. 345A; p. п.: C. 163); хилиазма нет и следа (как и у Ерма).

V. Папий, епископ Иерапольский

А. Папий был епископом г. Иераполя во Фригии. Ириней называл его «слушателем» Иоанна, товарищем Поликарпа, древним мужем (Iren. Adv. haer. V, 33, 4 // PG. T. 7. Col. 1214–1215A; р. п.: С. 518–519). Согласно с ним Папия считали учеником Апостола Иоанна Богослова и последующие писатели церковные: Евсевий в своей «Хронике», блж. Иероним (Hieron. Ep. 75, 3 // PL. T. 22. Col. 687; р. п.: Ч. 2. С. 279), прп. Анастасий Синаит и другие. С этим свидетельством св. Иринея не соглашается, однако, Евсевий. В своей «Церковной истории» он ссылается на предисловие Папия к его сочинению, из которого, по его мнению, видно, что Папий почерпал свои сведения не от Апостолов, а от лиц, общавшихся с ними: «если приходил кто-нибудь, общавшийся с пресвитерами, – говорит Папий, – то я расспрашивал о словах пресвитеров: что сказал Петр и Андрей, что Фома или Иаков, или что Иоанн или Матфей, или кто другой из учеников Господа, и что говорят Аристион и пресвитер Иоанн, ученики Господа» (Euseb. Hist. eccl. III, 39, 4 // PG. T. 20. Col. 297A; р. п.: С. 140). По мнению Евсевия, Папий упоминает здесь о двух Иоаннах, из которых одного ставит наравне с Апостолами, а другого помещает после Аристиона и называет пресвитером. С Апостолом Иоанном Папий знаком был лишь со слов других, слушателем же он был только Аристиона и пресвитера Иоанна, изречения которых он часто приводил в своём сочинении. Эта критика Евсевием свидетельства Иринея должна быть признана односторонней. Папий в самом начале приводимого Евсевием предисловия своего говорит о том, что он лично общался с Апостолами: «я не премину, – пишет он, – положить тебе и то, что некогда хорошо узнал от пресвитеров» (Euseb. Hist. eccl. III, 39, 3 // PG. T. 20. Col. 96B; р. п.: С. 140), то есть от Апостолов. Отсюда неизбежен вывод, что Папий был учеником Апостола Иоанна, даже если мы согласимся с Евсевием, что кроме этого Апостола в Малой Азии был ещё известен «пресвитер Иоанн». Существование этого второго Иоанна многие учёные (Гарнак, Функ и др.) признают историческим фактом, причём учёные отрицательного направления обычно пользуются этой личностью, чтобы отвергать подлинность Евангелия и других Писаний св. Апостола Иоанна, приписывая их пресвитеру Иоанну. Но другие, не менее солидные учёные (Цан, Барденхевер), думают, что такого «пресвитера Иоанна» никогда не существовало. Дело в том, что Папий упоминаемого им во второй раз Иоанна называет тоже пресвитером, то есть Апостолом; правда, весьма

трудно объяснить, почему он одно и то же лицо упоминает два раза; но возможно предположение, что в то время, когда Папий собирал апостольские Предания, в живых оставались только Аристион и Иоанн, почему Папий и выражается о них, как о говорящих теперь, тогда как о прочих говорит в прошедшем времени («сказал»), По этим основаниям надо отдать предпочтение свидетельству св. Иринея перед утверждениями Евсевия, тем более, что 1) Ириней древнее Евсевия, а 2) Евсевий в своём суждении о Папии не беспристрастен: как ярый противник хилиазма, Евсевий не желает признать сторонника этого ложного мнения – Папия – за ученика апостольского; при том теория о двух Иоаннах давала ему возможность сомневаться в апостольском происхождения Апокалипсиса и приписывать его Иоанну пресвитеру, ибо и к Апокалипсису Евсевий тоже был не расположен ввиду его хилиастической окраски.

Принимая свидётельство св. Иринея, время жизни Папия придётся определить приблизительно в тех же границах, как жизнь его товарища св. Поликарпа, то есть между 80–100 годами.

О времени смерти Папия ничего неизвестно. Свидетельство «Пасхальной хроники»[211] (VII в.) о том, что Папий умер мученически в Пергаме почти одновременно со св. Поликарпом, покоится на недоразумении: оно заимствовано у Евсевия (Euseb. Hist. eccl. IV, 15, 48 // PG. T. 20. Col. 364A; p. п.: С. 170) с переменой имени пергамского мученика Папила на имя Папия (Παπύλος, Παπίας).

Характеристики Папия у древних писателей различны. Ириней говорит о нём в почтительных выражениях, как о свидетеле апостольского Предания; Евсевий же считает его (Euseb. Hist, eccl. III, 39, 12 // PG. T. 20. Col. 300A; p. п.: С. 142) «человеком весьма ограниченного ума» (σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν), ссылаясь на его хилиастическое суеверие. Вероятно, Папий, действительно, был человеком немного простоватым: он, как увидим, слишком доверчиво и без всякой критики принимал всякие предания, и притом такие, которые вовсе не оправдывались, а иногда и прямо противоречили новозаветным Писаниям.

Б. Литературная деятельность Папия.

Папий написал одно большое сочинение: «Изъяснение Господних изречений в пяти книгах» (Λογίων Κυριακῶν ἐξηγήσεων συγγράμματα или Βιβλία Πέντε – Euseb. Hist. eccl. III, 39, 1 // PG. T. 20. Col. 296B; p. п.: С. 139). Сочинением этим пользовались – Ириней (Iren. Adv. haer. V, 33, 3–4 // PG. T. 7. Col. 1213–1215; p. п.: С. 518), Евсевий (Euseb. Hist. eccl. III, 39, 2; p. п.: С. 140), Аполлинарий Лаодикийский (IV в.), Анастасий Синаит (VII в.) и др., даже в XIII в. оно упоминалось в каталогах западных

монастырских библиотек, но до нашего времени оно не сохранилось, так что судить о нём приходится по встречающимся у разных авторов отрывкам (фрагменты эти собраны в изданиях Гарнака и Функа). Из сохранённой Евсевием части предисловия Папия, обращённого к неизвестному лицу, видно, что труд Папия преимущественно представлял толкования (ἑρμηνείαι – Euseb. Hist. eccl. III, 39, 3 // PG. T. 20. Col. 297A; p. п.: С. 140), в которых автор, между прочим, помещал также и то, что узнал по устному преданию. Толкования эти (из устного предания), очевидно, давались не на устные предания, а на писанные. В заглавии данные писанные памятники называются λόγια Господа. Что означает этот термин видно из других приводимых у Евсевия фрагментов Папия (Euseb. Hist, eccl. III, 39, 15–16 // PG. T.20. Col. 300; p.п.: С. 142), содержащих первое и важнейшее свидетельство о происхождении канонических Евангелий Марка и Матфея, – именно, что Марк, истолкователь Петра, записал с его слов то, что было сказано, или сделано (ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα) Христом, хотя в своём изложении «Господних изречений» (τῶν Κυριακῶν λογίων) не всё изложил по порядку, что «Матфей на еврейском наречии написал λόγια», а толковал их, вероятно, устно, «всякий как мог». Некоторые учёные (Шлейермахер, Рене) полагают, что здесь речь идёт о каком-то собрании изречений Господа (λόγια), послужившем источником для наших Евангелий, но из речи Папия ясно видно, что слово λόγια он употребляет в широком смысле, – в приложении как к словам, так и делам Христа (см. выше о Марке), и что, следовательно, характеристика λόγια у Папия вполне приложима к нашим Евангелиям. Отсюда следует вывод, что Папий толковал наши Евангелия. Вероятно упомянутые его свидетельства от святых Матфея и Марка составляли первую часть его предисловия, трактовавшую о письменных источниках Предания, после чего шла речь об источниках устного Предания, приведённых у Евсевия. .

Во второй книге Папий, между прочим, сообщал, что Апостолы Иаков и Иоанн были убиты иудеями, согласно с тем, как и предсказал Господь, говоря, что они будут пить чашу Его (Мф. 20:23; Мк. 10:38–39). Тутже, вероятно, сообщалось со слов дочерей Апостола Филиппа о чуде с Иустом-Варсавой, который, по предложению неверных, выпил яд ехидны и остался невредимым (ср.: Мф. 18:3; 19:14); сообщалось также о воскрешении матери Манаима и о том, что воскрешённые Христом дожили до времён Адриана (ср.: Мк. 16:18) – (Филипп Сидет).

В четвёртой книге сообщалось, что Иуда не повесился, а погиб (задохнулся) от необычайной своей полноты (Аполлинарий). Здесь же Папий раскрыл и своё хилиастическое учение. Он передаёт слова Господа,

что в будущее царство Христово на земле проявится необычайное плодородие: тогда будут расти виноградные деревья, и на каждом будет по 10 000 веток, на каждой ветке по 10 000 прутьев, на каждом пруте по 10 000 ягод, каждая в 25 мер вина. И когда кто-либо из святых возьмётся за кисть, то другая возопиет: «я лучше, возьми меня; чрез меня благослови Господа». Необычайно много будет родить и пшеница и все деревья плодовые и т. п. Иуда предатель усумнился в этом, но Господь сказал: «это увидят те, которые достигнут тех времен» (Iren. Adv. haer. V, 33, 4 // PG. T. 7. Col. 1214A; р. п.: С. 519).То же приблизительно находится в иудейском апокрифе «Апокалипсис Варуха» (гл. 29:5 – 8). Неизвестно к какой книге сочинения Папия относятся фрагменты, в которых он удостоверял подлинность Апокалипсиса (фрагмент 5) и предлагал толкование райского состояния первых людей в отношении к Христу и Церкви (фрагмент 6).

Кроме этих фрагментов в сочинении св. Иринея «Против ересей» сохранились ещё изречения «пресвитеров», без имени авторов. Некоторые из них, как видно из содержания, заимствованы из какого-то антигностического труда, может быть, у св. Иустина, другие почерпнуты из устного источника (см.: Iren. Adv. haer. IV, 27, 1 // PG.T. 7. Col. 1056–1058; р.п.: С. 390), но остальные (V, 5, 1; V, 30–31; V, 33, 1–4), по-видимому, приведены из письменного источника, в котором были сведены в одно свидетельства разных «пресвитеров», причём ниоткуда не видно, чтобы Ириней мог быть знакомым с ними лично, или знал их имена; в Adv. haer. V, 33, 3–4 сам Ириней эти изречения относит к книге Папия. Отсюда возможно предположение (Гарнака), что изречения «пресвитеров» заимствованы Иринеем у Папия.

О времени написания сочинения Папия можно судить из упоминания о том, что воскрешённые Христом дожили до времён Адриана (117–138 гг.); возможно, что это свидетельство позаимствовано из Апологии Кодрата (126 г.); во всяком случае, несомненно, что Папий писал при Адриане или даже после него – около 140 года (Гарнак); за это отчасти говорит упоминание (в предисловии) о людях, вводящих чуждые заповеди с противоположением им проповедников данной Господом истины; это намёк на гностиков.

Источники Папия – прежде всего, наши канонические Евангелия от Матфея, Марка и Апокалипсис, о подлинности которых он свидетельствует. Далее, по словам Евсевия, он пользовался 1 Посланием Иоанна и 1 Петра (Euseb. Hist. eccl. III, 39, 17 // PG. T. 20. Col. 300C; р. п.: С. 142) и так называемым «Евангелием от Евреев», в котором позаимствовал рассказ о жене, взятой в прелюбодеянии. Наконец, Папий

лично общался с Апостолом Иоанном и с неким Аристионом, о котором ничего неизвестно, кроме того, что в одной армянской рукописи (в Эчмиадзине) именем его подписываются последние 12 стихов св. Марка; кроме того, знал Папий и многих учеников апостольских, между ними прямо он называет дочерей Апостола Филиппа, живших в Иераполе. Отсюда можно заключить, что книга Папия представляла собой солидный архив сведений из первой эпохи христианства и, хотя сведения эти, может быть, и не всегда были достоверны, однако можно пожалеть об утрате его сочинения.

Характерным пунктом в учении Папия был хилиазм; большинство свидетельств о нём (начиная с Иринея) имеют в виду эту его особенность.

VI. Выводы о церковном веросознании эпохи Мужей Апостольских

Внутренне-церковная литература II века свидетельствует о некотором затемнении апостольского Предания, конечно, в ограниченных церковных кругах. Нравственные вопросы в данной литературе доводятся до крайней остроты, в догматические представления – и даже в христологию (у Ерма) вносится [некоторая] путаница. Объясняется это, главным образом, посторонними влияниями. Иудейские влияния в это время продолжают сказываться у Папия даже сильнее, чем в век Мужей Апостольских, но зато резче выступает и антииудейская точка зрения – особенно в «Послании Варнавы», выступающая во всеоружии александрийского аллегоризма. Аллегоризм – первое, хотя и опосредствованное иудейством, воздействие міра языческой культуры на христианство; это та брешь, чрез которую философы получили доступ в мір христианских идей; отсюда аллегоризм можно относить к влияниям эллинизма. Обоюдными влияниями иудейства и эллинизма (аллегоризм) обусловливаются те осложнения, которые были внесены историей в религиозные воззрения христиан II века. Таковы – моралізм Ерма, «Дидахи», хилиазм Папия, Варнавы, апокалипсические образы Ерма (Архангел Михаил), сбивчивость его христологии, учение о предсуществовании Церкви («Пастырь Ерма», Второе Послание Климента).

Появление этих новообразований в христианском вероучении служит обычно для ричлианских богословов основанием к утверждению об отсутствии в первоначальной Церкви твёрдых вероучительных основ и образовании их только с половины II века. Однако, в данном случае нужно: 1) отличать воззрения частных лиц, выступающие в отдельных литературных произведениях, от веры Церкви; 2) нужно отметить, что уже в век Мужей Апостольских, как мы видели, установились нормы апостольского Предания, и притом так, что они составляли достояние общецерковной веры, о чём говорит согласное исповедание Мужами Апостольскими Правила веры. Отклонения от Правила веры у писателей II в. объясняются тем, что почти все они были харизматиками, то есть, с одной стороны, учителями случайными и потому не всегда хорошо подготовленными в богословском отношении, с другой – людьми, считавшими себя стоящими если не выше [церковной иерархии], то, по крайней мере, не стеснявшимися в своей вдохновенной проповеди (уже «Дидахи» сообщает, что пророки говорили много соблазнительного, для

Ерма уже считается необходимым контроль пресвитеров); притом харизматики предлагали своё учение в загадочной форме притч и символов, в которых и сами не могли до конца разобраться; естественно, что этот символизм вносил в область догматики большую путаницу, а страсть к причудливым аллегориям (Clem. Rom. 2Ep. ad Cor., 14 // TLG. 1271; р. п.: С.402–403) у проповедников ещё более увеличивала её.

Таким образом, уклонения от догмы сами собой должны были возникнуть, когда религиозными вопросами стали заниматься люди сердца, когда вопросы исторического предания отошли на второй план, когда мистицизм и символизм стали более привлекать внимание, чем простая, но твёрдая вера.

Впрочем, если за перо брались даже и лица с иерархическим положением и с историческими, а не общеназидательными задачами, как, например, Папий, то они также не избегали ошибок, но в силу своей малообразованности и наивности, не могли уже понять истинный смысл тех образов, которые к их времени наплодил христианский символизм и неопределённое и расплывчатое религиозное чувство. При всём том элементы Предания известны и в рассмотренной письменности II века. Противоборства принципу иерархизма ни в одном из памятников данного времени мы не видим. Что касается весьма важной нормы – новозаветных Писаний, то значение их, как Писания и догматической инстанции, выступает теперь ещё ярче, чем у Мужей Апостольских (особенно у Папия, а также у Варнавы и во 2 Климентовом Послании).

Напряжённость нравственных требований у рассмотренных писателей объясняется характером эпохи – это было время гонений, в такое время всегда энтузиазм возрастает. Имеет здесь также значение и то, что проповедниками строгой морали большею частью выступали пророки, то есть харизматики-энтузиасты, которым, конечно, трудно было удержаться от преувеличений.

Таким образом, некоторые колебания в сохранении чистоты апостольского вероучения в данный период объясняются чисто случайными историческими обстоятельствами, а вовсе не обусловливаются отсутствием до середины II века признанного апостольского Предания и общецерковного обязательного вероучения. Зачатки Малоазийского богословия, данные в трудах свв. Игнатия и Поликарпа, не заглохли во внутренно-церковной литературе II века.

Часть III. Апологическая литература II века

Отдел Первый. Христианская апологетика II века

I. Отношение язычников к христианской религии во II веке

А. Во II веке появляется новый вид церковной письменности – апологии. Появление апологий было вызвано стремлением христиан защитить себя от гонений, которым они подвергались в это время на основе эдикта Траяна (11–3 г.). Траян первый определил христиан в римском государстве, признав существование их незаконным; по его указу принадлежность к христианству (nomen ipsum – самое исповедание имени христианского) должна быть караема смертной казнью. Из переписки его с Плинием видно, что в вину христианам было поставлено отречение их от отеческой государственной религии и отказ от «церемоний», то есть жертвоприношений богам и кесарю; эти «церемонии» рассматривались, как обязательный долг каждого римского гражданина, в такой же степени, как например воинская повинность, отсюда неисполнение их вменялось, как двойное преступление – оскорбление государственной святыни (ἀθεότης, sacrilegium) и дерзкое неповиновение законам и непочтение императорам (ἀσέβεια, impietas crimen, laesae majestatis – оскорбление императорского величества); то и другое строго преследовалось римскими законами; кроме того, христиане подходили под рубрику недозволенных (illicitum collegium) законом тайных сообществ, поэтому от римского правительства им трудно было ожидать пощады. Только великодушие и гуманность императора ограничивали судопроизводство против христиан рамками обычного уголовного процесса: Траян предписывал не разыскивать христиан, а карать их лишь тогда, когда явится обвинитель (delector) и они признают себя христианами. Такого рода мероприятия были применением обычных принципов вероисповедной политики Рима.

Римское правительство не признавало другой религии, кроме государственной, считая её необходимой для поддержания общественного порядка, спокойствия, и если терпело другие религии, то лишь древние и национальные, например, иудейскую, но не позволяя им, однако, пропаганды. Христианство же не было ни древней, ни национальной религией и развивалось благодаря пропаганде, – отсюда в римском государстве для него не было места.

До II века это положение христиан ещё не выяснилось: христиан тогда считали за иудейскую секту и потому не преследовали, а если были при Нероне и Домициане гонения, то они обусловливались, главным

образом, личными особенностями этих императоров и народной ненавистью к иудейским сентиментам. Но в начале II века различение иудеев и христиан стало вполне очевидным, отчасти в силу налога Домициана на обрезанных, а отчасти в силу необычайного распространения христианства, и в силу происков самих иудеев, старавшихся направить римское общество против христиан. А когда произошло это различение, то христианство перестало быть обществом дозволенным и тем самым дан был повод для известного эдикта Траяна, на основании которого всякий гражданин мог привлечь христианина к судебной ответственности и подвергнуть его смерти. Закон этот не имел бы столь пагубных последствий, если бы римский народ и общество не относились враждебно к христианству. Народ, видя, что христиане не приносят жертв, не имеют изображений богов и т. п., в то же время собираются на каких-то собраниях, считал их безбожниками и обвинял в гнусных преступлениях: будто на своих ночных собраниях они заколают и едят ребенка (тиэстовы вечери) и затем, потушив огонь, без разбора предаются совокуплениям (эдиповы смешения). Эти вздорные слухи питали ненависть и отвращение язычников к христианам.

Не менее отрицательное отношение к ним было и со стороны образованных классов языческого общества. Сначала, когда христиан не отличали ещё от иудеев, на них переносили то презрение, которое было уделом этих потомков Иакова. Такие высокообразованные и гуманные люди, как Тацит, Плиний, Светоний, отзывались о христианах с чувством крайней брезгливости, как о преданных нелепому и губительному суеверию, и считали их человеконенавистниками, достойными самых тяжелых наказаний. Во II-м веке, уже отличая христиан от иудеев, язычники по-прежнему продолжали видеть в их учении грубое суеверие и особенно раздражались их притязаниями на обладание истиной.

Римское общество высоко ценило античную культуру, которая в то время достигла высокой степени развития и составляла преимущество его пред прочими варварами; оно высоко ставило исторические традиции Рима, общественную и политическую деятельность и самое имя populus romanus считало священным. Можно поэтому себе представить всё негодование этого культурного общества по отношению к христианам, которые ради веры в Распятого отрицались от основных устоев государственной жизни, безразлично относились к общественным обязанностям, к национальным и социальным отличиям, ко всем веками сложившимся ценностям античного міра, не имели патриотического благоговения пред традициями Рима, – словом, отрицали весь уклад греко-

римской жизни. Естественно, что образованные язычники смотрели на христианство, как на грубое и нелепое суеверие, которому преданы были самые подонки общества – какие-то невежественные и исступлённые фанатики, варвары.

Таким образом, общественное мнение было настроено против христиан.

Это отразилось и в литературе, которая ещё более поддерживала возбуждение против новой секты. Против христиан прежде всего выступил известный ритор Фронтон Циртский (умер он в 175 г.), учитель Марка Аврелия. Он первый воспользовался позорной молвой о гнусных преступлениях христиан, чтобы в красивой ораторской речи бросить в глаза христианам это чудовищное обвинение. Около 167 г. остроумный сатирик Лукиан Самосатский написал против христиан и других религиозных психопатов, язвительное сочинение «О смерти Перегрина» (оно сохранилось до нашего времени), который был сперва пресвитером у христиан, живя весело на их счёт, затем стал аскетом в Египте и, наконец, будучи уже философом-киником, добровольно сжёг себя на костре.

Около 178 г. платоник Цельс написал в 4-х частях произведение под названием «Истинное Слово», которое впоследствии подробно опровергал Ориген (у него оно почти целиком и сохранилось). В первой части Цельс старается опровергнуть христианство с иудейской точки зрения, он выводит говорящим иудея, который доказывает, что христиане не поняли мессианских пророчеств Ветхого Завета. Во второй части Цельс доказывает нелепость вообще мессианской идеи; в третьей – раскрывает мысль, что всё, что есть хорошего в христианском учении, является заимствованием у Платона; в четвёртой – она оправдывает государственную религию.

Всю евангельскую историю Цельс считает баснословной и измышлённой Апостолами. Христос родился от незаконной связи и был волхвом; быстрое распространение христианства объясняется страхом невежественной толпы пред близостью возвещаемой христианами кончины міра. Учение о воплощении он считает нелепостью, противной понятию о премирности и абсолютности Бога; воскресение мёртвых считает недопустимым ввиду ничтожности материи.

С книгой Цельса, впрочем, пришлось считаться уже апологетам III века.

Во всяком случае, как видим, в языческой литературе не было недостатка в таких произведениях, которые настраивали общественное мнение против христиан.

Б. Выступление апологетов

Христиане, конечно, пытались защищать себя, и образованные среди них выстvпили на литературном поприще с защитительными сочинениями в пользу христианства. Тогда ещё была эпоха Антонинов, когда римский престол украшал ряд просвещённых и благородных императоров, заботившихся о народном благе, и о науках и искусствах. К ним, прежде всего, и обращались апологеты со своими сочинениями (Кодрат, Аристид, Иустин, Афинагор), взывая к их чувству справедливости. Другие апологеты апеллировали к общественному мнению и писались по типу «увещаний» или «Слов к эллинам» (Татиан, псевдо-Иустин), с опровержением обвинений против христиан и критикой языческих заблуждений. Апологии этого типа особенно участились, когда династию Антонинов сменил ряд ничтожных и легкомысленных императоров, на внимание которых напрасно было расчитывать. Наконец, некоторые апологии были адресованы и отдельным лицам (Феофил Антиохийский к Автолику, Послание к Диогнету, «Октавий» М. Феликса).

В. Задачи христианской апологетики II века

Отношением язычества к христианству намечались и те задачи, которые преследовали апологеты в своих сочинениях. Это:

1) практическая (так сказать, юридическая задача), состоявшая в опровержении тех обвинений, которые предъявлялись христианам официально (со стороны правительства) и народной молвой.

2) научно-теоретическая, состоявшая в доказательстве, вопреки мнению языческого образованного общества, того положения, что христианская религия является не грубым суеверием, а истинной философией и возвышенным учением, имеющим Божественное происхождение.

Исполняя первую задачу, апологеты доказывали, что христианство безвредно; исполняя же вторую, выставляли на вид, что оно согласно с разумом. В первом случае, они касались преимущественно жизни христиан, во втором – их учения, и при этом христианская апологетика каждый раз предлагала критику жизни и верований язычников, так что та и другая задача апологетики осуществлялись двояким образом: 1) положительным – путём оправдания христианства и 2) отрицательным – путём критики язычества.

Наиболее трудно было оправдать христиан от юридических обвинений в оскорблении государственной религии (ἀθεὸτης) и непочтении (ἀσέβεια) к императорам, выражающихся в отказе от «церемоний» (жертв). Апологеты обычно в данном случае говорили о

нелепости почитания идолов, утверждали, что они молятся за императора и являются самыми верными его подданными, хотя и не могут поклоняться ему как Богу, и что, наконец, так как за ними нет никаких преступлений, то несправедливо карать их за одно только имя; после этого они обычно спешили перейти на другую тему и начинали опровергать народные обвинения в безбожии (ἀθεὸτης – уже не в юридическом смысле этого слова) и замыслах против правительства, доказывая, что они вовсе не являются атеистами, а, напротив, верят в единого, истинного невидимого Бога, что они никогда не участвовали ни в каких мятежах, а, напротив, ввиду грозного суда Божия всегда отрицались от всякого рода пороков и преступлений и, таким образом, были лучшими гражданами государства.

На обвинения в гнусных пороках апологеты отвечали решительным отрицанием: первые апологеты не считали даже нужным опровергать их, ограничиваясь только мимоходом упоминанием о них, как незаслуживающих опровержения ввиду явной их нелепости. Но последние апологеты отвечали на них, впрочем, большею частью общими рассуждениями. Высоконравственная жизнь христиан, их удаление от мерзких сценических представлений, от гладиаторских зрелищ достаточно защищают христиан от указанных обвинений. Только люди, сами повинные в подобных преступлениях, могли обвинять в них христиан. С этими замечаниями обычно связывались нападки на культ язычников, на магию, разные суеверия, пороки римского общества и т. п.

Освободить христианство от того презрительного отношения к нему, которое было господствующим в римском образованном обществе было уже чисто научной задачей апологетов. Во исполнение этой задачи апологеты прежде всего доказывали согласие христианства с разумом. Этому служили многочисленные аналогии между пунктами христианского учения и положениями различных философских школ, изречениями мудрецов, поэтов, учёных, Сивиллиными пророчествами. По существу, эти так называемые rationes humanae указывали на то, что христианство имеет право на терпимость, но в то же время для христианина такой способ доказательства мог казаться недостаточным, ибо он низводил христианство в ряд обыкновенных философских систем. Отсюда дальнейшей задачей апологетов было – доказать превосходство христианского учения над языческим. С точки зрения того времени это значило доказать:

а) древность христианства и б) божественность его (rationes divinae). В обоих случаях для доказательства этих положений апологеты пользовались Ветхим Заветом, ставя его в тесную связь с христианством,

поскольку Христос (Логос) действовал в Ветхом Завете и прообразовывал в нём Новый Завет и а) доказывали, что ветхозаветные пророки, в частности Моисей, гораздо древнее всех эллинских поэтов и философов (Татиан) и б) приводили ряд пророчеств, исполнившихся на Христе и Его последователях и ясно заверяющих божественное происхождение христианства, поскольку истинное пророчество может исходить только от Бога. Так как у язычников существовали сомнения на счёт достоверности иудейских книг, то апологеты иногда предварительно доказывали достоверность сказаний пророков, говорили о возвышенности их учения, обращали внимание на замечательную гармонию между их Писаниями и т. п.

Не удовлетворяясь этими положительными аргументами, апологеты пользовались и отрицательными – критикой языческих верований. Это было тем более полезно, что язык обличения больше внушал уважения и более воздействовал на общественное мнение, чем язык защиты. Апологеты обычно раскрывали всю ложность языческого политеизма, нещадно бичевали безнравственность мифических рассказов о богах, собирая из них целый букет циничных рассказов, и язвительно высмеивали благосклонное отношение римского правительства к странным восточным культам (особенно египетским). Доказывая ложность язычества, апологеты шли дальше и указывали также причины происхождения его – то в обожествлении славных людей древности, или обожествлении сил природы, и в воздействиях лукавых демонов.

Г. Отношение апологетов к языческой культуре

В изложенных пунктах апологеты почти всегда согласны друг с другом, но существует между ними и различие – и именно по отношению к языческой культуре, вернее философии. В этом отношении можно различать два типа апологий: в одних из них (Татиан, Ермий) почти сплошь проходит отрицательное отношение к языческой философии, причём авторы их находят особенное удовольствие в высмеивании философов и их разногласий; в других апологиях, наоборот, сказываются примирительные тенденции: философия (идеалистическая) ставится высоко, и главная задача апологетики полагается не столько в её критике, сколько в отыскивании в ней сходных учений с христианством, в указании в ней зёрен истины – это примирительное направление преобладает среди апологетов (св. Иустин, псевдо-Иустин, Феофил, Афинагор). Но, указывая на такого рода сходство новой религии с философией, апологеты, конечно, должны были представить объяснение этого сходства и при том такое, при котором достоинство христиан не только сохранялось, но и получало

преимущество перед язычеством. Объяснения их (св. Иустин) были двоякого рода: 1) они указывали, что все сходные с христианством истины были почерпнуты философами у Моисея, из Ветхого Завета; 2) они утверждали, что истины эти обязаны своим происхождением частичным действиям в міре языческом того Логоса, Который Сам и во всей полноте сообщил христианам истину, явившись во плоти на земле (Iust. Martyr. 1 Apol., 46; II Apol., 13, 10 // PG. T. 6. Col. 397BC, 465BC; р. п.: С. 76, 119); таким образом, они между Откровением и философией допускали внутреннее сродство (в силу единства источника Божественного Разума, о котором учили многие дохристианские философы) и признавали между ними лишь градуальное различие. При всём том и апологеты-философы не считали философию за полное откровение истины, так как вполне сознавали слабость и бессилие человеческого разума в постижении истины и потому считали безусловно необходимым христианское Откровение, которое и признавали единой истинной философией (Iust. Martyr. Dial., 7 // PG. T. 6. Col. 492BC; р. п.: С. 145).

Д. Оценка богословия апологетов; философское освещение христианства

Так как в своих сочинениях апологеты обращались к язычникам, то они, конечно, должны были искать общей почвы, на которой они могли сойтись с ними; такой почвой послужила философия. Отсюда апологеты освещают христианство преимущественно с философской стороны, раскрывая в нём те истины, которые относятся к положениям естественной религии, доказываемым на началах разума, каковы: единство Бога, Воскресение, обязательность нравственного закона. Христианство определяется, таким образом, у апологетов как бы рациональной религией и специфически христианские элементы на первый план не выдвигаются, а в некоторых апологиях (свт. Феофил Антиохийский) даже и имя Христа вовсе не упоминается. Это философское освещение христианства составляет общую характерную особенность апологий, как по содержанию (поскольку в них, кроме сочинений св. Иустина Мученика, не ведётся речи специально о христианских догматах, например о Воплощении, а если и ведётся, то с целью показать, что такие догматы не отличаются особенно от языческих верований (мифов)), так и по методу (поскольку доказательством являются не новозаветные книги и чудеса Христовы, а Писания пророков и ветхозаветные предсказания).

Апологеты чаще примыкают к философии и Ветхому Завету, чем к новозаветному и церковному учению. Таким образом, у апологетов живая вера христианская, несомненно, сильно заменена философским

рационализмом. На основании такой особенности их учения, теперь, обычно писания апологетов рассматривают, как памятник эллинизации, философской обработки христианства, явившейся основой нашей догматики (Гарнак), причём обычно противопоставляют их учение богословию антигностических (полемистов) писателей (Иринея), носящему уже церковный характер и чуждому крайностей рационализма апологетов, и потому представляющему как бы дальнейшую стадию (под влиянием борьбы с ересями) догматического развития Церкви.

Однако такие суждения об апологетах являются слишком поспешными:

1) Прежде всего философский характер освещения ими христианства объясняется и тактическими соображениями: иначе апологеты не могли доказать безвредность и разумность (отсутствие суеверий) христианства, как через сопоставление его с философией.

2) Взгляды, изложенные апологетами в их сочинениях с указанною специальною целью, вовсе не обнимают всей совокупности их воззрений: уже в противоиудейских сочинениях («Диалог» св. Иустина Мученика) больше внимания уделяется чисто христианским догматам и более резко проводится взгляд о недостаточности философии для познания Бога; ещё более церковный характер носили, вероятно, рассуждения апологетов в их полемических антиеретических сочинениях, которые, впрочем, к сожалению, утрачены.

3) Само собою разумеется при этом, что апологеты в своих сочинениях не выражают всеобъемлющим образом веры Церкви, а лишь своё собственное понимание её (только изредка, где они сами ссылаются на учение Церкви и цитируют Символ веры, они являются авторитетными свидетелями церковной истины).

Е. Философские влияния на апологетов

В своей защите христианства, как истинной философии, апологеты, несомненно, находились под известными философскими влияниями. Под этими же влияниями составилось и их христианское міровоззрение или философия. Такое влияние на них философии объясняется: 1) тем, что сами апологеты до обращения ко Христу, по большей части, были философами: все они принадлежали к образованной части римского общества, в котором в то время господствовала философия и занятие которой ставилось настолько высоко, что звание философа считалось наиболее почётным для самих императоров; 2) тем, что философия была в то время единственной дисциплиной, методы которой можно было позаимствовать для научной обработки христианского учения: она давала

орудие к защите христианства.

Философия оказала на апологетов влияние в двояком направлении: 1) она сильно отразилась на их міровоззрении и 2) на их апологетических приёмах.

Господствующими философскими течениями во II веке были платонизм и стоицизм. Существенным пунктом в системе платоников было учение об идеях, то есть вечных и неизменных духовных первообразах вещей, которым в видимом міре соответствуют созданные по их образцу предметы. Истинное бытие принадлежит духовному міру идей, который бесконечно возвышен над чувственным міром и существует отдельно от него в некотором умопостигаемом месте; настоящий мір, правда, образован (Демиургом) также по образцу идей, но образован из материи, представляющей собою небытие, этим и объясняются его несовершенства; управляется он міровой душой, которая стоит гораздо ниже идей; из неё произошли путём деления души звёзд, людей и животных. Тело человека – темница его духа; задача его – отрешение от тела путём аскетизма. Так, у платоников дуализм духа и материи приводил к строгим аскетическим требованиям. Рядом с этой идеалистической системой большою популярностью пользовался стоицизм, система по существу материалистическая. Всё бытие стоики признавали материальным, Бог – также материя, хотя и очень тонкая, наподобие огня; Он сокрыт в міре, как живительная сила, и управляет им; из Него исходит материя, все силы природы, в том числе душа человека, и во всех этих проявлениях Он живёт, как λόγος σπερματικὸς (разумное семя), всё определяя с фатальной необходимостью; люди должны жить сообразно со своей природой, то есть добродетельно; свои воззрения стоики думали связать с народной религией и достигали этого (Апулей) путём аллегорического истолкования мифов. Платонизм и стоицизм у многих (Спевсипп) сливались в одну систему, причём λόγος понимался, как подчинённая высочайшему Богу міра правящая сила (ставился на место міровой души Платона).

В таком соединении эти философские доктрины выступают и в учении Филона Александрийского. Филон был александрийским иудеем, то есть принадлежал к такой среде, в которой уже давно рядом с убеждением, что ветхозаветные иудеи имеют абсолютную истину, держались взгляда, что этой истины не лишено и язычество, что языческие философы их почерпнули у Моисея, что поэтому и иудеи могут заниматься философией. Следуя этим принципам Филон и создал свою философию, воспользовавшись и ветхозаветным учением, причём

доказывая свои взгляды на основании Священного Писания путём аллегорического толкования (подобно стоическим толкованиям мифов).

Филон начинает с платоновского понятия о Боге: Бог выше всяких ограничений и свойств; Он вечен, неизменяем, прост, к Нему не приложим ни один из предикатов бытия, кроме самого бытия (ὁ ὤν[212]); поэтому Он называется неизреченным. Бог настолько возвышен и безграничен, что Его нельзя представить

Творцом міра: трудно из бесконечного вывести конечное. Для объяснения происхождения міра необходим посредник. Посредниками при образовании міра являются идеи: они имеют премірное бытие, как мысль Божия (платоновский мір идей), но потом реализуются в міре в качестве творческих и живительных сил (λόγος стоиков), находящихся в міре, и сохраняющих его бытие; в Библии они называются Ангелами. Всех идей бесчисленное множество, и все они объединяются в Логосе как своём источнике. Как в человеке мысль (λόγος) пребывает внутри (λόγος ἐνδιάθετος), а затем выражается во вне, в слове (λόγος προφορικὸς), так и Логос отражает мысли Бога и пребывает в нём, как внутреннее слово, λόγος ἐνδιάθετος, а для творения міра произносится Им и становится Логосом внешним, λόγος προφορικὸς; этот Логос является міротворящей и міроправящей силой, как универсальный закон міровой гармонии и, таким образом, рассеивается всюду, как λόγος σπερματικὸς. Как рождённое Слово Бога, Логос называется у Филона Сыном перворожденным, образом Бога, вторым Богом, но, с другой стороны, как міровой принцип Он является представителем міра и человека, ходатаем и архиереем за них. Служа посредствующим звеном между конечным и бесконечным, Логос совмещает в себе противоречивые качества того и другого, и есть нечто среднее между Богом и тварью. Во всех ветхозаветных Богоявлениях являлся, конечно, не превышний и невместимый Бог, а Логос. Между прочим, надо заметить, что концепция Логоса у Филона резко отличается от учения Апостола Иоанна Богослова о Логосе как Слове Божием: Логос у Филона космический, безличный принцип и никогда не ставится в связь с идеей Мессии. Чрез это Слово Бог образует мір из вечной материи (дуализм Платона). Первые создания – это Ангелы, наполняющие воздух. Из них живущие в вышних небесах служат Богу, хотя некоторые из них пали (с женщинами) и обратились в демонов, другие же, обитающие в земной атмосфере, увлечённые материей, стали душами людей. Тело дано им в наказание; оно есть зло и темница души и ведёт ко греху. Отсюда мораль Филона строгая, стоическая, совершенно запрещающая всякие удовольствия. Филон предписывает строгий аскетизм, который

постепенно приближает к Богу и завершается непосредственным мистическим созерцанием Бога в экстазе. В экстазе человек сознаёт Бога не так, как он умозаключает о Нём из рассмотрения творений, а познаёт в непосредственном видении, [и даже] выше, чем сам Логос.

Эти воззрения Филона (кроме теории экстаза) во многих пунктах усвоили апологеты в своей философской обработке христианства, в особенности учение о Логосе. Логос – это посредствующее начало творения, субъект богоявлений, сперматический принцип, благодаря которому возможно было для философов частичное познание истины; демоны – падшие духи (воспылавшие похотью к женщинам) и т. п. Конечно, христианские апологеты старались вложить в заимствованные ими у Филона философские формы – христианское содержание, старались сохранить учение о Логосе, как личном существе, говорили о воплощении Логоса, но это им не всегда удавалось, и философская идея иногда вытесняла у них христианскую (таково, например, учение о рождении Логоса только пред творением міра, а не от вечности).

Ж. Влияние Филона (иудейской апологетики) на выработку христианской апологетики

Кроме влияний философии Филона с содержательной стороны, апологеты во многом следовали ему и в формальном отношении, тем более, что Филон так же, как и они, выступал в роли апологета, защищая иудейство от насмешек и презрения со стороны римского общества. Филон первый воспользовался данными философии для защиты богооткровенной религии. До него греческие философы сделали всё, что только можно было сделать для критики и разрушения языческого многобожия и утверждения истины монотеизма, они же изобрели аллегорический способ защиты мифов путём перетолкования их. Филон воспользовался их критикою политеизма для защиты иудейского учения о Едином Боге и применил их аллегоризм для того, чтобы устранить все соблазнительные места в библейских книгах, а также для того, чтобы под покровом ветхозаветных повествований открыть возвышенные идеи эллинской философии. После этого Филон с торжеством указывал эллинам на сходство иудейских воззрений с самыми возвышенными учениями философов, причём сходство это объяснял, в виду древности Библии, заимствованием Платона у Моисея. Таким образом Филон приспособил к своим целям приёмы предшествующих философов. Самостоятельно он разработал лишь доказательство достоверности и высокого достоинства библейских книг, а также их древности.

Все эти приёмы, как мы видели, использовали и апологеты: критику

политеизма, параллели с философией, теории заимствования у Моисея и т. п.

Кроме Филона образцом у апологетов, может быть, служили популярные философские апологии философии, «увещания» («протрептики»), направленные против предубеждений народа перед философией, вроде «Гортензия» Цицерона. В них сперва содержались обличения народа в пороках, суевериях, магии и т. п. и затем восхвалялась философия. С подобными обличениями мы также встречаемся у апологетов. Впрочем, влияние Филона и философских апологий не простиралось так далеко, чтобы можно было говорить о литературной зависимости апологетов от них. Апологеты пользовались лишь приёмами и некоторым материалом предшествовавшей апологетики, применяя их к целям защиты христианства. Свою речь с разбором языческого политеизма и философских учений апологеты сопровождали массой цитат, исторических справок и т. п., выступая во всеоружии современной им эрудиции.

Источниками апологетов в данном случае служили небольшие компендиумы или сборники с подходящим содержанием, они во множестве распространялись представителями разных философских школ, которые взаимно полемизировали друг с другом. Более крупными научными трудами, вроде сочинений Евгемера, Аполлодора (по мифологии и объяснению происхождения мифов), они, по-видимому, не пользовались. Тех компендиумов было, во всяком случае, достаточно для исторических справок о смертности богов, их безнравственных похождениях, а также для составления параллелей из языческих авторов к пунктам христианского учения. На этих компендиумах и покоится вся эрудиция апологетов. В частности, впрочем, они пользовались так называемыми Сивиллиными книгами, содержащими пророчества в пользу Мессии и Его народа. Эти Сивиллины книги являются одним из тех подлогов, которые предпринимались иудеями в целях оправдать себя пред языческим обществом и при том оправдать как бы со стороны известных и уважаемых языческих писателей и даже прорицательниц (Сивилл). Дело, начатое иудеями, продолжали и христиане, которым также принадлежит часть Сивиллиных книг. Впоследствии апологеты приводили их, как пророчества о Христе, среди других своих параллелей из языческих философов.

Из всего сказанного следует вывод, что апологеты II в. не были вполне самостоятельными в исполнении своей научной задачи теоретической защиты христианства. Зато они были независимы в осуществлении

юридической задачи – опровержении обвинений против христиан, впрочем и здесь не без ограничений, ибо последующие апологеты повторяли предшествующих, в особенности лучшего и глубокомысленнейшего из них – св. Иустина Мученика.

Отсюда, нет оснований особенно преувеличивать учёность апологетов. Не только философские воззрения и приёмы их выказывают мало оригинальности, но и изложение у них (кроме Аристида и Афинагора) лишено логической стройности и продуманности, большею частью весьма глубокие мысли брошены без порядка вне связи и раскрываются не вполне, а в разных местах с неизбежными повторениями. Несомненно, однако, что это были люди не чуждые философских запросов. Поэтому, хотя они и не были философами в современном смысле слова (в смысле самостоятельного глубокого знакомства с философскими произведениями) и рассуждения их иногда были слишком примитивны и наивны, однако, они не случайно носили это почётное имя.

3. Результаты апологий

Производили ли какое-нибудь впечатление на римское общество христианские апологии, сказать трудно. Но вероятно, что малое: их литературные недочёты, как говорят учёные, могли вызвать у язычников только улыбку сожаления. Но при всём том блж. Иероним (Hieron. De vir. illustr., 19 // PL. 23. Col. 637; p. п.:

С. 277), вслед за хроникой Евсевия, эдикт императора Адриана приписывает благоприятному впечатлению от апологий Кодрата и Аристида, хотя вообще сомнительно, действительно ли подавались апологии императорам или это было только литературной формой, рассчитанной на привлечение всеобщего внимания. Прямого знакомства с апологиями у лиц, писавших против христиан, мы не видим. Но, конечно, и для христиан важно было знать основания для защиты своей веры пред язычниками. Поэтому апологии во II-м в. никогда не были бесполезными, и спросом на них объясняется их огромное количество.

II. Исторические обстоятельства выступления апологетов

А. Исторические обстоятельства выступления апологетов во всяком случае благоприятствовали им. Эпоха Антонинов была временем возрождения философии и риторики. Во многих городах были открыты аудитории, при которых содержались риторы на правительственный счёт. Страсть к публичным состязаниям развилась до крайности. Многие философы всю жизнь проводили в том, что странствовали по разным городам, вступали в диспуты и всегда находили слушателей: толпы народа охотно окружали человека, одетого в философскую мантию. К этому институту странствующих философов и софистов принадлежали и апологеты, с тем различием, что своим положением они пользовались не для стяжания славы, а для распространения и защиты христианства. Они же выступали и на литературном поприще.

Б. Апологии против иудеев

Во II веке иудеи по-прежнему продолжали ненавидеть христиан: в синагогах они в особых формулах проклинали христиан и пред языческим обществом распространяли против них гнусные клеветы; где можно они убивали их, а чаще доносили на них властям и, таким образом, предавали на мученичество.

О примирении с иудеями трудно было и думать, тем более, что им раввинами было запрещено вступать в собеседование с христианами. Поэтому апологий против иудеев было мало. Все они (сочинения Аристона, Иустина) написаны в форме диалога, хотя это, вероятно, только литературная форма и написаны они не столько для того, чтобы убедить иудеев, сколько для того, чтобы утвердить христиан в правильной точке зрения на иудейство и его притязания. В этих апологиях доказывается временное значение Закона, мессианство Иисуса Христа и взгляд на Церковь из язычников, как на истинного духовного Израиля; весь Ветхий Завет понимается как прообраз Нового. Таким образом, и противоиудейская апологетика отличается от противоязыческой прежде всего по своим задачам и содержанию. Другим различием является метод: все рассуждения ведутся на почве Св. Писания Ветхого Завета; философские доказательства тут не имеют места. Надо заметить, что противоиудейская апологетика представляла больше трудностей для христианских апологетов: опровергать значение Моисеева закона, при признании божественного происхождения его, было труднее, чем

опровергать ложные языческие религии; равным образом и при пользовании изречениями из Ветхого Завета приходилось бороться с их иудейскими перетолкованиями.

B. Издания апологетов (общие)

Первое издание Мореля (1615); лучшее издание его – бенедиктинское (Марана, 1742), перепечатанное с дополнениями у Галланди и Миня. Критическое издание Иенского проф. Отто в 9 томах (Otto J. C. T. Corpus apologetarum T. IX. Jena 1847–1872; I–V T. 1876–1881). Русский перевод – Преображенского (I–II т.)[213].

Основу рукописного предания составляет кодекс Parisiensis (Парижский № 451) Кесарие-Каппадокийского архиепископа Арефы, от 914 г.; все остальные рукописи относятся к нему как своему прототипу.

III. Первые защитники христианства против язычества и иудейства

Апологетическая письменность с 120–130 гг. продолжалась в течение всего II века. Из ряда многочисленных апологетов в особую группу следует выделить первых апологетов в хронологическом отношении – Кодрата, Аристида и Аристона. Последующие апологеты, жившие в период развития гностицизма, отличаются от названных апологетов тем, что у них наряду с апологетической деятельностью развивается и полемическая (Иустин) или даже сами впадают в ересь (Татиан); при том вся их литературная деятельность проходит под сильным влиянием св. Иустина Мученика, который собственно и дал окраску и направление всему апологетическому периоду, тогда как влияние первых апологетов незаметно.

III.1. Квадрат (Кодрат)

Квадрат (Кодрат) – первый христианский апологет. Апология его, впрочем, утрачена, и всеми сведениями о нём мы обязаны Евсевию. В хронике Евсевия (2140 г. от Авраама – 124 г. по Р. Х.) читаем: «Адриан, приняв начальное посвящение в елевсинские таинства, дал афинянам много даров. Кодрат, слушатель Апостолов, и Аристид, афинский философ нашего учения, подали апологии Адриану» (далее речь идёт о докладе Адриану проконсула Серенния и об известном эдикте Адриана на его имя).

Ещё меныне сведений сообщает Евсевий в своей «Церковной истории» (Euseb. Hist. eccl. IV, 3 // PG. T. 20. Col. 308AB; p. п.: С. 148). Здесь, не называя уже Кодрата учеником апостольским и не указывая места подачи апологии (которое, впрочем, не намечается ясно и в хронике), он сообщает о том, что Кодрат поднёс Адриану речь; тут же он приводит из этой апологии отрывок, свидетельствующий о древности Кодрата: в его апологии говорилось, что многие исцелённые и воскрешённые Христом дожили до времён автора. Свидетельства Евсевия об апологии Кодрата заслуживают доверия, ибо он имел в руках его апологию; нельзя, во всяком случае, оспаривать их на том основании, что Евсевий ошибочно ставит с апологией Кодрата и апологию Аристида, которая, как узнаем, подана была не Адриану, а Антонину Пию; из истории Евсевия не видно, чтобы он видел апологию Аристида и, следовательно, её адрес (и он сам не говорит об этом, как например говорит об апологии Кодрата) (Euseb. Hist. eccl. IV, 3 // PG. T. 20. Col. 308AB; p. п.: С. 148), а в таком случае понятна и его ошибка. Итак, весьма вероятно, что апология Кодрата была подана в Афинах императору Адриану в 126 г., тем более, что посещение этим императором Афин относится к 125–126 и 129 годам. Возможно, что из апологии Кодрата, адресованной Адриану, Папий извлёк своё свидетельство, что воскрешённые Христом дожили до времени Адриана.

Кроме Кодрата апологета (Euseb. Hist. eccl. IV, 3 // PG. T. 20. Col. 308AB; p. п.: С. 148) Евсевий упоминает рядом с малоазийскими пророками Кодрата пророка (Euseb. Hist. eccl. IV, 3, 1; III, 37, 1; V, 17, 3 // PG. T. 20. Col. 308A, 292CD, 473A; p. п.: С. 148, 138, 227), которого некоторые учёные ввиду названия его учеником апостольским отождествляют с апологетом. Сам Евсевий ввиду различия местонахождения отрицает их тождество, затем он упоминает ещё о

Кодрате, еп. Афинском (в письме Дионисия Коринфского – Euseb. Hist. eccl. IV, 23, 3 // PG. T. 20. Col. 384C; p. п.: C. 179), пострадавшем при Марке Аврелии (161–180). Иероним (Hieron. Devir. illustr., 19 // PL. 23. Col. 637; p. п.: C. 277; Ep. 70 ad Magnum, 4) Кодрата апологета (при Адриане) без долгих рассуждений отождествляет с Кодратом – епископом (при Марке Аврелии), хотя их отделяло 40–50 лет, и апологет уже при Адриане был глубоким старцем (отсюда сообщения Иеронима о Кодрате носят фантастический характер). Сам Иероним апологии не видал.

III.2. Аристид

а) Апология Аристида открыта сравнительно недавно, раньше же была известна по кратким и малодостоверным сообщениям Евсевия и Иеронима. Евсевий в своей хронике под 214 г. заявляет, что «Аристид», афинский философ, подал свою апологию одновременно с Кодратом имп. Адриану; в «Церковной истории» (Euseb. Hist. eccl. IV, 3, 1 // PG. T. 20. Col. 308A; р. п.: С. 148) он добавляет, что апология «сохранилась доныне и имеется у многих», не указывая, однако, как это он делает обыкновенно, на то, что сам он читал её. Иероним (Hieron. Devir. illustr., 20 // PL. 23. Col. 639A; р. п.: С. 277) разукрашивает слова Евсевия, называя Аристида «весьма красноречивым философом, выступавшим под простою одеждою (то есть философской мантией), учеником Христа». В письме к Магну (Hieron. Ep. 70, 4 // PL. 22. Col. 667; р. п.: Ч. 2. С. 250–251) он, очевидно, по аналогии с другими апологетическими произведениями, характеризует апологию, как содержащую ряд «сентенций философов» и заявляет, что ей «подражал Иустин Философ». Все эти сообщения являются простой догадкой Иеронима, решительно опровергнутой открытием самой апологии. Первоначально открыт был отрывок (1–2 гл.) апологии Аристида в армянской рукописи (981) монастыря св. Лазаря в Венеции и издан учёными (армянскими) монахами этого монастыря – мехитаристами в 1878 г. вместе с открытой в другом кодексе (XII в.) гомилией Аристида «На воззвание разбойника и ответ Распятого» (новейший русский перевод у Крестникова, диссертация 1904 г.[214]). В 1884 г. весной английскому учёному Гаррису посчастливилось открыть на Синае (в монастыре св. Екатерины) полный текст апологии в сирийском переводе, в сирийском кодексе VI в. между нравоучительными сочинениями. Корректурные листы печатаемой апологии Гаррис прислал А. Робинзону (в Вену), который совершенно случайно заметил, что речь Аристида помещена (конечно, без имени автора) в «Повести о Варлааме и Иасафе царевиче» на греческом языке. Так был открыт греческий текст апологии. Повесть о Варлааме, первоначально сложившаяся в Индии и потому во многом напоминающая легенды о Будде, была написана в VII в. монахом Лавры св. Саввы (по некоторым предположениям св. Иоанном Дамаскиным). Её содержание таково. У индийского царя Авенира «жестокого гонителя христиан, родился сын Иоасаф. Один звездочёт предсказал, что он будет христианином. Чтобы избежать этого Авенир решил воспитывать сына в полном удалении от міра, так чтобы он и не знал, что на земле есть

страдания и болезни и смерть. Но когда мальчик подрос и ему было позволено делать прогулки, то он встретил несчастных прокаженных и старика, которых не успели удалить перед его проездом. На его вопрос ему сказали, что старика ожидает одна участь – смерть, которой впрочем подлежат все люди. Так Иоасаф впервые увидел величину человеческих страданий и узнал о существовании смерти. Это глубоко потрясло его душу.

В это время подвижник Варлаам, по Божественному внушению, явился ко двору и под видом торговца драгоценных камней проник к царевичу и вскоре обратил его ко Христу, после чего удалился. Царь, узнав о крещении сына, пришёл в страшный гнев и, чтобы отвратить его от христианства, решил устроить диспут, на котором языческий отшельник Назор, очень похожий на Варлаама, должен был выступить против христианства. Но Назор, смущённый упрёками царевича, выступил в защиту христианства и... произнёс апологию Аристида. Сирийский (с англ. пер.) и греческий тексты были изданы Гаррисом и Робинзоном в 1891 г. с присоединением перевода армянского текста апологии (1–2 гл.) с Эчмиадзинской (XI в.) рукописи, в общем сходной с рукописью мехитаристов (1–2 гл.) (см. русский перевод А.И. Покровский, в «Богословском Вестнике» – 1898, № 1, 4, 6; Крестников).

б) ВОПРОС О ТЕКСТЕ АПОЛОГИИ. Главным из вопросов в литературе об Аристиде является вопрос о том, в какой из редакций – сирийской, армянской или греческой – сохранился подлинный текст апологии. Вопрос этот обусловливается тем, что три открытых текста не во всём совпадают друг с другом, в частности греческий значительно (на $^{2}/_{3}$) короче сирийского. Первоначально отдавали предпочтение тексту греческому (Робинзон, Гарнак, Грабе), считая сирийский интерполированным (наподобие псевдо-Иустиновой «Речи к эллинам»), Но затем взгляды переменились (Цан, Зееберг и др.). Обращая внимание стороны на то, что автор «Повести о Варлааме и Иоасафе», пользуясь апологией, должен был приспособить её к целям своего рассказа и отсюда выпустить всё то, что не имело характера современности в VII в. (например, опровержение обвинений христиан в безнравственности, гл. 17, 1–6), с другой же стороны, принимая во внимание то, что переводчик вовсе не имел побуждений изменять или перерабатывать свой оригинал, а напротив по самому положению своему заинтересован был в том, чтобы точно передать текст оригинала, учёные считают теперь сирийский текст в общем верно передающим апологию Аристида, греческий же текст признают сокращённым и по местам переработанным. Это

подтверждается: 1) тем, что автор «Повести», пользуясь, апологией Аристида, нисколько не обозначал своего заимствования и, следовательно, тем более мог не стесняться в сохранении текста сочинения, которым он пользовался; 2) тем, что 1–2 главы сирийского текста, излагающие учение о Боге гораздо полнее греческого текста, подтверждается армянским переводом, независимым от сирийского (армян. – «в Духе Святом» сошёл Христос; в сирийск. – нет), отсюда надо признать, что греческий текст представляет здесь значительные сокращения. В общем всё-таки нужно признать, что автор повести, пользуясь апологией, хотя и сократил её и представил некоторые части, а также заменил устаревшие догматические выражения новыми, однако по частям сохранил текст (язык и слововыражение) Аристида более или менее точно; в этом отношении сирийский переводчик уступает греческому тексту, ибо по незнакомству с греческой мифологией переводил ошибочно и неточно; поэтому сирийский текст главное значение имеет для восстановления плана и содержания апологии, а греческий – для восстановления её первоначального текста.

в) ВРЕМЯ НАПИСАНИЯ. Евсевий и Иероним, а также армянский перевод свидетельствуют, что апология Аристида была подана императору Адриану (117–135 гг.). В сирийской рукописи имеется два надписания: 1) одно, принадлежащее какому-то третьему лицу: «Апология, которую держал Аристид философ пред царём Адрианом в защиту почитания Бога»; 2) другое, относящееся к тексту апологии: «Самодержцу кесарю Титу Адриану Антонину, августейшему (в рукописи ошибочно множеств. число) и милостивому, от Маркиана Аристида, философа из Афин». Во втором случае приведено имя императора Антонина Пия (кроме «Элий» после Тита). Этому последнему свидетельству, принадлежащему самому автору, нужно отдать предпочтение, тем более, что первое надписание можно понимать, как неудачное сокращение второго и, наоборот, вставка в апологии имени Антонина необъяснима. Свидетельства Евсевия и Иеронима не имеют значения, ибо они вряд ли покоятся на личном знакомстве с апологией. Итак, по всей вероятности, апология подана была Антонину Пию (138–161 гг.), и вероятно, до 147 г., когда соправителем его был объявлен Марк Аврелий, потому что о нём в адресе не упоминается. Во всяком случае апология Аристида подана раньше апологии Иустина (тоже адресованной Антонину Пию), ибо в ней ещё не говорится о казнях христиан, как у Иустина (1 Apoi., 68 // PG. T. 6. Col. 432A; р. п.: С. 99), а идёт лишь речь об обвинениях против них (Aristid. Apol. 17, 2–3 // SC. T. 470. P. 249; р. п.: С. 324); равным образом и христологическое учение

выступает у Аристида в более архаических чертах (к примеру, нет логологии), чем у Иустина.

г) СОДЕРЖАНИЕ АПОЛОГИИ. Апология (разделённая Зарисом на 17 глав) написана по простому и ясному плану. Аристид (не называя себя покамест христианином) начинает свою речь с указания на истину бытия Бога, Творца всего, познание о Котором приобретается чрез рассмотрение творений (то, что в Средние Века стало обозначаться как космологическое доказательство бытия Божия), и затем предлагает философское определение понятия о Боге, как Высочайшем Существе, к Которому неприложимы ни тленность, ни изменяемость стихий, ни половые отличия, ни человеческие страсти и лишения, но Который представляет собою полноту совершенств, не требует жертв и ни в чём не нуждается (1). Далее, с точки зрения этого понятия о Боге (абсолютность, нравственное совершенство) подвергаются критике религиозные верования разных народов. Всех людей Аристид для удобства рассмотрения сводит к четырём родам, каковы: варвары и греки (политеисты), иудеи и христиане (монотеисты) и излагает генеалогию их верований (2). Суетность религии варваров видна, по Аристиду, в том, что они боготворят вместо Творца тленные и изменчивые стихии (землю, воду, огонь, ветер, солнце 3–6) и древних людей, забывая о слабости и порочности человека (7). Ещё более нелепы воззрения греков, которые выдумали многих рождённых богов, вполне похожих на человека, имеющих отличия, подверженных страстям, нуждающихся в пище, убивающих и прелюбодействующих друг с другом (при этом Аристид «перебирает» весь Олимп, начиная с Кроноса и Зевса) (8–11). Верха безумия религия греков достигает в египетском культе, предметом которого служат самые ничтожные животные и растения (12). Уже греки в лице своих философов сами осудили богов, когда утверждали, что природа божества едина, и когда людям законами запрещали разного рода преступления. В то время как боги вовсе не соблюдали единства, а враждовали друг с другом, и были первыми нарушителями законов (13). Что касается до иудеев, то они знают единого истинного Бога, но почитают Его неподобающим образом – путём внешних обрядов и жертв, так что служат они собственно не Богу, а Ангелам (14). Только христиане и знают истинного Бога, и правильно почитают Его, соблюдая Его заповеди. Они ведут чистую жизнь, во всём помогают друг другу, иногда постятся, чтобы творить милостыню, и всегда хвалят Бога и, принимая пищу, всякий раз благодарят Его (15). Полнее же об образе жизни христиан Аристид предлагает прочесть самому императору в христианских книгах, чтобы убедиться, что он ничего не измыслил от себя

(подобно адвокатам) (10). Во всяком случае, в то время, как одни из греков осквернили себя всякими пороками, другие обратившиеся ко Христу живут честно и стыдятся прежних своих дёл; напрасно, поэтому, язычники клевещут на христиан; пусть лучше примут их учение и познают истину (17).

д) ОСОБЕННОСТИ АПОЛОГИИ. Апология Аристида один из памятников первоначальной христианской апологетики, и поэтому во многих отношениях отличается от других известных нам (позднейших) апологий, обнаруживая свой примитивный характер.

1) Влияние философии на Аристида не так обширно, как на последующих апологетов: философия помогает Аристиду только в определении понятия Бога и отсюда (под углом зрения этого понятия) в критике политеизма. Дальше влияние (содержательное) философии не простирается и к обработке христианских идей не применяется: нет у Аристида ни идеи Логоса, ни рациональных доказательств Воскресения мёртвых и свободы воли, ни других каких-либо теоретических расхождений [с древнегреческой философией].

2) Приёмы полемики (формальное влияние философии) Аристида просты и элементарны: главную задачу у него составляет критика политеизма, которая состоит в указании несоответствия языческих представлений идее об абсолютном и совершенном существе; критика эта ведётся монотонно, утомительно и растянуто, с частыми повторениями одних и тех же оборотов. Таких периодов приёмов защиты рациональности и возвышенности христианства, как приведение аналогий из философии, ссылка на древность христианства и аргументация из ветхозаветных пророчеств (св. Иустина Философа), Аристид ещё не знает.

3) Недостаток философских влияний и связь с первоначальными практическими интересами предшествующей письменности сказывается в преобладании у Аристида нравственной точки зрения. Религию он ставит в тесную связь с нравственностью: пороки римского общества выводит из недостатков его религиозных верований (Aristid. Apol. 8, 5; 9, 8 // SC. T. 470. P. 207, 211; p. п.: C. 307, 309), и наоборот, из недостатков нравственной жизни заключает о ложности религии. Отсюда, по его мнению, иудеи, хотя и знают Единого Бога, однако не имеют истины, ибо служат Ему неправильно (внешние обряды). Отсюда для доказательства истинности веры христиан он считает достаточным изображение их жизни и на этом только и останавливается, не касаясь теоретических вопросов (кроме понятия о Боге). Отсюда любимым приёмом обличения язычества является указание на безнравственность мифов. Этим этическим

характером апологии объясняется то обстоятельство, что апология сохранилась в сирийском кодексе среди нравоучительных произведений.

4) Общий тон апологии Аристида – оптимистический: он ещё не сознает всех трудностей научной защиты христианства и думает, что достаточно указать только на несостоятельность учения язычников о Боге, чтобы тем утвердить истинность всего христианского учения и обратить язычников и даже самого императора ко Христу. Апология Аристида поэтому является не столько защитой христианства, как последующие апологии, сколько критикой язычества, даже о клеветах против христиан она упоминает только мимоходом. Последующие апологеты уже не обнаруживают такой самоуверенности, а напротив подробно опровергают все обвинения против христиан и просят во имя справедливости прекратить гонения против них.

5) Рассматривая так легко свою задачу (критика политеизма), Аристид проводит довольно странный для последующей апологетической литературы и в общем поверхностный, карикатурный взгляд на язычество: он представляет себе язычество, как простое поклонение дереву, камню, металлу (Aristid. Apol. 3, 2 // SC. T. 470. P. 193; р. п.: С. 298). Между тем, как последующие апологеты указывали на то, что язычники действительно поклоняются некоторой таинственной силе, их обольщающей, и эту силу считали демонической.

6) Оригинален и взгляд Аристида на иудейство: он резко осуждает (внешнее) богопочитание иудейское, как недостойное Бога, между тем, как другие апологеты (Иустин) приписывали ветхозаветным обрядовым постановлениям значение действительных установлений Бога, хотя и считали их обусловленными жестоковыйностью иудейского народа, и отсюда – имеющими временный характер. Аристид, таким образом, не хочет считаться с трудностью борьбы против иудейства при признании божественного происхождения закона Моисеева.

Все эти черты в общем указывают на более элементарный характер апологии Аристида по сравнению с другими произведениями этого рода; это впрочем вполне понятно, так как это – одно из первых апологетических произведений. Надо заметить, что почти все эти особенности (преимущественно № 5, разделяет с апологией Аристида и так называемое «Послание к Диогнету».

е) СТИЛЬ АПОЛОГИИ АРИСТИДА. По внешней своей форме апология Аристида отличается от последующих (св. Иустина Мученика) апологий: 1) планомерностью и упорядоченностью изложения, которой вовсе нет у большинства апологетов. Некоторые страницы – например,

описание святой жизни первых христиан – производят даже художественное впечатление; 2) Для апологии характерно отсутствие дословных цитат, которые, например, так обильны у Иустина Мученика.

Литературно-историческое положение Аристида определить трудно. По-видимому, он пользовался так называемой «Киригмой Петра» и, может быть, «Дидахи». Из ветхозаветных книг имеются явные намёки на 2Мак. 7:28 (Aristid. Apol. 1, 1 // SC.T. 470. P. 183–185; p. п.: С.290), 2Мак.14:35 (Aristid. Apol. 1, 4 // SC. T. 470.P. 185; p. п.: С. 291–293 и др.), Тов. (Aristid. Apoi. 14, 3; 16 // SC. T. 470. P.233, 235, 243–274; p. п.: С. 318, 322 – изображение иудеев), из новозаветных на Послания Апостола Павла (особенно Рим. 1). Влияние апологии Аристида на последующую апологетическую литературу незаметно – особенности его сочинения в ней не повторялись. Трудно даже сказать, известно ли оно было более поздним апологетам. Впрочем возможно, что апологию Аристида читал языческий критик христианства Цельс (см. исследование Seeberg[215]).

и) УЧЕНИЕ АРИСТИДА. Центральный пункт догматических воззрений Аристида составляет учение о Боге. Аристид первый пытается выразить это учение в философской форме. В полном согласии с философской постановкой этого вопроса он отмечает в нём 2 пункта: 1) истину бытия Божия Аристид выводит из факта существования и прекрасного устройства міра. Удивление пред красотой мироздания приводит Аристида к признанию «непреодолимой силы», управляющей им, то есть Бога, «Который во всём присутствует и во всём сокрыт». При таком рассмотрении истины бытия Божия, понятие о Боге принимает у Аристида космический характер, Он – «двигатель всего». Определить содержание этого понятия Аристид отказывается, подобно большинству представителей современной ему популярной философии. Бог «в Своём существе непостижим, и рассуждать о крепости правления Его бесполезно; о Нём только можно сказать, что Он Бог над всем, Который всё создал ради человека» (Aristid. Apol. 1, 3 // SC.T.470.P. 185; p.п.: С.290, 292).Отсюда в содержание понятия Бога входят преимущественно признаки отрицательные, указывающие на Его абсолютность. Бог не сотворен, не рожден, неизменяем, без начала и конца, совершен (в смысле «без всякого недостатка»); у Него нет ни цвета, ни образа, ни членов, ни мужского пола, ни женского; Он безграничен – небо не ограничивает Его, а напротив, обнимается Им. Все эти признаки отрицательного характера, говорят о том, что не есть Бог, но они не определяют существа Божия. Отсюда Бог непостижим и не имеет имени. К этим отрицательным философским предикатам, изображающим Бога, как бескачественный

космический принцип, Аристид присоединяет признак нравственного совершенства: «в Боге нет ни гнева, ни ярости, заблуждения и забвения нет в Его природе, ибо Он – совершенная мудрость и ведение, и чрез Него всё существует» (Aristid. Apol. 1, 6 // SC. T. 470. P. 185; р. п.: С. 292).

Итак, Бог выше всяких чувственных предикатов и в то же время существо нравственно-совершенное. Это определение покоится на философии Филона и во многом напоминает «Киригму Петра»; к каждому пункту можно, конечно, подыскать параллели из Священного Писания. Таким образом, Аристид, выступающий здесь под тогой философа, умело приспособливает к философской форме христианские идеи и первый даёт попытку философской обработки учения о Боге, то есть в том пункте, где философия и богословие наиболее соприкасались друг с другом. Но далее этого он не идёт и на философскую обработку других пунктов вероучения не решается, или же у него не хватает для этого глубины философского умозрения и силы синтеза.

Отсюда другие пункты христианского вероучения выступают у Аристида в простом первобытном виде, без всякой обработки. Они изложены в генеалогии христиан и по форме напоминают символ. «Христиане, – говорит Аристид (Aristid. Apol. 2, 6 (15, 1) // SC. T. 470. P. 286; р. п.: С. 297), – ведут свой род от Иисуса Христа. Он исповедуется Сыном Бога Всевышнего и о Нём говорится, что Бог сошёл с неба в Святом Духе и от еврейской Девы принял [Воплощение] и облекся плотью. Он имел двенадцать учеников для довершения Своего домостроительства. Он был пригвожден [ко кресту] иудеями, умер, был погребен, и как передают они (Апостолы) через три дня воскрес и вознесся на небо» (Aristid. Apol. 2, 8; р.п.: С. 297). В такой же символической (а не философской) форме Аристид излагает и учение о Боге, когда предлагает его как учение христиан: «Они, – говорит он, – признают и веруют в Бога, Творца Небу и Земли, Который подле Себя не имеет никакого иного Бога». В конце апологии автор указывает на Страшный Суд, который через Иисуса Христа придёт на весь Род Человеческий (Aristid. Apol. 17, 8 // SC. T. 470. P. 251; р. п.: С. 325), неоднократно он говорит в апологии и о чаянии будущей жизни по Воскресении (ibid. 15, 3; 16, 3 // SC. T. 470. P. 235, 237; р. п.: С. 318, 322). Соединяя все эти члены, получаем довольно полную формулу Символа веры, более полную, чем та, которую мы видели у Поликарпа. Аристид – второй после св. Поликарпа свидетель существования в древней Церкви Символа веры ([в котором, впрочем] нет ещё члена о Святом Духе, Церкви и таинстве Крещения).

Он же, наконец, является важным свидетелем значения у христиан их

Писаний, на которые он неоднократно ссылается, как на источник их веро- и нравоучения (ibid. 15, 1; 17, 1 // SC. T. 470. P. 235, 247; p. п.: С. 318, 324).

к) ГОМИЛИЯ АРИСТИДА

Она приписывается ему в двух армянских рукописях (XII в. мехитаристов и XI в. эчмиадзинской в связи с апологией). На этом основании подлинность её защищает Цан и Зееберг. Но вслед за Гарнаком и Папэ большинство учёных сомневаются в свидетельстве армянских рукописей на том основании, что они

1) слишком позднего происхождения (XI–XII вв.), что 2) о Гомилии Аристида нет никаких свидетельств в христианской древности; 3) нельзя доказать, что Гомилия является переводом с греческого; 4) в Гомилии встречаются обороты и выражения, которые имели место только во время христологических споров: «истинное воплощение Эммануила» (Aristid. Hom., 5 // CPG. 1, 1066; p. п.: С. 339), «истинный Бог» (ibid. 4, 5, 7; p. п.: С. 340) «Бог от Бога» (ibid. 6, 3; p. п.: С. 339–340), обычное у армян обозначение несториан: «исповедующие человека» (ibid. 4, 2; p. п.: С. 339) (Зееберг объявляет всё это позднейшей вставкой).

л) СОДЕРЖАНИЕ. Гомилия весьма художественно изображает картину распятия и затем останавливается на словах благоразумного разбойника и ответе Господа (1–2). В этом ответе – обещании рая – автор видит доказательство божества Распятого: простой человек сказать этого не мог (3–5). Но Господь словом Своим не только отверз врата рая, но и воскресил Лазаря, и исцелил слепорожденного за веру его (6). Вследствие этого автор приглашает слушателей подражать вере разбойника, что распятый есть Бог (7).

м) ОТРЫВОК ИЗ ПОСЛАНИЯ АРИСТИДА ФИЛОСОФА КО ВСЕМ ФИЛОСОФАМ – находящийся в армянском христологическом флорилегии (изд. J.B. Pitra. Analecta sacra) – вероятно представляет собою выдержку из Апологии (2, 6 // SC. T. 470. P. 189; p. п.: С. 296) [исходя из встречающихся там слов:] «от еврейской Девы» (переработанную в антиисторическом духе (P. Pape). В фрагменте говорится, что Господь «свои страдания истинно претерпел в Своём теле, которое Он воспринял по воле Отца и Святого Духа от еврейской Девы, св. Марии, и соединил в Себе несказанным и нераздельным единством»[216] (Вообще, во флорилегиях часто встречаются ложные или переработанные цитаты).

III.3. Послание к Диогнету

а) «Послание к Диогнету» сохранилось в единственном кодексе XIII в. Argentoratensis (страсбургском), который сгорел в 1870 г. (24 августа) при осаде Страсбурга в Франко-прусскую войну. Помещено оно здесь между творениями (спорными) св. Иустина Мученика и ему же приписывается (τοῦ αὐτοῦ). Впервые оно было издано Генрихом Стефаном в 1592 г. и с тех пор часто издавалось то между сочинениями Иустина Мученика, то между творениями Мужей Апостольских.

б) СОДЕРЖАНИЕ – Послание представляет собой ответ на три вопроса одного высокопоставленного язычника Диогнета, внимание которого к христианам возбудила их мужественная смерть за свою веру. Вопросы эти касались 1) того, почему христиане отвергают богопочитание язычников и иудеев, 2) в чём состоит их собственное богопочитание и жизнь; и 3) почему так поздно оно явилось в мір (1).

Отвечая на первый вопрос, автор подвергает критике язычество и иудейство. Язычники, по его словам, вместо Бога чтут камни, глину, медь, которая обрабатывается художниками и подвержена тлению (2). Иудеи же, хотя и знают одного истинного Бога, но, подобно язычникам, думают почтить его жертвами и курениями, в которых Он не нуждается, а также другими внешними обрядами (различие пищи, суббота, обрезание, новомесячие, которые вовсе не составляют истинного богопочитания (3–4). Отвечая на второй вопрос – о сущности христианского богопочитания, автор, прежде всего, даёт описание святой жизни христиан, прекрасно доказывающее возвышенность их религии. Хотя христиане по языку и житейским обычаям не отличаются от других людей, однако они проводят жизнь необычную: в отечестве они живут как пришельцы, и на земле, как граждане неба; несмотря на преследования, злословия и клеветы, они всех любят и благословляют (5). Словом, они составляют для міра то же, что душа для тела, и как душа терпит обиды от плоти, так и они от міра. По существу своему христианство есть самооткровение Божества (6). Твёрдость христиан и объясняется тем, что учение их не есть вымысел людей, а есть истина, сообщённая им Самим Творцом, и сообщённая им не чрез Ангела, а чрез Слово Божие и Создателя всего; то обстоятельство, что христиане, несмотря на все казни, ещё более увеличиваются [числом], служит доказательством божественного происхождения христианства (7). До пришествия Бога никто на земле не знал, что такое Бог, ибо Бога невозможно видеть, но затем Сам Бог через возлюбленного Сына Своего

открыл Предвечный Совет Свой и даровал христианам познание Его и участие в Его благах (8). Таково богопочитание христиан. Оставалось ещё дать ответ на третий вопрос – почему так поздно явилось христианство? По мнению автора не потому, что Бог увеселялся грехами людей, а потому, что Он ждал переполнения меры неправд и, чтобы сами они осознали, что по своим делам недостойны жизни, и когда исполнилось время, то послал Сына Своего в искупление за их неправды. В заключение автор увещевает Диогнета познать Отца, познать величие Его искупляющей благодати и возлюбить Его, а вместе с тем и стать подражателем Его благости в любви к ближним. Тогда Он познает суетность міра сего и научится жить на небе и не страшиться смерти подобно тем, которые за правду терпят огонь временный, чтобы избежать огня вечного.

в) Неподлинность 11–12 глав. В рукописи после этого, присоединяются ещё две главы – 11 и 12. Автор заявляет, что будучи учеником апостольским он преподает другим учение Апостолов, полученное им от Самого Слова. Это Слово для верующих в Церкви является источником истины и всякого познания (11). Отсюда автор убеждает своих слушателей соединить это познание с доброй жизнью, с любовью, подобно тому как и в раю рядом с древом познания насаждено было древо жизни (12). Эти последующие главы вряд ли подлинны: уже первый издатель Генрих Стефан сомневается в этом, а теперь почти все учёные считают их не принадлежащими к составу Послания. Основания сему таковы:

1) в рукописи переписчиком отмечено, что после 10 главы в оригинале, с которого он списывал, был перерыв: возможно поэтому 11–12 главы составляют окончание не «Послания к Диогнету», а другого какого-либо сочинения, следовавшего за ним;

2) в первых 10 главах речь автора почти подошла к концу (кроме нескольких слов заключения). На все вопросы Диогнета дан ответ и даже сделано ему соответствующее увещание; 11–12 главы являются лишними и к тем не относящимися, и связи между ними и Посланием нет никакой.

3) нельзя не заметить существенного различия между 11–12 главами и «Посланием к Диогнету» (1–10) и по содержанию и по стилю:

а) речь направляется в 11–12 главах не к Диогнету, а к слушателям (Diogn., 12 // PG. T. 2. Col. 1184C; р. п.: С. 383), «ученикам достойным истины», причём явно указывается в них на верующих, знакомых с такими понятиями, как Церковь, Евангелие, благодать (Diogn. 11, 6 II PG. T. 2. Col. 1184BC; р. п.: С. 383), Пасха Господня, Евва, лики Ангелов (Diogn., 12 //

PG. T. 2. Col. 1185; p. n.: C. 385) и пр., между тем как Диогнет не имел самого элементарного представления о христианстве; стиль «Послания к Диогнету» изящен и прост, напротив, стиль 11–12 глав насыщен и построен ритмически. Характерно и то, что в этих двух главах встречаются цитаты, то есть выдержки с указанием автора из новозаветных Писаний, чего нет в Послании.

Вероятно, 11–12 главы представляют отрывок какой-либо гомилии, обращённой к верующим или оглашенным.

Время её написания определить трудно; во всяком случае она возникла не раньше III века. Если автор в 11 главе и называется учеником апостольским, то, скорее, в общем смысле, как носитель их Предания (так же, как, например, учеником апостольским называется Ириней у Иеронима). Его слова о вероопределениях Отцов указывают на более позднюю эпоху в жизни Церкви – эпоху догматических споров IV века.

г) Вопрос об авторстве Иустина Мученика

До Тилльмона учёные на основании рукописи приписывали Послание св. Иустину Мученику. Тилльмон первый высказал сомнение в подлинности Послания и с ним согласилось большинство учёных (исключение составляют Селлье, Отто, Скворцов). Основания таковы:

1) автор Послания пишет языком чистым, почти классическим, пишет изящно, последовательно и стройно; напротив, Иустин (в [своих] апологиях) пишет языком вульгарным, не чуждым солецизмов и варваризмов; пишет без особенного порядка, с частыми отступлениями от темы и повторениями. Разницы этой нельзя объяснить ни различием предмета апологий Иустина и [данного] Послания, ни разновременным написанием: она требует признания двух авторов.

2) Иустин и автор Послания, имея сходство в некоторых мыслях, общих для всей апологетической литературы расходятся во взглядах по многим существенным вопросам: автор «Послания к Диогнету» (как и Аристид) смотрит на язычество, как на поклонение бездушным идолам и отрицает всякое значение иудейского обрядового богопочитания, между тем, как св. Иустин в богах языческих видит не бездушные предметы, а демонов, и за обрядами иудейскими признаёт значение Божественных установлений в целях воспитания иудейского народа.

3) Автор «Послания к Диогнету» вовсе не обнаруживает знакомства с иустиновым воззрением на промыслительные действия Логоса в міре иудейском и языческом наряду с Откровением Его в христианстве: по его представлению, до явления Христа никто не знал, что такое Бог, и само христианство явилось как бы внезапно, без предуготовительного

раскрытия Божественного Домостроительства,

д) Вопрос времени написания Послания.

Отвергая принадлежность Послания Иустину, учёные весьма различно определяют время его написания, тем более, что никаких сведений и упоминаний о данном Послании в церковной литературе нет, даже у Евсевия, почему приходится удовольствоваться данными, заключающимися в самом Послании. О времени написания высказаны самые противоположные взгляды. Одни, как Тилльмон, Галланди, Бэль (Bole) относили его почти к временам Апостолов и приписывали его какому-нибудь апостольскому ученику. Другие считали его или произведением после-константиновой эпохи (Overbeck) или даже стилистическим упражнением одного из гуманистов XV в., может быть самого Г. Стефана (Дональдсон). Оба этих крайних взгляда несостоятельны, и теперь никем не разделяются. В пользу весьма раннего происхождения Послания нет прямых данных. Название автором себя (в неподлинной 11 главе) учеником апостольским имеет слишком общее значение; упоминание о жертвах приносимых иудеями не указывает ещё на время до разрушения храма Иерусалимского, ибо подобного рода выражения встречаются и у Иустина Мученика («Диалог с Трифоном»), Ещё менее данных считать Послание произведением гуманизма: против этого говорит уже возраст рукописи, в которой дошло до нас это Послание, а именно XIII век.

Против после-константинового происхождения «Послания к Диогнету» решительно говорят частые упоминания в нём о гонениях против христиан (Diogn. 5; 7 // PG. T. 2. Col. 1173C, 1177B; p. п.: C. 376, 379), которые вряд ли можно считать измышленными ввиду простого и чистосердечного тона всего Послания. Отсюда большинство учёных относят данное Послание к эпохе гонений II–III в., или приурочивая его ко времени Траяна или Марка Аврелия, или считая его современным Иустину Мученику, или относя к III веку. Из этих дат предпочтительнее первая половина II века. Против этого не говорит упоминание в Послании об умножении христиан (Diogn. 6, 9; 7, 8 // PG. T.2. Col. 1176C, 1177B; p. п.: C. 377, 379), ибо об увеличении численности христиан писал уже Плиний Младший. В пользу же этого взгляда говорят следующие обстоятельства: 1) из Послания видно, что язычники (Диогнет) уже отличали христиан от иудеев, но ещё не отчётливо; 2) полемика, против язычества более примитивна даже и у последующих апологетов; 3) нет следов иустинового влияния.

е) Предположения об авторе и адресате Послания

Относительно автора «Послания к Диогнету» было высказано много догадок, большей частью без всяких оснований. Разные учёные приписывали Послание то Аполлосу, сотруднику св. Апостола Павла, то Маркиону, то его ученику Апеллесу, то Аристиду (Кин). Заманчивой представляется гипотеза об авторстве Аристида. В пользу её говорит сходство Послания с апологией Аристида во взгляде на язычество и иудейство, в изображении жизни христиан, в отсутствии дословных цитат и изяществе стиля; дата написания тоже не противоречит этому взгляду. Но при всём том, за достоверность его поручиться нельзя, ибо сходство с Аристидом можно объяснить и зависимостью от него.

Под Диогнетом некоторые учёные (Отто) подразумевали известного учителя римского императора Марка Аврелия. Против этого предположения возразить ничего нельзя, но и доказательств в пользу его, кроме созвучия имён, не имеется.

ж) Богословское значение Послания

«Послание к Диогнету», как в стилистическом, так и в богословском отношении, справедливо считается перлом древнехристианской письменности. Написанное изящным, красивым языком, обильное художественными антитезами и сравнениями, дышущее необычайной силой воодушевления, «Послание к Диогнету» изобилует и высокими богословскими мыслями.

Рядом с возвышенным учением о Христе, как Единородном' Сыне Божием (Diogn. 9–10 // PG. T. 2. Col. 1180C–1181C; р. п.: С. 381), Художнике и Создателе всего, Которым Отец сотворил мір, Которому покорено всё, Который выше Ангелов, и Которого Бог послал к людям, как Бога (Diogn. 7, 2 // PG. T. 2. Col. 1176D–1177A; р. п.: С. 377–378) в «Послании к Диогнету» прекрасно изображается тайна Искупления, её предопределение и исполнение. Источником Искупления, по Посланию, является Божественная любовь, та любовь, которая даровала бытие человеку и ради него сотворила мір (Diogn. 10, 2 // PG. T. 2. Col. 1181B; р. п.: С. 382): «Бог всегда был, есть и будет милостив, благ, незлобив и истинен, и Он един только благ». Он принял великое и неизреченное намерение, которое сообщил одному [лишь] Сыну Своему. В нём Он держал и сохранял в тайне премудрый совет Свой, и казалось, что Он оставил нас и не имел о нас попечения (Diogn. 8, 1–10 // PG. T. 2. Col. 1180A; р. п.: С. 379–380). Впрочем, если Он попустил нам в прежнее время следовать по собственному нашему произволу беспорядочным страстям, то не потому, чтобы Он увеселялся нашими грехами. Он только терпел это, и приготовлял настоящее время праведности, дабы мы, убедившись из

собственных наших дел, что мы недостойны жизни, ныне удостоились её по благости Божией, и показав, что сами собою не можем войти в Царство Божие, получили эту возможность от силы Божией. Когда же исполнилась мера нашей неправды и совершенно обнаружилось, что в воздаяние за неё следует ожидать наказания и смерти, тогда Он не возненавидел нас, не отверг, не вспомнил нашего зла, но с долготерпением снёс его и Сам принял на Себя грехи наши. Он предал Сына Своего в искупление за нас, Святого – за беззаконных, невинного – за виновных, Праведного за неправедных, Бессмертного за смертных. Ибо, что другое могло прикрыть грехи наши, как не Его праведность? Чрез кого мы, беззаконные и нечестивые, могли оправдаться, кроме Сына Божия? О, сладостное изменение! О, непостижимое строительство! О, неожиданное благодеяние! Беззаконие многих покрывается одним Праведником и праведность Одного оправдывает много беззаконников (Diogn. 9, 1–5 // PG. T. 2. Col. 1180AC; р. п.: С. 380–381).

Христос не только был Искупитель, но Он и сообщил людям небесную истину и познание Бога (Diogn. 7, 2II PG. T. 2. Col. 1176D; р. п.: С. 377), то есть даровал Божественное Откровение. До Него не было истинного познания Бога, ибо изречения философов были лишь обманчивой ложью, так как из людей никто и не видел и не показал Бога (Diogn. 8, 5 // PG. T. 2. Col. 1177C; р. п.: С. 379): Он Сам явил Себя; и только в Его самооткровении человек может познать Его. Для совершения этого дела Бог послал Сына Своего, «как царь, посылающий царя Сына, послал, как убеждающий, а не принуждающий, ибо Богу несвойственно принуждение» (Diogn. 7, 4 // PG. T. 2. Col. 1177B; р. п.: С. 378).

Таким образом, и Искупление, и откровение истины есть дело любви и милости Божией. Отсюда тайна Искупления получает и нравственное применение: если Бог так наперёд возлюбил нас (Diogn. 10, 3 // PG. T.2. Co1. 1181B; р. п.: С.382), то мы должны возлюбить Его и стать подражателями Его благости. В этой мысли – источник христианской любви, побеждающей мір.

III.4. Аристон Пеллейский

Аристон из Пеллы (в северной Палестине) был первым противоиудейским апологетом. О жизни его ничего неизвестно. Лишь Евсевий (Euseb. Hist. eccl. IV, 6, 3 // PG. T. 20. Col. 313A; р. п.: С. 150), говоря о печальных для иудеев результатах восстания Баркохбы (132–135 гг.), именно о запрещении Адрианом пребывания евреям в Палестине, ссылается на рассказ Аристона Пеллейского (Ἀρίστων ὁ Πελλαῖος). По свидетельству прп. Максима Исповедника (VII в.) – в схолиях на Дионисия Ареопагита (Max. Conf. Schol. in MT, 1 // PG. T. 4. Col. 421C; р. п.: С. 745) – Аристоном написан был «Разговор (διάλεξις) Паписка (Παπίσκου) и Ясона (Ἰάσονος). Сочинение это упоминается ещё у церковных писателей III в., хотя без имени автора. Уже Климент Александрийский (по свидетельству прп. Максима Исповедника) цитировал его в своих «Начертаниях» (Ὑποτυπώσεις), связывая почему-то с ним имя св. Луки. Цельс в своём сочинении против христиан («Истинное слово») воспользовался им, чтобы подвергнуть осмеянию всю христианскую литературу. Ориген в сочинении «Против Цельса» (Orig. Contr. Cels. IV, 52 // PG. T. 11. Col. 11 MABI 116AB; р. п.: С. 317) защищал это «сочиненьице» (τὸ συγγραμμάτιον), говоря, что в нём нет ничего предосудительного. Два раза (Hieron. In Ep. ad Gal. 2, 14 // PL. T. 26. Col. 361D; р. п.: 4. 17. С. 84; Quaest. Herb, in Gen. 1, 1 // PL. T. 23. Col. 937C; р. п. С. 35) из него (как сочинения, написанного на греческом языке) приводит выдержки блж. Иероним. в V в. «Разговор» был переведён неким Цельсом на латинский язык, как видно из предисловия к этому переводу, сохранившемуся в форме письма к Вигилию, еп. Тапскому, под заглавием De judaica incredulitate (полное название: Celsi in altercationem Jasonis et Papisci pvaefatio de Judaica incredulitate, ad Vigilium episcopum II PL. T. 6. Col. 49B–57A) среди писем Киприана Каро. Ни латинский перевод, ни греческий оригинал не дошли до нашего времени, и о содержании сочинения Аристона приходится судить по сохранившимся о нём известиям у других писателей.

Время написания сочинения Аристона определяется в довольно точных границах. Оно написано после восстания Баркохбы, о котором в нём упоминается, то есть после 135 г. и до 170 г., когда на него уже нападал Цельс. Вероятно, оно написано около 140 г., так как в нём рассказывается о разрушении Храма при Адриане, очевидно, как о совершившемся событии. Точное заглавие сочинения приводится у Оригена: Ἰάσονος καὶ Παπίσκου ἀντιλογίαν περὶ Χριστοῦ (у Иеронима;

Altercatio Jasonis et Papisci).

В «Разговоре» были выведены иудео-христианин Ясон и александрийский иудей Паписк (Cels. Ep. ad Vigil.). Содержание «Разговора» носило христологический характер: Ясон на основании иудейских книг старался доказать, что все пророчества о Христе исполнились на Иисусе (Ориген); из цитат Иеронима (Hieron. In Ep. ad Gal. 2, 14 // PL. T. 26. Col. 361;р. п.: Ч. 17. С. 84) видно, что участники диспута пользовались переводом не LXX-ти, а иудея Акилы (Втор.21:23), но при этом (Hieron. Quaest. Hebr. in Gen. 1, 1 // PL. T. 23. Col. 937) Ясон широко пользовался аллегорическим истолкованием; например, начало кн. Бытия он понимал так: «в Сыне (через Сына) Бог сотворил небо и землю»; говорили участники диспута и о разных иудейских преданиях, например, о семи небесах (прп. Максим Исповедник). Спор кончился тем, что Паписк уверовал во Христа и решил принять Крещение (Ceis. Ep. ad Vigil.).

В последнее время были предприняты различные попытки восстановления этой первой противоиудейской апологии, основанные на том предположении, что она в большей или меньшей степени использована в позднейших сочинениях, направленных против иудеев. Наиболее вероятно, что некоторые части [произведения] галльского богослова V в. Евагрия под заглавием «Разговор (Altercatio) Симона иудея и Феофила христианина», именно те, которые не заимствованы у Тертуллиана (Adv. Jud.) или св. Киприана (Test. adv. Jud.), взяты у Аристона. Проследить использование «Разговора» Аристона в других противоиудейских диалогах не представляется возможности. По-видимому, изданный (1889) Джиффертом «Разговор Паписка и Филона иудеев с неким монахом»[217] (VI в.) имеет сходство с сочинением Аристона только по имени диспутанта. Два изданных Конибиром (Conybeare) греческих диалога (1898 г.) – 1) Афанасия и Закхея (IV в.) и 2) Тимофея и Акилы (VI в.)[218] вовсе не имеют тех характерных пунктов содержания, которые по приведённым известиям древних писателей (свв. Иеронима и Максима Исповедника) мы вправе ожидать от сочинения Аристона.

IV. Апологеты в период борьбы с ересями

IV. 1. Св. Иустин Мученик

А. СВЕДЕНИЯ О ЖИЗНИ

Св. Иустин, известный ещё со времён Тертуллиана (Tertull. Adv. Valentin., 5 // PL. T. 2. Col. 548A; р. п.: С. 34) с именем «философа и мученика», был родом из Флавии – Неаполя, древнего Сихема, восстановленного после Иудейской войны (70 г.) Флавием Веспасианом (теперь Наблус). Родители его были язычниками и принадлежали к греческим колонистам: отец назывался Приском, а дед Вакхом. Об этом говорит сам Иустин в начале своей 1-й Апологии; в «Диалоге» (Dial., 28 // PG. T. 6. Col. 536A; р. п.: С. 176) же прямо называет себя необрезанным.

Обращение Иустина ко Христу совершилось после долгих философских исканий, описанных им в «Диалоге с Трифоном иудеем» (Dial., 2–8 // PG.T. 6. Col. 475–493; р.п.: С. 134–147). В молодости талантливый язычник Иустин сильно увлекался философией и изучал её под руководством представителей разных школ, интересуясь, главным образом, вопросом о первопричине всего. Для этого он, по-видимому, предпринял путешествие в Ефес. Однако в языческой философии он не нашёл себе удовлетворения. Впервые привлёк его внимание стоицизм, вероятно, возвышенностью своих нравственных принципов. Но стоик, у которого он долго учился, в конце концов оттолкнул его от себя тем, что занимаясь только этикой на основе рассмотрения природы человека, вовсе не интересовался вопросами о Боге и Промысле. С перипатетиком (последователем Аристотеля) Иустин не сошёлся потому, что он через несколько уроков потребовал от него платы. Пифагореец не принял Иустина в ученики, потому что Иустин не знал подготовительных наук – музыки, астрономии и геометрии. Только у платоника Иустин, по-видимому, нашёл удовлетворение запросам своего духа. «Сильно восхищало меня – говорит он – Платоново учение о безтелесном, и теория идей придавала крылья моей мысли, в своём безрассудстве надеялся я скоро созерцать Самого Бога». Это самообольщение, однако, скоро рассеялось. Однажды во время уединённой прогулки по берегу моря, предаваясь философским размышлениям, Иустин вдруг встретился с незнакомым старцем и вступил с ним в разговор. Разговор вскоре перешёл на философские темы, и Иустин с жаром начал излагать положения платонической философии. Старец с удовольствием слушал его слова о Боге, как Высочайшем и неизреченном Существе и Причине всего, но высказал сильное сомнение в том, чтобы философы могли по существу

познать Бога. Чтобы познать Бога: 1) надо видеть Его, но ум человеческий сам по себе не обладает такой силой созерцания, не является, как думал Платон, сродным Богу, божественным и бессмертным. Напротив, по Платонову учению о душепереселении выходит, что души людей одинаковы с душами животных, а животные как раз вовсе ничего не знают о Боге. Если допустить, что видению Бога мешает тело, и что по отречении от тела души могут созерцать Бога, то опять-таки надо признать, что по переселении в другое тело, душа забывает всё, что видела и знала, а в таком случае значение этого созерцания равняется незнанию. Отсюда ясно, что души сами по себе не видят Бога; они лишь «способны понимать, что есть Бог», но не могут постигнуть Его. Более несправедливо учение о душепереселении, о том, что души недостойных посылаются в животных, ибо нет смысла в таком наказании, которого они не сознают (Dial., 3 // PG. T. 6. Col. 485B; р. п.: С. 141). Несправедливо, наконец, учение Платона о бессмертии души: душа получила начало, а потому не является по существу вечной, и если она не разрушается, то лишь по милости Божией, в целях награды добрых и наказания злых (Dial., 56 // PG. T. 6. Col. 485–192; р. п.: С. 142–145). Эти доводы так смутили Иустина, что он спросил старца, где же тогда искать истину, если её нет и в философии? Старец указал на Божественное Откровение; он сказал, что ещё раньше философов жили святые люди – пророки, которые возвещали людям истину по вдохновению от Святого Духа; эти люди не прибегали ни к каким логическим доказательствам, но они творили чудеса и предсказали о многом, что теперь сбылось, и это вынуждает принимать их свидетельства (Dial., 7 // PG. T. 6. Col. 492AB; р. п.: С. 145). После этого старец удалился. С тех пор в душе Иустина совершился внутренний переворот, в сердце его возгорелся огонь и явилась любовь к пророкам и к друзьям Христовым, и он, в конце концов, пришёл к убеждению, что христианство есть единая и истинная философия (Dial., 8 // PG. T. 6. Col. 492D; р. п.: С. 146). Его обращение ко Христу совершилось тем легче, что ещё раньше, до встречи со старцем в период увлечения Платоном, его поражало мужество христианских мучеников и уже тогда он думал, что люди, так безбоязненно встречавшие смерть, не могли быть развратниками и сластолюбцами, какими их представляла народная молва (2 Apol., 12 // PG.T. 6. Col. 464AB; р. п.: С. 117). Чтение же пророков окончательно убедило его в истинности христианства. Так от Платона он перешёл ко Христу. Это тот же путь, которым шло и большинство образованных язычников, обратившихся ко Христу, каковы Татиан, Феофил Антиохийский, Климент Александрийский и др. Отсюда и по обращении

своём они с уважением относились к философии Платона и рассматривали её, как приготовление ко Христу.

Обращение Иустина имело место до восстания Баркохбы (132–135 г.), ибо встреча Иустина с Трифоном произошла вскоре после этого события (Dial., 1, 9 // PG. T. 6. Col. 473B; р. п.: С. 103) и тогда Иустин уже был христианином. Местом крещения, вероятно, был Ефес: по крайней мере, Иустин, рассказывая Трифону о своих философских занятиях и встрече со старцем, даёт понять, что всё это имело место в том же городе, в котором он беседовал с Трифоном, почему и называет его «нашим городом»; а разговор с Трифоном происходил, по свидетельству Евсевия, в Ефесе (Euseb. Hist. eccl. IV, 18 // PG. T.20. Col. 376A; р. п.: С. 175); Во всяком случае, будучи в Флавии-Неаполе, Иустин не мог гулять по берегу моря. В Ефесе же, наконец, этом важном малоазийском городе, Иустин мог найти знаменитых представителей разных философских школ. Для религиозного развития Иустина весьма важно то обстоятельство, что подготовкой к христианству служили не только философия, но и Ветхий Завет. Это предохранило его от увлечения гностицизмом с его отрицательным отношением к Ветхому Завету, а, с другой стороны, воспитало великое уважение к философии. Даже по обращении ко Христу Иустин не оставлял философской мантии, тем более, что она гарантировала ему свободу публичных собеседований и привлекала к нему слушателей.

Найдя в христианстве истинную философию, Иустин всячески старался и других привести к этому светочу истинного ведения (Dial., 8, 38 // PG. T. 6. Col. 557AD; р. п.: С. 192–193); он считал грехом, зная истину, не возвещать её другим (Dial., 82, 25, 58 // PG. T. 6. Col. 608A; р. п.: С. 227). С проповедью христианства он странствовал под видом философа по всей Римской империи. Так, из Ефеса он отправился в Египет и был в Александрии (ср.: 1 Apol., 29 // PG. T. 6. Col. 373A; р. п.: С. 59); два раза посещал он Рим, причём оставался там довольно продолжительное время. Во второе посещение он устроил в Риме школу, одним из учеников которой был Татиан, сохранивший самые восторженные воспоминания об Иустине (Tat. Contr. graec., 18 // PG. T. 6. Col. 843A; р.п.: С. 27).

Ещё плодотворнее, чем миссионерская, была литературная деятельность Иустина. Он был первым из писателей, который перенёс малоазийские [христианские] традиции в Рим. Иустин первый здесь начал борьбу с гностиками, которые стекались со всего Востока в этот міровой город, делая его центром своей пропаганды. Он также энергично вёл защиту христианства против язычников и иудеев и стяжал славу выдающегося апологета. В Ефесе он держал разговор с Трифоном иудеем,

который впоследствии записал в особом сочинении. В Риме он особенно часто вступал в состязания с [философом]-киником Крескентом, уличая его в распутстве (педерастии) и сребролюбии.

Ревностная борьба Иустина с язычеством и такими лжефилософами, как Крескент, возбудила против него немало врагов. Сам Иустин во 2-й Апологии высказывал предчувствие, что кто-либо из них, может быть Крескент, постарается его погубить (2 Apol., 3, 3 // PG. T. 6. Col. 448A; р. п.: С. 108). Действительно, свою жизнь Иустин увенчал мученичеством. Сохранились (у Симеона Метафраста) краткие «Мученические акты» Иустина и ещё 6-ти христиан (Харитона, Харита, Евелписта, Иеракса, Пеона и Либериана). Эти акты несомненно подлинны, хотя некоторые учёные и сомневались в этом на том основании, что в них ничего не сообщается об участии Крескента в смерти св. Иустина, о чём говорят Татиан, Евсевий (Euseb. Hist. eccl. IV, 16 // PG. T. 20. Col. 368A; р. п.: С. 172) и «Пасхальная хроника» 165 г. (Hieron. Chron. Pasch., 152 // PL. T. 27. Col. 624; р. п.: С. 342); но неупоминание о Крескенте объясняется тем, что в актах изображается только конечная стадия судебного процесса, но не говорится о лицах, его возбудивших (то есть о доносчиках), а может быть Крескент тут не играл никакой роли, и свидетельство о виновности его в смерти св. Иустина является выводом из предчувствия, высказанного самим св. мучеником во 2-й Апологии. Из актов видно, что св. мученики были осуждены префектом Рима Рустиком, правившим в 163–167 гг. при Марке Аврелии. Обычно годом смерти св. Иустина считается 165 г.

Б. ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СВ. ИУСТИНА ПО СВИДЕТЕЛЬСТВУ ЦЕРКОВНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ И ПО ДАННЫМ РУКОПИСНОГО ПРЕДАНИЯ

В Иустине Мученике мы впервые встречаемся с плодовитым и многосторонним писателем. К сожалению, большая часть его сочинений утрачена и наряду с немногими подлинными дошло очень много неподлинных сочинений. К несомненно подлинным сочинениям Иустина относятся:

1. Полемические сочинения: а): «Синтагма против всех ересей». О ней упоминает сам Иустин в 1 Apol., 26[219]. В ней опровергались ереси: Симона Волхва, Менандра, Маркиона и других гностиков. Вероятно к этому сочинению относятся цитаты Иринея (Iren. Adv. haer. IV, 6, 2; V, 26, 2 // PG. T. 7. Col. 987BC, 1194C1195A; р. п.: С. 329, 503–504), хотя Иероним считает эти сочинения за особые произведения. Тертуллиан в своём сочинении против валентиниан вероятно имел в виду эту синтагму, когда причислял Иустина к древнейшим полемистам против лжеименного

гносиса. «Синтагма» Иустина до нашего времени не сохранилась. Евсевий (Euseb. Hist. eccl. IV, 18 // PG. T.20. Col. 373B–377A; р. п.: С. 175–176) уже не имел её под руками.

б) Сочинение «О Воскресении» дошло только в отрывках в сборке святоотеческих изречений Sacra Parallela Иоанна Дамаскина[220].

2. Апологетические сочинения – а) две апологии против язычников и одна против иудеев под заглавием «Диалог с Трифоном иудеем» – все три апологии сохранились только в одном Парижском кодексе 450, причём так, что вторая апология предшествует первой.

Евсевий (Euseb. Hist. eccl. IV, 18 // PG. T. 20. Col. 373B–377A; р. п.: С. 175–176), кроме апологий и «Диалога», читал ещё и другие сочинения св. Иустина: 1. «Речь к эллинам» (λόγος πρὸς Ἕλληνας); 2. «Обличение к эллинам»; 3. «О единовластительстве Божием»; 4. «Певец»; 5. «О душе». Кроме этих сочинений у христиан, по словам Евсевия, существовали и другие произведения с именем Иустина. С тремя первыми из перечисленных Евсевием сочинений совпадают в общем по заглавию дошедшие до нас сочинения: «Речь к эллинам», «Увещание к эллинам» и «О единовластительстве». Впрочем, их содержание не вполне совпадает с описанием этих книг у Евсевия. Из этого факта можно делать разные выводы:

1) Можно предположить, что Евсевий читал подлинные сочинения св. Иустина, но дошедшие до нас сочинения подложны, хотя и выпущены под заглавием подлинных.

2) Можно предположить, что Евсевий читал именно дошедшие до нас сочинения, но передал содержание их не точно в силу поспешности работы. За последнее предположение говорит то обстоятельство, что все указанные сочинения по внутренним данным должны быть отнесены ко времени не позже III в. и потому все они могли быть известны Евсевию. Так как сочинения эти вряд ли можно признать подлинными, то приходится признать, что уже Евсевий пользовался такими сборниками сочинений Иустина, в которых рядом с подлинными сочинениями были и не подлинные. Указанные три сочинения обычно относят к числу спорных сочинений Иустина, ибо некоторые учёные находят возможность защищать их подлинность, в то время как большинство решительно её отвергает.

Чем дальше шло время, тем больше сочинений украшалось славным именем св. Иустина Философа. Ему то приписывали древние анонимные произведения, как например, «Послание к Диогнету», то составляли под его именем подложные сочинения, например, «О Троице». Среди этих

подложных сочинений позднейшие писатели упоминают много таких сочинений, которые не дошли до нашего времени, из них большая часть вероятно вовсе не существовала. Так, например, Иероним (Hieron. De vir. illustr., 9 // PL. T. 23. Col. 625; р. п.: С. 271) говорит о комментарии на Апокалипсис Иоанна Богослова, но он, вероятно, в данном случае неправильно понял слова Евсевия о том, что Иустин упоминает в своих сочинениях об Апокалипсисе. В Sacra Parallela [прп. Иоанна] Дамаскина приводятся отрывки из сочинений против иудеев, но они, вероятно, относятся к пробелам «Диалога».

Многие учёные (Гарнак, Крюгер и др.) понимали слова Фотия о том, что Иустин написал апологию против язычников и иудеев в смысле особого сочинения Иустина, но вероятнее всего, что слова эти, стоящие в начале повествования Фотия об Иустине, являются общей характеристикой его апологетической деятельности и, следовательно, относятся к известным двум апологиям и диалогу. Несомненно, особое сочинение составляло к Евфрасию Софисту «О промысле и вере» (CPG. I, 1089), из которого две цитаты приводит Максим Исповедник в своём сборнике святоотеческих изречений о двух действованиях во Христе. Но по этим цитатам можно заключить о неподлинности данного сочинения.

В. ПОДЛИННЫЕ СОЧИНЕНИЯ СВ. ИУСТИНА

Из дошедших сочинений, несомненно принадлежащих св. Иустину, [сохранились] две апологии и «Диалог». Подлинность их заверяется: 1) самим автором, который прямо называет себя в начале 1-й Апологии, и затем сам ссылается на это сочинение, как во 2-й Апологии (1 Apol., 1 // PG. T. 6. Col. 329A; р. п.: С. 31), так и «Диалоге» (Dial., 120 // PG. T. 6. Col. 756B; р. п.: С. 326); 2) внешними святительствами: апологии знают уже Татиан, св. Мефодий Олимпийский; молчаливое пользование этими апологиями можно заметить у многих доевсевианских писателей, каковы: Афинагор, свт. Феофил, псевдо-Мелитон, Тертуллиан, св. Ириней и др. Прямо о них говорит Евсевий (Euseb. Hist. eccl. IV, 18 // PG. T. 20. Col. 373B-37A; р. п.: С. 175–176), который в своей «Истории» выписал все места исторического характера из апологии (1/14 часть целого) и «Диалога».

В пользу подлинности этих сочинений говорит и внутреннее единство их, как по содержанию (одинаковое толкование библейских мест), так и по изложению. В частности в них одинаково проявляются особенности стиля автора.

Особенности стиля автора не рекомендуют его как хорошего писателя – риторикой Иустин, очевидно, особенно не занимался, поэтому при

изложении своих мыслей он, как истинный философ, о риторических правилах не заботится. Сплошь и рядом встречаются у него солецизмы, растянутые периоды, длинные вводные предложения, наслоение придаточных предложений, повторение однообразных выражений. В общем изложение растянуто и по местам монотонно. Порядка в изложении мыслей Иустин не соблюдает, часто не исчерпав одной темы, переходит к другой и затем снова возвращается к первой и, конечно, неизбежно повторяется. Эта беспорядочность изложения весьма характерна для Иустина и служит для отличия подлинных его сочинений от неподлинных. К числу подлинных сочинений Иустина нужно отнести и (фрагмент) «О Воскресении», направленный против извращения этого учения у гностиков. Обширную цитату из Иустина, по вопросу о Воскресении мы находим уже у св. Мефодия Олимпийского. Почти буквальное согласие с этой цитатой Иринея заставляет предполагать, что св. Ириней молчаливо пользовался тем же сочинением Иустина, которое цитирует Мефодий Олимпийский. Несомненно пользовался этим сочинением и Тертуллиан (в сочинении De resurrectione). Прокопий Газский прямо приписывает Иустину книгу о воскресении. Наконец это сочинение имел под руками и св. Иоанн Дамаскин, который сделал из него несколько обширных извлечений в своих Sacra Parallela. Кроме внешних свидетельств за подлинность говорит сходство их (отрывков) в приёмах их доказательства истины Воскресения с подлинными сочинениями Иустина: такова ссылка на чудеса Христовы.

Г. ОТНОШЕНИЕ ДВУХ АПОЛОГИЙ

Первая Апология в рукописи стоит после второй, но в [традиции исследования литературы] апологетов[221] со времени Марана (1742 г.) установилось употребляемое теперь обозначение, и Апологии второй и первой Апологии усвояется подобающее место. Это вполне оправдывается текстом этих апологий, именно: 1) во 2-й Апологии три раза (гл. 4, 6, 8) делается ссылка на другую апологию, 2) в 1-й Апологии имеется полное надписание адреса и имени автора, чего нет во второй. Ссылка во второй Апологии на первую указывает на несомненную тесную связь между ними. Эту связь между апологиями многие учёные преувеличивают настолько, что считают их за одно сочинение, случайно потом разделённое на два.

В доказательство, во-первых, ссылаются на то, что во второй Апологии нет обычного начала и в то же время упоминания о второй Апологии делаются в такой же манере, которая, предполагает самую тесную связь между апологиями. Во-вторых, указывают на то, что Евсевий

два раза (Euseb. Hist. eccl. IV, 17, 18 // PG. T. 20. Col. 386B, 373B; p. п.: C. 172, 175) цитирует Апологию как первую, чем даёт понять, что считает её за одно (целое) произведение.

Но эти доводы вряд ли убедительны. Внутренняя связь Апологий говорит лишь за то, что они были написаны почти одновременно, причём 2-я Апология составляла как бы добавление первой. Показания Евсевия можно считать ошибкой с его стороны, подобно тому как он цитировал 1-ю Апологию вместо «Синтагмы» Иустина (Euseb. Hist. eccl. IV, 11 // PG. T. 20. Col. 332B; p. п.: C. 159); при том один раз он цитирует 2-ю Апологию правильно.

Д. ВРЕМЯ НАПИСАНИЯ АПОЛОГИЙ

Для определения даты 1-й Апологии служит прежде всего её адрес, который читается так; «к императору Титу Элию Адриану Антонину Благочестивому Августу Кесарю, сыну его Вериссиму философу и Люцию философу, родному сыну Кесаря и усыновлённому сыну Благочестивого, любителю наук, и к Священному Сенату и всему народу Римскому». В этом адресе упоминаются: император Антонин Пий (138–161), Марк Аврелий, назвавшийся Вериссимом от своего усыновления и возведения в кесари, и Люций Вер, сын соправителя Адриана кесаря скончавшегося (в 138 г. 1 января) незадолго до смерти Адриана. Многие учёные, на том основании, что в адресе Марк Аврелий не назван кесарем и, что в передаче этого адреса у Евсевия эпитет философа прилагаем не к Люцию Веру, а к его отцу Верриссиму Веру, полагают, что Апология написана до объявления Марка Аврелия кесарем и ещё в то время, когда Люцию было только 8 лет и он, следовательно, не мог носить звание философа, то есть в 138 г., в первые дни правления Антонина Пия. Но мнение это вряд ли справедливо. Апологеты вообще не следили за точностью титуляции и при том название философа ставили выше даже титула Кесаря (Афинагор), поэтому пропуск этого титула при Марке Аврелии не может ещё служить основанием для датировки Апологии. С другой стороны, название его философом говорит за более позднее происхождение Апологии. Марк Аврелий обратился к изучению философии не ранее 147 года. Равным образом Люций не мог быть назван в 138 г. любителем наук, философом, ибо такое название применимо скорее к 18–20-летнему юноше и изучающему свободные искусства. Таким образом из адреса Апологии можно заключить, что она написана не раньше 147 года. Этот вывод подтверждается и содержанием Апологии:

а) в ней неоднократно (Iust. Martyr. 1 Apol., 1, 2, 3, 12 // PG. T. 6. Col. 544B; p. п.: C. 41) Марк Аврелий представляется соправителем Антонина,

так что по словам Иустина выходит, что на престоле восседают благочестие и философия, между тем Марк Аврелий бьш объявлен соправителем в 147 году.

б) В Апологии говорится, что Христос родился за 150 лет (1 Apol., 46 // PG. T. 6. Col. 397B; р. п.: С. 76), это говорит против [более] раннего происхождения Апологии.

в) Иустин упоминает (1 Apol, 26, 58 // PG. T. 6. Col. 368B, 416A; р. п.: С. 56, 89) о Маркионе, как о своём современнике и говорит о большом распространении его ереси («по всей Вселенной»); между тем, Маркион явился в Рим после 140 г. и процветал собственно при Аниките, то есть в 154 – 166 годах.

г) В Апологии упоминается об александрийском префекте Феликсе (1 Apol., 29 // PG. T. 6. Col. 373A; р. п.: С. 59), которому один христианин подавал прошение о позволении подвергнуться оскоплению; из новооткрытых папирусов явствует, что Феликс был префектом в 151–154 годах. По всем этим основаниям вполне можно согласиться с датировкой Гарнака, относящего Апологию к 152–153 годам.

Что касается второй Апологии, то в силу связи её с первой, написание её нужно относить приблизительно к тому же времени. Правда Евсевий (Euseb. Hist. eccl. IV, 18, 2 // PG. T. 20. Col. 373B; р. п.: С. 175) утверждает, что она была подана Марку Аврелию и его соправителю Люцию Веру и следовательно в 161–169 г. значительно позже первой, но в самой Апологии адресаты не указаны, отсюда можно думать, что показание Евсевия составляет его предположение, основанное на том, что вторую Апологию он считает написанной пред самою смертью Иустина, каковая случилась при Марке Аврелии. Из самой Апологии видно, что она обращена к тем же правителям, что и первая: в ней также Иустин просит правителей судить о христианах так, как требует того благочестие и любомудрие, то есть в данном случае опять-таки разумеет Антонина Пия и Марка Аврелия. Эта датировка подтверждается и другими указаниями во 2-й Апологии:

1) в ней речь идёт только об одном императоре «самодержце» (2 Apol., 2 // PG. T. 6. Col. 448A; р. п.: С. 106), указание это лучше подходит к Антонину Пию, соправитель которого титуловался только кесарем, чем к Марку Аврелию с Л. Вером, которые оба носили титул императоров.

2) Апология написана по поводу казни трёх христиан совершённой по приказу префекта Рима Урбика (2 Apol., 1–2 // PG. T. 6. Col. 441A-448A; р. п.: С. 105–108); этот Урбик был префектом только при Антонине Пие. Местом написания обеих апологий был Рим: вторая Апология прямо

имеет в виду событие (казнь трёх христиан), происшедшее в Риме; на то же указывает полемика против Маркиона, действовавшего главным образом в Риме.

Е. ПЕРВАЯ АПОЛОГИЯ

Изложение Апологии св. Иустина очень затруднено ввиду того, что автор не придерживается определённого плана, часто отступает от своей темы и вообще не заботится о последовательном развитии своей мысли. Поэтому, хотя Апология по идее своей представляет ораторскую защитительную речь, однако в трудах св. Иустина трудно проследить применение правил эллинской риторики. Впрочем, 1-я Апология отличается большей упорядоченностью содержания, чем 2-я, и потому были предприняты попытки сделать обычные риторические указания и в общем не без успеха. Апология содержит 68 глав. Направляется она собственно против известного рескрипта Траяна наказывать христиан смертью, если кто обвинит их и сами они сознаются в принадлежности христианству. Начинается эта Апология обращением к адресатам: 1) с просьбой рассмотреть дело христиан по требованиям разумной справедливости без всякого предупреждения и угодливости народной молве, а как свойственно истинному благочестию и философии. После этого предисловия Иустин [выдвигает свой предварительный тезис] (propositio), [что] несправедливо осуждать христиан за одно имя, ибо за ними не числится преступлений, за которые их следовало бы подвергать наказанию. Это видно из жизни и учения христиан, которые Иустин и намерен представить в своей Апологии на рассмотрение всех (3).

Содержание Апологии распадается на две части: в первой (4 – 12) части автор опровергает все обвинения против христиан (refutatio), во второй (13–67) излагает и доказывает правоту христианского учения (13–60) и культа (60–67). А именно: христиан нельзя карать за одно имя, ибо имя само по себе ни худо, ни хорошо, человек узнаётся не по имени, а по делам, несправедливо поэтому одних за исповедание карать, других за отречение отпускать, несмотря на их дела; впрочем, если обращать внимание на имя христиан (χριστιανός), то они самые лучшие люди и преследование их можно приписать только внушению злых демонов. Указав на несправедливость судебного процесса против христиан, Иустин разбирает обвинения против них: 1) в безбожии (христиане, правда, не признают идолов, но они почитают высочайшего Бога и Его Сына, и Духа, и Ангелов (6–10) и 2) в враждебных замыслах против государственного порядка (христиане ищут небесного, а не земного царства) (11–12). Кроме того, они учат о вечной каре для преступников и отсюда сами больше всех

заботятся об охране общественного спокойствия.

После этого Иустин хотел было и окончить свою Апологию, но для убеждения любящих истину решил присоединить ещё несколько слов и обстоятельно защитить христианское учение, в особенности центральный пункт его, более всего соблазняющий язычников: именно, что Христос – распятый учитель христианской веры – есть истинный Сын Божий. Прежде чем приступить к доказательству этой истины, Иустин предварительно защищает мысль об истинности христианской религии, для чего ссылается:

1) на глубокую нравственную перемену, которую производит христианство в обращающихся к нему язычниках (14).

2) На чистоту и возвышенность нравственного учения Христа (15–18) о целомудрии, любви ко врагам, милосердии, незлобии, искренности, при том добавляет, что христиане, по слову Господа, платили подати и повиновались властям.

3) Он старается показать, что учение христианское не содержит в себе чего-либо нелепого и странного, и в этих целях указывает на учение о посмертных наказаниях, сотворении міра и т. п. в языческой философии и мифах (17–20), доказывая истину Воскресения по аналогии с происхождением человека из капли семени (18). Приём сопоставления с языческими мифами Иустин употребляет и для доказательства приемлемости основного христианского учения о Слове Божием, Его рождении, чудесах, распятии, смерти, Воскресении и вознесении (21–22). Нечто подобное о сынах божиих говорят и мифы. Впрочем, это не значит, что христианское учение есть особая форма язычества; нет, оно стоит выше его, гораздо древнее его и одно только является истинным. Что же касается сходства между мифами и христианским учением, то оно объясняется внушениями демонов, наперёд распространивших всякие мифы, чтобы помешать появлению христианского учения. Эти же демоны побуждают теперь преследовать христиан и обвинять их в распутстве и подкидывании детей (23).

Что учение христиан при своём сходстве с мифами не тождественно с этими измышлениями демонов, видно [из следующего]:

1) известно, что теперь одних только христиан ненавидят и преследуют, тогда как другим разрешается поклоняться ничтожным предметам;

2) из того, что одни христиане считают Бога святым и бесстрастным и не признают рассказов о любовных похождениях богов;

3) наконец, известно, что еретики, извращающие христианское

учение, не подвергаются гонениям наравне с христианами и даже удостаиваются почестей.

Между тем Иустин заявляет, что христиане никогда не подкидывают детей из боязни, чтобы они не служили орудием беспутства. После этих рассуждений Иустин возвращается к учению о божестве Христа и доказывает его на основании ветхозаветных пророчеств. Начиная с Моисея он приводит целый ряд мессианских пророчеств о жизни и страдании Христа, всемірном распространении его учения и отвержении иудеев. Так как пророки изрекли это давно, то демоны распространили подобные им мифы. Не поняли они только значения Креста, хотя форма его символически была сокрыта во многих вещах; лишь по появлении Христа демоны вместо мифов стали пользоваться вымыслами еретиков (56–54). Если есть в язычестве истинные учения, например, Платона о творении міра, о душе міра под видом креста, то они позаимствованы у Моисея (59–60). Конец апологии Иустин посвящает тому, чтобы ознакомить читателей с культом христиан.

Культ он трактует так же, как и учение, то есть указывает на его сходство с языческими обрядами и объясняет это подражанием демонов, которые внушили своим последователям совершать действия похожие на христианские Таинства, после того, как узнали о них из пророчеств.

Апологию свою Иустин заключает просьбой во имя справедливости не осуждать неповинных людей на смерть (68 гл.), ссылается при этом на эдикты Адриана о том, чтобы христиан осуждали не народными кликами, а по официальному доносу обвинителя, чтобы при этом доносы на христиан принимались с осторожностью и клеветники строго наказывались (69 гл.). Эдикт этот Иустин приложил к своей Апологии на латинском, языке. Евсевий (Hist. eccl. IV, 8, 7–8, 9; р. п.: С. 155) перевёл его в своей «Церковной истории» на греческий язык. Этот перевод вытеснил в греческих списках Апологии оригинал (его сохранил Руфин в своём переводе «Истории» Евсевия).

Впоследствии к Апологии были присоединены два подложных указа Антонина Пия и Марка Аврелия в пользу христиан.

Ж. а) **ВТОРАЯ АПОЛОГИЯ** (15 глав) написана по частному поводу, имевшему место в Риме. Одна знатная христианка развелась со своим мужем-язычником, не вынося его распутства. Чтобы отомстить ей, муж подал на неё донос, а когда она выхлопотала у самодержца отсрочку для приведения в порядок своих дел, обвинил в христианстве её учителя Птоломея. Последний был взят и после того, как исповедал себя христианином, был осуждён префектом Урбиком на казнь. Той же участи

подверглись и другие два христианина, которые на суде стали упрекать Урбика в несправедливости и тоже признали себя христианами (1–2). Такие случаи повторялись повсюду, и порочные люди часто выступали против христиан с доносами, не вынося их обличений: сам Иустин думает, что он сделается жертвой доноса киника философа Крескента, которого он неоднократно обличал в низкой угодливости мнениям толпы и слепой вражде к христианству (3). После этого Иустин отвечает на два упрёка, которые обычно делали христианам. На первый упрёк: «почему христиане не убивают сами себя, чтобы скорее отойти к Богу?» – Иустин возражает, что это противно воле Божией, которая вовсе не хочет прекращения рода человеческого, а, напротив, для людей создала мір; если христиане на допросах не отрицаются от своего имени, то делают это по любви к истине (4); другой упрёк: «почему всемогущий Бог христианский не избавляет их от преследователей?» – Иустин решает в том смысле (7), что нечестивцы при конце міра будут наказаны судным огнём, но теперь мір ещё сохраняется ради семени христиан, а потому язычники, наущаемые демонами, этими падшими духами, разрушить власть которых над человечеством пришёл Христос, и могут ещё преследовать христиан. При всём том гонения являются как бы доказательством невинности христиан, ибо они возбуждаются по козням демонов, а демоны всегда вообще преследовали всех тех людей, которые заботились о доброй жизни по причине находившегося в них семени Слова, как, например, Сократа, Гераклита и др.; понятно, что те же демоны преследуют и христиан, имеющих не частное, а полное откровение Слова во Христе (8, 10). Несмотря на гонение христиане твёрдо убеждены, что в конце концов праведные будут награждены, а демоны наказаны: идея воздаяния необходимо предполагается мыслью о Промысле и о различии порока и добродетели, ибо если нет воздаяния, то нет ни Бога, ни добродетели (9). В этой уверенности в будущее воздаяние, а также на том основании, что каждому человеку нужно отдать долг смерти, христиане презирают смерть, предпочитая, таким образом, трудный путь добродетели утехам порока (11) и своею мужественною смертью наглядно показывая, что они вовсе не преданы распутству и порокам сей жизни, ибо не заботятся продолжать свою жизнь. Да будет же стыдно поэтому язычникам за то, что они навязывают христианам те пороки, которыми они страдают сами (12).

Раскрыв козни демонов и неправду народной молвы о христианах (13), Иустин в заключение просит правителей обнародовать его сочинение, чтобы все освободились от ложного мнения о христианах (14) и узнали христианское учение, тем более, что оно бесконечно выше

современной постыдной литературы, которую, однако, всем позволено читать (15).

б) ХАРАКТЕРНУЮ ОСОБЕННОСТЬ апологий св. Иустина составляет их в общем непринудительный тон; автор не бичует пороков языческого общества, не нападает резко на эллинскую философию, напротив, он старается проводить аналогию между христианством и всем тем, что было лучшего в язычестве. Этим он желает расположить язычников в пользу христианства. Последующие апологеты становятся в более резкое положение по отношению к язычеству, и творения их принимают строгий обличительный тон (например, у Тертуллиана), не останавливающийся перед насмешками и оскорблениями. Объясняется это:

1) тем, что Иустин был человеком благородного умственного склада, с философскими наклонностями, помогшими ему и в язычестве найти частицу истины; 2) тем, что Иустин был одним из первых апологетов, писавшим тогда, когда образованное языческое общество ещё не отвернулось окончательно от христианства, а позитивная эллинская философия не выступала в качестве непримиримого врага христианства.

3. ДИАЛОГ С ТРИФОНОМ

а) Состояние текста. – «Диалог с Трифоном иудеем» – самое обширное сочинение Иустина Мученика; в изданиях оно разделёно на 142 главы. Посвящёно оно было некоему Марку Помпею, как видно из обращения к нему в 141 главе. Текст «Диалога» (в единственной рукописи – Codex Parisinus, 450) дошёл до нас с большими пробелами. Прежде всего, в начале сочинения нет посвящения М. Помпею в виде предисловия, которое несомненно было написано Иустином по требованиям литературной практики того времени; иначе обращения его в «Диалоге» к М. Помпею были более чем странны. Вероятно, в этом предисловии точно было указано и место разговора – Ефес, – ибо Евсевий (Hist. eccl. IV, 18, 6; р. п.: С. 175), передавая содержание диалога, ясно обозначает это место как факт, не прибегая ни к каким догадкам и, следовательно, основываясь на каком-то положительном источнике. Далее, большой пробел имеется в 74 главе «Диалога»; после этой главы Иустин неоднократно (Iust. Martyr. Dial., 78, 85, 92, 94, 118, 122) даёт понять, что беседа ведётся уже второй день; отсюда заключают (Грабе, Тирльби), что в пропуске говорится о конце первого и начале второго дня; возможно также, что здесь давались пояснительные сведения о лицах, присутствовавших при разговоре, ибо во второй день посторонних слушателей было гораздо больше (122), чем в первый; эти новопришедшие люди в «Диалоге» не раз упоминаются (85,

94), ради них между прочим пришлось повторять то, что сказано было в первый день (78, 85, 92, 118, 137).

К указанному пробелу в «Диалоге» относятся ссылки, находящиеся в ближайших к 74-й главах (75–85), которых не имеется, однако, в предшествующем изложении, тогда как все ссылки до 74 главы находят себе подтверждение в вышесказанном. Между прочим, в пробеле Иустин, вероятно, более подробно изложил свои хилиастические воззрения, а также взгляды несогласных с ним христиан (ср. 80 гл.). Наконец, в пробеле 74 главы находилось разделение «Диалога» на две книги; по крайней мере одна цитата в Sacra Parallela Дамаскина приводится во второй книге «Диалога»; что такое обширное сочинение, как «Диалог», должно было быть разделено на главы, предположить необходимо, если принять во внимание большой объём книги.

б) СОДЕРЖАНИЕ: «Диалог» – один из главнейших памятников литературной борьбы христианства против иудейства. Нападки со стороны иудеев на христианство по существу были тем же, что и при апологиях. Иудеи 1) ссылались на богоустановленность своей религии, только её считали истинной и спасительной, и упрекали христиан в том, что они не исполняют Божественных предписаний Закона: оставили Бога и верят в человека, почему у них нет никаких средств на спасение;

2) они считали нелепой мысль о божестве Христа и отвергали Его мессианство: «вы христиане, – говорили они, – приняли ложный слух и вообразили себе какого-то Христа, и теперь ради Него так безрассудно губите свою жизнь» (Dial., 8); 3) они были уверены, что Божественные обетования относятся только к ним, и ожидали их исполнения, находя, что все необрезанные напрасно обольщаются на счёт своего спасения. Кроме вопроса о достоинстве основателя христианской религии, все остальные нападки иудеев на христианство были достаточно опровергнуты ещё до св. Иустина в так называемом «Послании Варнавы». Этим Посланием Иустин пользуется, но гораздо больше вносит собственных замечаний и доводы против иудеев приводит (в своём «Диалоге») в такой исчерпывающей полноте, как ни один из его предшественников по борьбе с иудаизмом; при этом против иудеев он впервые обстоятельно доказывает божество Христа из ветхозаветных пророчеств и, наконец, гораздо полнее, чем в своих апологиях. Подобно «Посланию Варнавы», Иустин Мученик доказывает, что Закон имел лишь временное и прообразовательное значение и не заключал в себе спасительной силы, но он не относится к Закону так отрицательно, как Варнава, и значительно смягчает его точку зрения, признавая за предписаниями Закона и воспитательное значение,

поскольку они имели в виду обуздать жестоковыйность народа иудейского.

Соответственно указанным возражениям иудеев, содержание «Диалога» распадается на три части. После введения, в котором Иустин рассказывает о своём обращении ко Христу (1–9) в первой части (10–47) доказывается, что Закон Моисеев имел лишь временное значение и теперь с пришествием Христа Спасителя заменён новым – спасительным Законом; во второй части (48–108) – на основании ветхозаветных пророчеств доказывается основная истина христианства, что Христос есть истинный Мессия и Бог и, наконец, в третьей части (109–142) доказывается, что христиане (даже из язычников) составляют истинный Израиль, которому принадлежат ветхозаветные обетования.

1. «ДИАЛОГ» начинается упрёком со стороны Трифона к христианам в том, что они оставили данный Богом Закон и, следовательно, оставили Самого́ Истинного Бога (10). Устраняя этот упрёк, Иустин старается доказать, что Закон не имеет вечного и абсолютного значения, а, напротив, сам по себе недостаточен для спасения, имеет относительный, случайный характер, приспособленный к духу одной только нации, что Закон не имеет вечного непреходящего значения, это видно из ветхозаветных пророчеств (Ис. 51:4, 5; Иер. 31:31) о том, что со временем будет заключён другой – совершеннейший завет с народом Божиим. То что Закон сам себе недостаточен для спасения, это видно: 1) из слов Исайи (Ис. 53) о том, что прощение грехов подаётся не через ветхозаветное омовение, а через страдания и «Кровь Христа» (13); 2) из слов того же пророка, что истинная праведность и, в частности, пост заключается не во внешних обрядах, а в обращении сердца к Богу (14) и в делах правды (15). Наконец, случайный, относительный, характер ветхозаветных предписаний доказывается исторически: все они появились по требованию обстоятельств и приспособительно к нуждам одной только нации. Это прежде всего нужно сказать об обрезании. Оно теперь является не больше как знаком, которым народ, отверженный Богом за смерть Праведника, отличается от других народов (16–17). Поэтому христиане вполне справедливо отвергают его, мало того, обрезание установлено для Авраама и его потомков, все же праведники до Авраама и без обрезания достигли спасения; то же самое нужно сказать и о Законе: до Моисея люди спасались и без него, и дарован был Закон исключительно по причине жестоковыйности народа израильского для предотвращения его от идолослужения (18–19). В этих целях были даны законы о пище (20), субботе (21), о жертвах и храме (22). Нельзя допустить, чтобы все эти предписания даны были как средства

спасения, ибо в противном случае выходило бы, что во дни Эноха людей спасал иной Бог (не требовавший обрезания), чем во времена Моисея (23).

Итак, Закон имел временное и относительное значение. А если так, то он потерял силу: теперь установлен новый Завет (24); теперь согласно с пророчествами (Ис. 63–64) подаются обетованные блага язычникам (25), а также верующим [во Христа] иудеям (26), и подаются независимо от исполнения Закона, если же в древности обетования эти связывались с исполнением Закона, то лишь только по жестокосердию народа иудейского (27).

Показав несостоятельность иудейских притязаний, св. Иустин старается оправдать христианство от тех упрёков, которые обыкновенно выставлялись против него иудеями. Прежде всего, по его мнению, нельзя упрекать христиан в том, что они оставили Закон не приносящий им никакой пользы; даже ещё менее можно их упрекать в том, что, оставив Закон, они оставили Бога; напротив, они продолжают Ему служить и духовное служение их удовлетворено силой Божией, которая теперь уже даёт им через Христа власть над демонами (28–30); ещё величественнее эта сила Христова обнаружится во Втором Пришествии, как об этом говорят ветхозаветные пророчества (Дан. 7; Пс. 109:71), которые знают два пришествия Христа на землю – одно в уничижении, другое – во славе. Наконец, нельзя ставить в упрёк христианству и то, что среди верующих появились порочащие имя христиан своим образом жизни еретики; об этом наперёд предсказал Господь, как и о страданиях, имеющих постигнуть его последователей (35). Справедливо поэтому в псалмах (Пс. 23, 44, 46, 67, 98) говорится о Христе как Боге и Подателе всех благ (36–39).

Зная из ветхозаветных предсказаний силу и величие христианства, легко теперь понять какое собственно значение (с христианской точки зрения) принадлежит Закону: он даёт только прообразы Христа, каковы, например, пасхальный агнец, козёл отпущения, приношение пшеничной муки (образ Евхаристии), двенадцать звонцов на одежде первосвященника (Апостолы) (40–42); поэтому Закон имеет во Христе свой конец (43); напротив, без Христа иудеи не могут получить спасения и омовения грехов (44), и если ветхозаветные праведники спасутся, то только через Христа: при этом праведность зависит не от исполнения обрядового Закона, а от соблюдения заповедей естественного нравственного закона. Отсюда можно точнее оценить значение Моисеева Законодательства. В нём нужно различать прежде всего заповеди, данные для благочестия, которые и до Закона исполнялись ветхозаветными праведниками, затем

заповеди, данные ввиду жестокости иудеев и, наконец, заповеди и обряды прообразовательного характера. Исполнение их не препятствует спасению, поэтому и ветхозаветные праведники, делавшие естественное добро (то есть заповеди первого рода), получили спасение. Но с пришествием Христа Спасителя обрядовый (прообразовательный) Закон потерял значение (45), и в исполнении его, собственно, нет смысла (46); впрочем, по мнению Иустина, с которым не все верующие согласны, немощные духом христиане из иудеев могут жить по Закону Моисея, лишь бы других не принуждали к тому: такие люди всё-таки спасутся, но во всяком случае не спасутся те, которые отвергают Христа и не веруют в Него (47).

2. Во второй части Иустин начинает вести специальную речь о Христе по поводу возражения Трифона, считавшего нелепой мысль, что Христос есть Бог и что этот Бог стал человеком. Предварительно на основании всего высказанного Иустин выводит положение, что Иисус есть Христос (48), и на возражение Трифона, что Христу должен предшествовать Илия, указывает на Иоанна Предтечу первого пришествия (Илия же – второго), в котором был дух Илии (49) и к которому относится пророчество Исаии о гласе вопиющего в пустыне (Ис. 40:3), ибо он был последним пророком среди иудеев (50–51), и после него ветхозаветное пророчество (жезл) прекратилось, как предсказал Иаков в благословении Иуды (Быт. 49:10) (52), относящемся ко Христу (53–54).

После этого Иустин берётся доказать бытие «другого Бога», кроме Творца всего (55), и путём анализа библейских мест показывает, что Бог, являвшийся Аврааму (при дубе Мамврийском), Иакову, Моисею (при Купине) отличен от Творца всего (56–6), и что Бог Творец прежде веков родил из Себя Разумную Силу, Которая называется Премудростию (Притч. 8:21–36), устроившую мір (61), и с Которой Бог имел совещание о создании человека (Быт. 1:26–28), как с особым Лицом (62). Уступая этим аргументам и признавая бытие другого Бога, кроме Творца всего, Трифон просил Иустина показать, что Бог этот воплотился, страдал, умер, воскрес и восшел на небо. На это Иустин, раскрывая прежде всего истину Воплощения, приводит ряд изречений из Ветхого Завета, в которых Христос называется и Богом и человеком (63–64), подробно изъясняет пророчество Исайи о рождении Христа от Девы, доказывая вопреки Трифону (66–68), что внешнее сходство этого пророчества с мифологическими сказаниями объясняется тем, что демоны вообще многие изречения пророков распространяли в искажённом виде в мифах (69–70); что вариант перевода «молодая жена» вместо «Дева» внесён

иудейскими раввинами, которые вообще многие места греческого перевода LXX, относящиеся ко Христу, исказили и даже вовсе опустили (71–73). После перерыва, на следующий день, Иустин продолжал свои доказательства.

Возможность рождения Слова от Девы видна, по его мнению, из того, что это Слово являлось отцам в различных образах (74–75) и называлось у пророков «сыном человеческим», «камнем оторвавшимся без рук» и т. п. (76), и, наконец, из того, что пророчества о рождении от Девы нельзя относить к Езекии, а только ко Христу, Которому ещё, как и младенцу, действительно поклонялись волхвы (77–78) и Который победил лукавого духа, падшего ангела (79) («Ассирийского царя»), Кроме первого пришествия Христа во плоти, будет и второе. Тогда Христос исполнит для уверовавших в Него все древние обетования Божии и дарует им блаженство в тысячелетнем царстве, о котором говорится у Исаии (Ис. 65:17–25) и в Апокалипсисе (Апок. 20:4–6), и залогом которого являются пророческие дарования среди христиан (80–82). О прославлении и вознесении Христа говорится в Пс. 109 и 23 (83), о рождении от Девы – у Исайи (Ис. 7) (84).

После чего [от исследования вопросов] о божестве и Воплощении Христа, Иустин переходит к доказательству положения о страданиях Его. Прежде всего он приводит все места из Библии, где говорится о древе, видя в них символы распятия Христова (86) и, между прочим, решает недоумение Трифона, – почему о Христе, если Он Бог, говорится, что на Нём почиют дары Святого Духа (Ис. 11:1–3), решает в том смысле, что с пришествием Христа эти дары почти прекратись в народе Израильском, сосредоточившись на Христе, а через Христа перешли к верующим в Него (87–88).

Так как Трифон сомневался в том, что Христос по ветхозаветным пророчествам должен был пострадать именно через распятие, когда сказано: «проклят всякий распятый» (Втор. 21:23), то Иустин говорит о таинственных прообразованиях Креста в распростёртых руках Моисея, в благословении Иосифа, в медном змие (89–94), поясняет, что в смерти Своей Господь воспринял на Себя проклятие, лежавшее на роде человеческом (95–96) и изъясняет в приложении ко Христу и Его крестным страданиям 21-й псалом (97–106). В доказательство Воскресения Христа Иустин приводит историю Ионы пророка (107–108).

3. Третья часть посвящается доказательству той мысли, что христиане являются истинным Израилем. Об обращении ко Христу язычников было предсказано пророком Михеем (Мих. 4:3–7); о том же таинственно было

предуказано в разного рода ветхозаветных событиях, которые, как и медного змия, нужно понимать в таинственном смысле (111–112): Иисус Навин означает Христа, введшего язычников в землю святую (113) и давшего им духовное обрезание от греха (114); подобным образом первосвященник Иисус в видении Захарии (Зах. 2:10, 3, 2) борющийся с диаволом, означает всех уверовавших во Христа язычников, приносящих Ему чистую жертву (115–116), то есть Евхаристию, о которой предсказал Малахия (Мал. 1:10–12), как прославлении имени Божия среди народов (117). К уверовавшим во Христа язычникам относятся также все пророчества о новом народе Божием (Зах. 2:11; Ис. 62:12, 65) на место отверженного Израиля (119) и обещания праотцам, что через их семя благословятся все народы земные (120), а также слово Давида (Пс. 71:12) о благословении всех народов через Христа (121). Этот благословенный Христом народ составляют христиане-язычники, а не иудеи и прозелиты, которые вовсе не веруют во Христа и не нуждаются ни в каком новом завете. Отсюда христиане суть истинный Израиль (123) и сыны Божии (124), как и Христос – является Израилем (Ис. 42:1–4), то есть боровшимся с диаволом (силой) – Слово «Израиль» Иустин толкует, как «боровшийся с силой», и Сыном Божиим (125) являвшимся в Ветхом Завете под разными образами и отличным от Непостижимого Творца (126–129).

Будучи истинным Израилем, христиане со временем будут с радостью, как предсказано, блаженствовать вместе с ветхозаветными праведниками, а теперь верностью Христу до смерти и святостию своей жизни оправдывают своё призвание (131). Напротив, иудеи не раз оскорбляли Бога своим неверием и неблагодарностью (132) и своей враждой ко Христу и верующим за Него, за что на них и пало проклятие Божие (133). После этого Иустин излагает прообразы Церкви в Ветхом Завете: Церковь изображается в истории Рахили (134), в обетовании Божием «извести (другое) семя от Иакова» (Исх. 65:9–12) (136–137), в ковчеге Ноя (138) и в благословении Ноя Иафету. Как Иаков имел женами свободных и рабынь, так в Церкви нет различия между рабами и свободными, и напрасно иудеи хвалятся своим происхождением от Авраама: грешники всё равно будут наказаны, как об этом часто говорится в Писании (140) и наказаны потому, что прегрешения их явятся делом их свободы (141).

По прекращении разговора Трифон и Иустин разошлись с взаимными благопожеланиями (142).

И. ВОПРОС ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ ХАРАКТЕРЕ ДИАЛОГА

а) Несомненно то положение, что «Диалог» не представляет собой

протокольной записи разговора Иустина с Трифоном.

В своём «Диалоге» Иустин объясняет вообще все те возражения против христиан, которые ему приходилось слышать от иудеев. Многие черты в «Диалоге» составляют может быть только литературную форму. При всём том весьма вероятно, что в основе «Диалога» лежит исторический факт беседы Иустина с каким-либо иудеем в Ефесе.

1) Иустин вообще имел обычай записывать свои диспуты и в «Диалоге» (Iust. Martyr. Dial. cum. Tryph., 80 // PG. T. 6. Col. 665A; р. п.: С. 265) сам высказывает обещание записать свой разговор с Трифоном в особую книгу;

2) Евсевий (Euseb. Hist. eccl. IV, 18 // PG. T. 20. Col. 376AB; р. п.: 175) свидетельствует об историческом характере этого разговора и указывает место его в Ефесе, и собеседника называет знаменитейшим из иудеев того времени. Имя собеседника Трифон указывает действительно на современного Иустину знаменитого раввина Трифона, изречения которого часто приводятся в Мишне под именем Тарфона (в евр. перечне). Но замечательно, что исторические черты в изображении Трифона Иустин соединяет с чертами вовсе к нему не относящимися, но вызываемыми самим колоритом «Диалога». Иустин в начале своего произведения представляет Трифона палестинским раввином, который только во время восстания Баркохбы оставил родину и жил в Коринфе (Dial., 1 // PG. T. 6. Col. 473A; р. п.: С. 133), но затем в диспуте изображает Трифона в неправдоподобном освещении, как иудея-эллиниста, чуждого раввинского фанатизма, привыкшего уважать философию и не относящегося к христианству с такой нетерпимостью, как другие раввины. Всё это мало напоминает раввина Тарфона. Вероятно Иустин выставил в своём «Диалоге» Трифона, как наиболее знаменитого представителя иудейства того времени.

б) Время написания диалога

Хотя разговор с Трифоном имел место вскоре после восстания Баркохбы (132–135 гг.), однако написан он Иустином значительно позже, именно после первой Апологии, которая цитируется в диалоге, то есть после 153 г. и, по-видимому, в царствование того же императора, которому адресована апология (Антонин Пий, умер в 161 году).

К. СОЧИНЕНИЕ «О ВОСКРЕСЕНИИ» (отрывки)

а) Сочинение «О Воскресении» направлено было против отрицания этой истины Церкви гностиками и, судя по указаниям самого автора (De resurr., 2 // PG. T. 6. Col. 1576B; р. п.: С. 471), распадалось на две части. В первой части опровергались все возражения против

воскресения плоти, во второй – в пользу этого учения приводились положительные данные. Дошедший отрывок от первой части (ibid., 1–3 // PG. T. 6. Col. 1572D–1577B; p. п.: С. 469–473) открывается своеобразной теорией познания. Мы должны верить истине, то есть Божественному Откровению без всяких доказательств, как верим своим ощущениям; отсюда свои мысли о міре и человеке мы должны проверять этой истиной, как проверяем рассудочные выводы из ощущений, не обращаясь к другим критериям. Так как Христос показал в Себе Воскресение мертвых, то истина эта в доказательстве не нуждается и должна быть предметом веры; только в виду заблуждений среди христиан Иустин выступает с защитой этой истины (ibid., 1 // PG. T. 6. Col. 1572D–1573C; p. п.: С. 469–470) и намерен разобрать все возражения против неё (ibid., 2 // PG.T. 6. Col. 1573C–1576B; p. п.: С. 470–471). Противники воскресения указывали на то, что если тело воскреснет со всеми членами (а иначе воскресение было бы несовершенным), то выйдет, что в будущей жизни люди будут иметь половые отправления, тогда как, по слову Господа, воскресшие ни женятся, ни посягают (Мф. 22:30). На это Иустин возражает, что половая дань не является безусловно обязательной; даже и на земле есть девственники, тем более возможны они на небе (ibid., 3 // PG. T. 6. Col. 1576B–1577B; p. п.: С. 471–473). Далее [гностики отвергали Воскресение], ссылаясь на то, что воскреснет плоть «с теми недостатками [которые она имела при жизни – разные дефекты тела и т.п. Св. Иустин же опровергает эти возражения] потому, что Господь, исцелявший на земле увечных, силен, конечно, воскресить плоть ренога и здоровою» (ibid., 4 // PG. T. 6. Col. 1577BD; p. п.: С. 473).

Против возражения о невозможности воскресения, автор ссылается:

1) на всемогущество Божие, которое признают даже язычники;

2) на аналогии происхождения первозданного человека от земли и всех вообще людей от малой капли семени и

3) (с извинением перед чадами Церкви за аргументацию от мірской мудрости) на учение языческих философов о неразрушимости материи (Платон), атомов (Эпикур), стихий (стоики), из которых состоит человек и из которых снова может быть восстановлен Богом (De resurr., 5–6 // PG. T. 6. Col. 1577D–1584A; p. п.: С. 473–476).

Против ссылок на то, что воскресение плоти недостойно Бога, ибо сущность её земля и она влечёт человека ко греху, автор возражает, что плоть создана Самим Богом и, следовательно, не бесславна, тем более, что ради неё Бог создал мір, что, далее, она не может сама по себе грешить без вызова к тому со стороны души, подобно тому, как пара волов не может

пахать, если выйдет из-под ярма и разлучится друг с другом (ibid., 7 // PG. T. 6. Col. 1584AC; р. п.: С. 477–178).

Наконец, автор опровергает мнение будто плоть, хотя и лучше других тварей, но не имеет обетования Воскресения. Невероятно, чтобы Бог не поправлял Своего создания, если оно попортится, тогда как это делают и обыкновенные художники. Обещание спасти человека указывает и на спасение плоти, ибо ни душа, ни плоть в отдельности не являются человеком, а составляют его вместе. Если согласиться с гностиками, что душа по существу нетленна, как часть Божества, то в чём же тогда выразится благодать Божия и за что благодарить Творца, если Он сохранит только то, что по природе своей неразрушимо и притом сохранит Свою собственную часть (ibid., 8 // PG. T. 6. Col. 1584D–1587C; р. п.: С. 479–481).

Два других аргумента относятся ко второй части. Истинность Воскресения плоти доказывается тем, что Христос и других воскрешал и Сам воскрес в той плоти, которая страдала («с язвами гвоздиными») (ibid., 9 // PG. T. 6. Col. 1588C–1589A; р. п.: С. 481–482).

В заключение автор заявляет, что христианство тем и возвышается над учением Пифагора и Платона, что говорит не о спасении только бессмертной души, но и о воскресении плоти; что же касается до лжеучителей отрицающих эту истину, то они не только искажают истину Христову, но и учат распутству, не щадя осуждённой ими на погибель плоти, подобно врачу, разрешающему удовлетворять всякие похоти больного, у которого нет надежды на выздоровление. В виду противогностической окраски данного сочинения написание его следует отнести к 145–150 гг.

б) Иустин Мученик как апологет имеет огромное значение. Не говоря уже о том, что он является самым плодовитым писателем-апологетом II века, он первый проложил новые пути к защите христианства, именно: он первый выдвинул ту точку зрения, что в язычестве не всё достойно осуждения, что есть в нём и крупицы истины, что поэтому возможно соединение Откровения и философии, веры и разума. Отсюда 1) он положил начало философскому, примирительному направлению в христианской апологетике и 2) первый дал попытку научного или философского обоснования христианства, воспользовавшись как пособием эллинской философией, в частности научным её методом. Присоединение философии к защите христианства имело в сфере догматики свои важные последствия: оно повело к созданию определённой богословско-философской системы. Иустин является первым христианским богословом в собственном смысле этого слова.

Таким образом, к Иустину нужно возводить не только всю последующую христианскую апологетику, но и зачатки христианской богословской науки. Впрочем, Иустин, как первый богослов, не мог, конечно, сразу и в полноте овладеть своей задачей. Систему он создал и христианские догматы осознал, но в систематическом виде их не изложил, и при том в силу некоторых философских влияний не сумел избегнуть отдельных ошибок.

Л. ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ БОГОСЛОВИЯ СВ. ИУСТИНА МУЧЕНИКА

А. СУЖДЕНИЯ О БОГОСЛОВИИ СВ. ИУСТИНА чрезвычайно различны. Многие учёные до крайности преувеличивают несомненное влияние на Иустина философии Платона и считают

Иустина по существу язычником. Они утверждают, что и его учение о Боге и человеке (его свободе) ничего почти не заключает в себе христианского, а навеяно стоико-платоническими влияниями, что в собственном смысле религиозно-мистический момент вытеснен у Иустина рационалистическим и вера превращена в знание. Другие учёные (Земиш, Отто), напротив, защищают Иустина и находят, что воззрение его в главных пунктах более или менее согласно с церковной верой. Второй взгляд представляется более обоснованным.

1) Дело в том, что представители первого взгляда исходят из того ложного предположения, что апологии, на основании которых они характеризуют міровоззрение Иустина, дают нам сумму религиозных представлении этого св. мученика. Между тем апологии по специальным своим задачам вовсе не представляют исчерпывающего материала в этом смысле. Апологетические труды Тертуллиана совсем не в таком виде представляют его учение, как его полемические сочинения. В рационализме, далее, можно было бы упрекнуть и современное богословие, если судить о нём исключительно по курсам апологетики. При оценке богословия св. Иустина, нужно обращать внимание и на другие его сочинения. Уже в «Диалоге с Трифоном» Иустин более примыкает к церковной традиции, чем к философии. В сочинении же «О Воскресении» он вовсе считает рациональную аргументацию излишней в делах веры и пользуется ею только в обращении к неверующим. Цитаты из полемических трудов Иустина у Иринея заставляют думать, что он не менее близко стоял к традиционализму, чем сам Ириней.

2) С другой стороны нельзя не отметить, что и в апологиях Иустин твёрдо исповедует веру во Христа, вочеловечившегося Сына Бога Творца (2 Apol, 13 // PG. T. 6. Col. 468A; р. п.: С. 119) и признаёт Ветхий Завет,

чем показывает, что он не настолько увлёкся философией, чтобы не быть в состоянии возвыситься над философским рационализмом.

3) Наконец, и мужественная смерть св. Иустина за Христа говорит за эту глубину его христианского убеждения. Поэтому ни в каком случае нельзя согласиться с суждением, что это был более философ, чем христианин, что с языческим міросозерцанием он соединял лишь христианское имя. Напротив, Иустин был глубоко верующим христианином. Особенностью его было лишь то, что христианские мысли он старался влагать в философские формы, а это, конечно, не могло не отразиться на чистоте усвоения им христианского учения. При этом надо отметить, что он никогда намеренно не подгонял свои христианские воззрения под философское учение и не боялся констатировать своего разногласия с ними (1 Apol., 8; 2 Apol., 7 // PG.T. 6. Col. 337C, 456B; p. п.: С. 37–38; 112) и если, вопреки мнению о христианстве как «нелепом суеверии», любил указывать на согласие христианского учения с мнением философов, то не в этом видел силу истинности христианского учения, а в доказательствах от Священного Писания (1 Apol., 23 // PG. T. 6. Col. 364A; p. п.: С. 53). Как бы то ни было, философская окраска воззрений Иустина Мученика несомненна. Поэтому в сочинениях его нужно отличать: 1) элементы традиционные – учение церковное и

2) собственное понимание им этого учения, его оригинальную богословскую систему.

Б. ТРАДИЦИОННЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ В УЧЕНИИ СВ. ИУСТИНА

К традиционным элементам у Иустина относится:

1) Троичная формула. Она встречается у него а) при перечислении объектов поклонения у христиан по поводу упрёка в безбожии (1 Apol., 6, 13 // PG.T. 6. Col.33бC, 345B; p.п.: С. 36, 42); б) как формула при Крещении (1 Apol., 61 // PG. T. 6. Col. 421B; p. п.: С. 93);

в) как обычное славословие Отца чрез Сына и Духа (1 Apol., 65, 67 // PG. T. 6. Col. 428–429; p. п.: С. 97–99) в богослужебных молитвах.

2) Символ [веры]. По частям (кроме христологической части) он в однообразных оборотах много раз повторяется в сочинениях Иустина. Христологическая часть более или менее полно и последовательно приводится в крещальной формуле (1 Apol., 61 // PG. T. 6. Col. 421B; p. п.: С. 93) и заклинаниях от демонов (2 Apol., 6; Dial., 85 // PG. T. 6. Col. 453B, 676C; p. п.: С. 111, 272), а также в изложении особенностей христианского исповедания, как новой религии (1 Apol., 24 // PG. T. 6. Col. 364B–365A; p. п.: С. 52–53); по частям же во многих местах Иустиновых сочинений (Dial., 36, 1 Apol., 46 // PG. T. 6. Col. 553A–556A, 397B, 400A; p. п.: С. 189–

191, 7677).

3) Признание Священного Писания, как источника вероучения. Особенно часто Иустин пользуется Ветхим Заветом, которым он доказывает Новый. Ветхозаветные Писания – это вдохновенное слово пророков, говоривших по внушению от Духа Святого (1 Apol., 63, 33 // PG. T. 6. Col. 424A, 381A; p. п.: C. 94, 63); между ними поэтому не может быть противоречия (Dial., 65 // PG. T. 6. Col. 625CD; p. п.: C. 240). Не менее пророков имеют Божественный авторитет и Апостолы (Dial., 119 // PG. T. 6. Col. 753A; p. п.; C. 324). Чрез них также открывался голос Божий. Поэтому их Писания читаются за Богослужением наравне с Писаниями пророков (1 Apol., 67 // PG. T. 6. Col. 429B; p. п.: C. 98–99). Из них Иустин не раз упоминает ἀπομνημονεύματα Апостолов (1 Apol., 67 // PG. T. 6. Col. 429B; p. п.: C. 98–99), употребляя ввиду язычников этот термин вместо Евангелий (ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ᾽ αὐτῶν ἀπομνημονεύματα, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια – 1 Apol., 66 // PG. T. 6. Col. 429A; p. п.: C. 98). Ввиду своей специальной темы Иустин не мог ни часто ссылаться на Евангелия, ни выставлять их исключительного значения: для язычников или иудеев это не имело бы силы убеждения, при всём том он иногда цитирует их, как Писание (γέγραπται – Мф. 17:13 в Dial., 49 // PG. T.6. Col. 584; p. п.: C. 209, 210). Определённо упоминается с указанием имени автора Апокалипсис Иоанна Богослова, как книга, написанная по Божественному откровению (Dial., 81 // PG.T. 6. Col. 669A; p. п.: C. 267). Трудно сказать предпринимал ли Иустин (ввиду известной попытки Маркиона составить свой канон) исследования о количестве признаваемых Церковью книг; во всяком случае, он знал Павловы Послания (кроме Послания к Филиппийцам) и соборные, кроме 2 и 3 Иоанна и Иуды. Иустин [кроме того] пользовался «Первоевангелием Иакова», «Евангелием Фомы» и «Актами Пилата» (см. Эрхард).

4) Сведения о таинствах Крещения и Евхаристии и о совершении (воскресной) Литургии. Их Иустин предлагал в последних главах (1 Apol., 61, 65–66 // PG. T. 6. Col. 420–421, 428–29; p. п.: C. 92–93, 97–98) 1-й Апологии: «Кто убедится и поверит, что учение и слова наши истинны и обещается жить сообразно с ними, тех учат, чтобы они с молитвой и постом просили у Бога отпущения прежних грехов, и мы молимся и постимся с ними. Потом мы приводим их туда, где есть вода, и они возрождаются таким же образом, как мы сами возродились, то есть омываются водою во имя Бога Отца и Владыки всего и Спасителя нашего Иисуса Христа и Духа Святого. А омовение это называется просвещением, потому что просвещаются умом те, которые познают это (1 Apol., 61 // PG.

T. 6. Col. 421B; р. п.: С. 93). После того, как омоется таким образом уверовавший и давший своё согласие, мы ведём его к нашим братьям в общее собрание для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы, как о себе, так и о просвещённом и о всех других повсюду находящихся. По окончании молитвы мы приветствуем друг друга лобзанием. Потом к предстоятелю братии приносится хлеб и чаша воды и вина (ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος). Он, взяв это, воссылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого. После того, как он совершит молитвы и благодарение, весь присутствующий народ отвечает: «Аминь» (да будет). После благодарения предстоятеля и возглашения всего народа так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина, и воды, и относят к тем, которые отсутствуют.

Пища эта у нас называется Евхаристиею и никому другому не позволяется участвовать в ней, как только тому, кто верует в истину учения нашего и омылся омовением во оставление грехов и в возрождение, и живёт так, как заповедал Христос. Ибо мы принимаем это не как обыкновенный хлеб или обыкновенное питие: но Сам Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, таким образом, и пища эта есть – как мы научены – Плоть и Кровь Того воплотившегося Иисуса» (1 Apol., 66 // PG. T. 6. Col. 428–429; р. п.: С. 97–98). В «Диалоге» Иустин Мученик ясно учит о Евхаристии, как жертве, заменившей ветхозаветные жертвы (Dial., 41 // PG.T. 6. Col. 564B–565A; р.п.: С. 197).

Прекрасно описывает Иустин и воскресное христианское Богослужение: «В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания Апостолов или Писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Когда же окончим молитву, тогда приносится хлеб, и вино, и вода, и предстоятель также воссылает молитвы и благодарения, сколько он может. Народ выражает своё согласие словом – «Аминь» и бывает раздаяние каждому и приобщение даров, над коими совершено благодарение, а к небывшим они посылаются чрез диаконов» (1 Apol, 67 // PG. T. 6. Col. 429BC; р. п.: С. 98–99). День солнца толкуется, как первый день создания міра и день воскресения Христа.

Упоминание о «предстоятеле» – яснейшее указание на существование единоличного епископата.

Из этих черт достаточно выясняется образ церковного учения и практики в первой половине II века, а также устанавливается вполне церковная основа богословствования св. Иустина.

B. ОТНОШЕНИЕ СВ. ИУСТИНА К ФИЛОСОФИИ

Принятое от Церкви учение Иустин обработал на почве философии в довольно стройную, богословскую систему. Придя ко Христу путём философских исканий, он и в своём обращении не оставил философии и тем более ценил её, что видел в ней полное совпадение с христианской истиной. Отсюда к философии он относился с великим уважением. Высочайшей похвалой для неё в его устах было то, что самое христианство он считал «единой твёрдой и полезной философией» (Dial., 8 // PG. T. 6. Col. 492C; р. п.: С. 146). Философия, по словам Иустина, «есть величайшее и драгоценнейшее в очах Божиих стяжание; она одна приводит нас к Богу и делает нас угодными Ему, и подлинно святы те, которые устремили свой ум к философии» (Dial., 2 // PG. T. 6. Col. 474B; р. п.: С. 134). Впрочем, Иустин ценил в философии не многоразличие мнений о сущности и происхождении міра, а её нравственно-религиозную тенденцию. Главнейший предмет философии – Бог (Dial., 1 // PG. T. 6. Col. 473B; р. п.: С. 133), Который «предлагает роду человеческому то, что всегда и везде благо и справедливо» (Dial., 93 // PG. T. 6. Col. 697A; р. п.: С. 286). Отсюда видно, что взгляд у Иустина на философию – это взгляд эклектика, и что критерием выбора отдельных положений из мнений философов служит основанное на Откровении понятие о Боге и нравственном законе. Философия его заключается в подыскивании параллелей из философии к христианскому учению (иногда очень отдалённых). Отсюда у Платона он находит учение о создании міра, у стоиков – о гибели міра в огне, у комика Менандра – мысль, что не должно поклоняться делу рук человеческих и т. п. (1 Apol., 20 // PG. T. 6. Col. 357D; р. п.: С. 51).

Чем объяснить, что философы учили сходно с истиной христианства? В ответ на этот вопрос Иустин:

1) пользуется обычной мыслью александрийских иудеев, что философы позаимствовали эти сведения из древних книг Моисея. Так, например, Платон позаимствовал из них учение о свободе воли и нравственной ответственности (1 Apol., 44 // PG. T. 6. Col. 396A; р. п.: С. 74), о сотворении міра (1 Apol., 59 // PG. T. 6. Col. 416BC; р. п.: С. 89–90), о міровой душе, проникающей весь мір, подобно букве Х. (Медный змей Моисея – 1 Apol., 60 // PG. T. 6. Col. 417–120B; р. п.: С. 90–91); сюда же относятся слова философов о бессмертии души, наказаниях по смерти, созерцании небесного и пр.(1 Apol., 44 // PG.T. 6. Col. 396A; р. п.: С. 74).

2) Иустин, пользуясь стоическим понятием ὁ σπερματικὸς λόγος, создаёт свою собственную теорию сходства Откровения и философии. Логос в зачаточном состоянии, как семя (σπέρμα) причастен всему роду человеческому (1 Apol., 46; 2 Apol., 8 // PG. T. 6. Col. 397B, 457A; p. п.: C. 76, 113). «Всё, что когда-либо сказано или открыто хорошего философами и законодателями, всё это ими сделано соответственно мере (κατὰ μέρον), нахождения (εὑρέσεως) ими и созерцания Слова» (2 Apol., 10 // PG. T. 6. Col. 460C; p. п.: C. 115), «поскольку каждый познавал отчасти (κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος) сродное с посеенным Словом Божиим» (2 Apol., 13 // PG. T. 6. Col. 465BC; p. п.: C. 119). Таким образом, таинственные откровения Логоса, Который в полноте открылся во Христе, имели место до Его явления и даже в язычестве. Отсюда, многие из тех, которые жили до Христа согласно со Словом, суть христиане, хотя бы и считались за безбожников. Таковы между эллинами Сократ, и Гераклит, и им подобные, а из варваров – Авраам, Анания, Азария, Мисаил, Илия и многие другие (1 Apol., 46 // PG. T. 6. Col. 397C; p. п.: C. 77). «Итак, все, что сказано кем-либо хорошего, принадлежит нам христианам» (2 Apol., 13 // PG. T. 6. Col. 465C; p. п.: C. 119). Сократ, по мысли св. Иустина, тоже отчасти познал Христа (2 Apol., 10 // PG. T. 6. Col. 460C–461A; p. п.: C. 115–116).

Вся эта теория создана св. Иустином для того, чтобы возвысить Христа, поставить Его в центре истории, сделать единым источником Истины. Но она имела и обратную сторону:

1) открывала широкий простор для проникновения философии в сферу христианской догматики и засорения философскими мнениями; раз признано, что истина может существовать и вне откровенного христианства, раз мистические положения возводятся ко Христу, то христианский богослов должен принимать их в расчёт, а при этом он, конечно, не может удержаться от соблазна почерпнуть в этом источнике и чуждые христианству элементы: примером тому служит сам Иустин.

1) Она не намечала границы между Откровением и философией; по-видимому, различие между ними было только по степени (градуальное) откровения Логоса, а не по существу (по качеству). Иустин в целях оттенить превосходство христианства над философией, которой он сам своей теорией придал такое значение, старался установить различие между христианством и философией. А оно таково: а) Логос, единый источник Истины, открывался философам лишь отчасти, тогда как в христианстве явил Себя вполне и совершенно (2 Apol., 10 // PG. T. 6. Col. 460C; p. п.: C. 115); отсюда христианство не нуждается ни в каком

дополнении или усовершенствовании и есть полная Истина; напротив, философия даёт только обрывки истины и, притом, далеко не совершенные, при этом она окутывает их ложными мнениями, так что истина в ней перемешана с ложью; это лучше всего доказывается противоречием между философами (1 Apol., 44 // PG. T. 6. Col. 396B; р. п.: С. 75); б) Философия не имеет твёрдости и авторитета, она не может доказать своих положений, недаром поэтому философы говорили, что Бога познать трудно, а возвестить Его невозможно[222] (2 Apol., 10 // PG. T. 6. Col. 461A; р. п.: С. 115–116); и Сократу никто так не поверил, чтобы умереть за его учение; напротив, христианство возвещено Самим Богом (1 Apol., 23 // PG. T. 6. Col. 364AB; р. п.: С. 53–54); оно имеет твёрдый Божественный авторитет и возвышается над всем силою своей доказательности, основанной на ветхозаветных пророчествах (1 Apol., 30 // PG. T. 6. Col. 373B-376A; р. п.: С. 59–60), поэтому Христу многие поверили, презирая и славу, и страх, и смерть (2 Apol., 10 // PG. T. 6. Col. 461B; р. п.: С. 116); в) философия не всем доступна и получить таинственные откровения Логоса не всем удалось; большинство людей находятся под обольщением демонов, затемняющих у них истинное понятие о Боге; о недостаточности воздействий сперматического Логоса говорит вся печальная история язычества; напротив, от Христа познать истину могут все, даже люди совсем незнакомые с грамотой, и узнать ту же истину, к которой философы лишь отчасти приходили и с таким трудом. Таким образом, в христианстве откровение Логоса отличается (по сравнению с философией) – 1) своей полнотой, 2) силой доказательности и 3) общедоступностью.

Необходимо отметить, что вся теория о сперматическом Логосе отсутствует в «Диалоге». Здесь Иустин (беседуя со старцем) просто доказывает неспособность философствующего разума к познанию существа Божия; производит всё религиозное знание от Бога – из сверхъестественного Откровения, и в том и видит превосходство христианства над философией, что оно покоится не на разуме человеческом, а на Божественном Откровении (ср.: 2Apol, 10 // PG.T.6.Col.461B; р.п.: С. 115–116).

М. БОГОСЛОВИЕ СВ. ИУСТИНА МУЧЕНИКА

1. УЧЕНИЕ О БОГЕ

Исходным пунктом (но не главным, каковым является учение о Логосе) богословско-философской системы св. Иустина Мученика является учение о Боге. Бога Иустин представляет, несомненно, в христианском духе и согласно с библейским міросозерцанием. Что

особенно отличительного в этом міросозерцании, так это то, что он видел в Боге живую Личность, «Отца правды и целомудрия и прочих добродетелей» (1 Apol., 6 // PG. T. 6. Col. 336C; р. п.: С. 36), Который услаждается праведною жизнью людей и ненавидит злых (1 Apol., 10; 2 Apol., 4 // PG. T. 6. Col. 340C, 452A; р. п.: С. 39, 109), он постоянно заботится о людях (1 Apol., 28 // PG. T. 6. Col. 273BC; р. п.: С. 58), слышит их молитвы (1 Apol., 61 // PG. T. 6. Col. 420BC; р. п.: С. 92) и, таким образом, «не существует подобно камню» (безлично) (1 Apol., 28 // PG. T. 6. Col. 273C; р. п.: С. 58). Бога Иустин называет евангельскими эпитетами – благим и милосердным (Dial., 23, 47 // PG. T. 6. Col. 525C, 577C; р. п.: С. 169, 207; ср.: 1 Apol., 15, 16). Своё христианское понятие о Боге Иустин, однако, хотел выразить в философских формах, а так как он при этом, по крайней мере, в апологиях рассуждает с философской точки зрения, то можно сказать, что представление его о Боге носит преимущественно философский характер и обнаруживает следы влияния Платона и Филона. Греческим философам понятие о Боге нужно было собственно только для решения проблемы происхождения міра (космологическая проблема); отсюда Бога они мыслили, как Первопричину всего, а вместе с тем представляли Его, как причину, выше этого следствия, то есть міра и всех мірских предикатов и, таким образом, превращали Его в безличный космический первопринцип. Такой образ рассмотрения отразился и на Иустине.

1) Св. Иустин преимущественно склонен рассматривать Бога, как Творца всего: любимым наименованием Бога у него является наименование: «Отец всего», заменяющее евангельское понятие любвеобильного Отца людей.

2) Вместе с понятием о Боге, как Первопричине (Dial., 3 // PG. T. 6. Col. 480–481; р. п.: С. 138), св. Иустин усвоил и её философское определение, выражающееся в отрицании всех свойств чувственного міра. Иустин в разговоре со старцем повторяет определение Платона; «истинно Сущее[223] не имеет ни цвета, ни формы, ни величины, но есть существо тождественное Себе, высшее всякой сущности, неизреченное, неизъяснимое, единое прекрасное и благое» (Dial., 4 // PG. T. 6. Col. 484A; р. п.: С. 139). Подобно Платону и Филону, св. Иустин называет Бога «не имеющим имени» (1 Apol., 63 // PG. T. 6. Col. 424A; р. п.: С. 94) и «неизреченным» (2 Apol., 10; Dial., 127 // PG. T. 6. Col. 772B; р. п.: С. 338). Он считает безумием думать, что можно сказать имя неизреченного Бога. Слова же: «Отец, Бог, Творец, Господь и Владыка суть не имена, а названия, взятые от благодеяний и дел Его» (2 Apol., 6 // PG. T. 6. Col.

453A; p. п.: C. 111), то есть ничего не говорят о Его сущности.

3) В связи с таким понятием о Боге Иустин весьма сильно оттеняет трансцедентность Бога, возвышенность и удалённость его от міра. Бог, по его представлению, пребывает всегда выше міра, выше небес (Dial., 60 // PG. T. 6. Col. 612C; p. п.: C. 231) и никогда не оставляет пространства[224], сущего выше неба (Dial., 56 // PG. T. 6. Col. 596D; p. п.: C. 219). Отсюда невероятно, чтобы Он являлся на малой частице земли (Dial., 127 // PG. T. 6. Col. 772B; p. п.: C. 337–338), то есть был субъектом ветхозаветных богоявлений; невероятно также какое бы то ни было соприкосновение Его с міром. Между Ним и міром необходим посредник. Таким посредником Филон в своё время объявил Логос (безличный) и тем разрешал трудность соединения высочайшего Бога и конечного міра. Иустин воспользовался этим понятием, чтобы с ним соединить понятие о Боге-Слове Апостола Иоанна и развил свою теорию о Божественном Логосе.

2. УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ

Так как Иустин в понятии о Логосе пытался соединить интересы и религиозные и философские, то эти понятия о Логосе не во всём содержат цельное единство. С одной стороны Иустин старается удержать церковную веру в Божество Христа и при том в формах, близких к Никейскому учению о единосущии, с другой стороны, философское представление о Логосе, как посредствующем принципе, приводит его к субординационизму.

А. Иустин ясно учит о Божестве Логоса и понимает Его, как Личность. Логос есть Бог потому, что Он – Сын «Единого нерожденного и неизреченного Бога» (Dial., 126, 61 // PG. T. 6. Col. 769A, 613C; p. п.: C. 336, 232), и притом Сын в собственном смысле (ἰδίως) этого слова (1 Apol., 23; 2 Apol., 6 // PG. T. 6. Col. 364A, 453A; p. п.: C. 54, 111). Если Бог, как Творец міра, называется Отцом всего, то по отношению к Логосу Он является Отцом в исключительном смысле: Он не творит, а «рождает» Его (Dial., 61; 1 Apol., 22, 23; 2 Apol., 6 // PG. T. 6. Col. 613C, 361 A, 364A, 453A; p. п.: C. 232, 52, 54, 111) и при том рождает от Самого Себя (Dial., 61 // PG. T. 6. Col. 613C; p. п.: C. 232), а не из небытия. Отсюда Логос есть «Бог до создания міра» (Dial., 56 // PG. T. 6. Col. 600C; p. п.: C. 221), есть «Бог, рожденный от Отца всего, Слово и Премудрость, Сила, и Слава Родившего» (Dial., 61; 1 Apol., 32 // PG.T. 6. Col. 613C, 380B; p. п.: C.232, 63). Отсюда Логосу принадлежит также неизреченность, которая мыслится и в Боге [Отце] (2 Apol., 6 // PG. T. 6. Col. 453A; p. п.: C. 110–114). Трудный вопрос о том, как мыслится рождение Логоса от Бога Иустин решал при помощи аналогий, заимствованных у Филона.

Рождение не есть отсечение, уменьшение Божественного существа: оно подобно произношению нами слова: произнося слово, скрытую мысль (логос), мы как бы рождаем его, но в то же время вовсе не теряем своей мысли; далее, рождение от Бога следует мыслить подобно происхождению одного огня от другого; «возженный огонь действительно существует и светит без уменьшения того, от которого возжен» (Dial., 61, 128 // PG.T. 6. Col. 616A, 776BC; р. п.: С. 233, 340).

Б. Будучи Богом, Логос составляет отдельную от Отца Личность. Если он и называется у Иустина «некоторой разумной силой, рожденной от Бога» (Dial., 61 // PG. T. 6. Col. 613C; р. п.: С. 232), то в других местах у него прямо говорится, что Логос не представляет собой безличной силы, которую Бог лишь на время выводит из Себя, наподобие солнечного луча, и которая снова возвращается в Него, – нет, он представляет Собою отдельное существо, подобно Ангелам (Dial., 128 // PG.T. 6. Col. 773C–776A; р. п.: С. 339). Рожденное всегда отлично по числу от Рождающего (Dial., 129 // PG. T. 6. Col. 777B; р. п.: С. 341). Сын, рожденный Отцом прежде всех век, и есть именно тот Советник Божий о создании человека, Которому были сказаны Богом слова: Сотворим человека (Быт. 1:26), как «к какому-то от Него различному по числу и разумному существу» (Dial., 62 // PG. T. 6. Col. 617A; р. п.: С. 234). Таким образом, Логос в силу своего рождения от Отца отличается от Него, как особое Лицо (ср. ещё: Dial., 48, 61, 62 // PG. T. 6. Col. 580B, 613C, 620A; р. п.: С. 208, 232–235). Св. Иустин весьма рельефно оттеняет это различие, когда говорит, что Логос есть «Другой по числу, но не по воле» (Dial., 56, 128 // PG. T. 6. Col. 600C, 776B; р. п.: С. 222, 340).

В. Мысля Логос, как Божественное личное Существо, Иустин в то же время представляет Его, как посредствующее начало при творении и управлении міром. В силу этой связи идеи Логоса с космологической проблемой, св. философ несколько своеобразно представляет Его отношение к Богу и рассматривает Его, как низшее, подчинённое Богу Отцу, Божественное Существо (субординационизм).

1) Это прежде всего видно из учения его о начале бытия Логоса:

а) по учению Иустина Логос рожден Богом для творения міра и, следовательно, рожден не предвечно, а во времени. Он есть Слово, прежде тварей сущее с Отцом и рождаемое от Него, когда в начале Он всё создал и устроил (2 Apol., 6 // PG. T. 6. Col. 453A; р. п.: С. 111). Если считать ученика св. Иустина Татиана (Tat. Or. contr. Graec., 5 // PG. T. 6. Col. 813C–817B; р. п.: С. 15) правильным истолкователем своего учителя, то нужно допустить, что св. Иустин различал в бытии Логоса два момента;

предвечное Слово существовало, как свойство Отца и сила Его (то есть безлично), перед творением же міра Оно было рождено и получило личное бытие, как Сын Божий (Логос стал Сыном Божиим). Таким образом, по учению Иустина, Сын Божий не имел вечного личного бытия, но рожден во времени (Земиш, Скворцов и др.). Параллель этому взгляду можно указать в учении Филона о слове внутреннем (λόγος ἐνδιάθετος) и произнесённом (λόγος προφορικὸς), вышедшем из недр Божества.

б) Так как Логос рожден для творения міра, то происхождение его есть дело воли Божией и стоит в связи с решением этой воли создать мір. Иустин часто говорит, что Сын рожден «по воле Отца» (Iust. Martyr. Dial, 127, 128, 100 // PG. T. 6. Col. 709C; р. п.: С. 295); что по воле Отца Он есть Господь и Бог (Dial., 129 // PG. T. 6. Col. 777A; р. п.: С. 340) и получил почести (2 Apol., 13 // PG. T. 6. Col. 468A; р. п.: С. 119), власть и силу. Таким образом, по бытию и по силе он представляет Сына зависящим от воли Отца. Эта черта, как и временное рождение Сына, указывает на нечто общее у Него с тварным міром.

2) Как посредник между высочайшим Богом и міром, Логос имеет такие свойства, которых нет у Отца. Бог Отец невидим и невместим и стоит выше міра, не соприкасается с ним. Логос же является в міре, управляет им, выступает во всех ветхозаветных богоявлениях (Dial., 56, 60 // PG.T. 6. Col. 596A–605B, 612C613A; р. п.: С. 219–225, 231). Божество Логоса, таким образом, представляется Иустину менее полным, чем божество Отца. Отсюда Отец обозначается у него, как «Бог по истине» (του θεοῦ οντος), тогда как Сын именуется просто θεός. Отсюда у него встречаются такие выражения: «мы поставляем и Сына на втором месте после неизменного и вечного Бога Отца» (1 Apol., 13 // PG.T. 6. Col. 348A; р. п.: С. 42); «Слово есть первая по Отце всего и Владыке Боге Сила и Сын» (1 Apol., 32 // PG. T. 6. Col. 380B; р. п.: С. 63). Он есть «после Бога Отца державнейший и правосуднейший из всех правитель» (1 Apol., 12 // PG. T.6. Col. 344B; р.п.: С.41).

3) Занимая второе по Отце место, Логос стоит в подчинённом отношении к Нему и служит Его воле. Логос, по словам Иустина, подчиняется Творцу [всяческих] (ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων), Который не имеет над Собой другого Бога (Dial., 56 // PG. T. 6. Col. 597B; р. п.: С. 220), Он всегда «служит Его воле» (Dial., 126 // PG. T. 6. Col. 769C; р. п.: 337). Отсюда Он часто называется Ангелом (Dial., 56 // PG. T. 6. Col. 597B; р. п.: С. 220, а также ср.: 66, 68, 61, 63), как исполняющий волю Божию и посылаемый для извещения её другим. Логос и сотворил мір и управляет им по воле Отца, и по этой же воле является в Ветхом Завете. При таком

послушании Логоса воле Божией нумерическое отличие Его от Отца не может поколебать идеи монотеизма. Сын Божий есть Другой по числу, но не по воле (вопреки дуализму гностиков, различавших добрые и злые начала) (Dial., 56 // PG. T. 6. Col. 600C; р. п.: С. 222, а так же ср.: 126, 60, 61, 127). Далее, Он подчинён Богу и зависит от Него, поэтому единство Божественного принципа вполне соблюдается (не как единосущие, а как единоначалие). Так решал Иустин проблему Божественной монархии при признании троичности Лиц. При всём том нужно заметить, что хотя св. Иустин был субординационистом, ок не считал Сына Божия тварью, как ариане.

4) Каковы же отношения Логоса к міру?

а) Логос – Творец міра (Dial., 61 // PG. T. 6. Col. 616; р. п.: С. 233). Как Творец, Логос есть совокупность Божественных идей: «Бог Словом своим помыслил о міре и Словом Своим сотворил мір» (1 Apol., 64 // PG. T. 6. Col. 425CD; р. п.: С. 96).

б) Логос – Промыслитель. Он, как сперматическое начало истины и правды, живёт в людях (2 Apol., 10 // PG. T. 6. Col. 460C; р. п.:С. 116, атакжеср.: 13, 8).Особенная сфера его действий Ветхий Завет.Он говорил через пророков (1 Apol., 36 // PG. T. 6. Col. 385A; р. п.: С. 67, а также: 59), являлся патриархам, руководил израильтянами в пустыне и т. п. В Своём промышлении о міре Он совершал разные виды служения Богу Отцу, почему имеет разные наименования (Dial., 61 // PG. T. 6. Col. 613C; р. п.: С. 232, а также ср.: 86, 126); в то время, как Бог пребывает в недоступной высоте, в высочайшей сокровенности, Он обнаруживал тенденцию к явлениям и принимал разные виды – человека, ангела и даже огня (Dial., 128 // PG. T. 6. Col. 773C; р. п.: С. 339, а также ср.: 1 Apol., 63). Поэтому-то: Он именно и явился в лице «Христа для установления Нового Завета и принёс всю полноту Божественного Откровения».

3. ХРИСТОЛОГИЯ

Для Иустина тождество Логоса и Иисуса Христа несомненно. Он часто повторяет формулу: «Слово сделалось человеком и нареклось Иисусом Христом» (1 Apol., 5 // PG. T. 6. Col. 336B; р. п.: С. 36, а также см.: 23, 32, 46, 63; 2 Apol., 6; Dial., 45, 48, 63, 84, ср.: 105, 113). Эта формула указывает не только на Божество Христа, но и на единство Его Лица. Божество Христа Иустин обычно доказывает из Его мессианства, из осуществления на Нём всех мессианских пророчеств (Dial., 39 // PG. T. 6. Col. 560C–561A; р. п.: С. 194, а также см.: Dial., 49, 96): доказав, что Иисус есть Мессия, он указывал на то, что по ветхозаветным пророчествам Мессия есть не только человек, но и Бог и именно Логос, Который

является «другим Богом» после Отца и к Которому относятся все ветхозаветные богоявления, неприложимые к Высочайшему Отцу всего (Dial., 60, 61 // PG. T. 6. Col. 612–616; p. п.: С. 230–234).

Этот Бог – Логос стал человеком чрез рождение от девы из рода Давидова (1 Apol., 46 // PG. T. 6. Col. 397C; p. п.: С. 77, а также см.: Dial., 45, 43, 84, 100). Родился Он не от семени человеческого (1 Apol., 32 // PG. T. 6. Col. 380B; p. п.: С. 63, а также см.: Dial., 63; De resurr., 3) и Сам образовал Себе плоть от Девы. Замечательно, что под «Духом и Силой Вышняго, осенившим» Деву Марию (Лк. 1:30), Иустин разумеет не Святого Духа, а Самого Логоса (1 Apol, 33 // PG. T. 6. Col. 381B; p. п.: С. 64, а также см.: 1 Apol., 46).

О рождении от Девы Иустин часто говорит (1 Apol., 22 // PG. T. 6. Col. 361B; p. п.: С. 53, а также см.: 1 Apol., 31, 32; Dial, 45, 63), доказывая его на основании известного пророчества Исайи (Ис. 7:14) (1 Apol., 33 // PG. T. 6. Col. 380–381; p. п.: С. 63–65, а также cm.: Dial., 43, 66).

Вопреки гностикам Иустин должен был защищать реальность человеческой плоти Христа и он, действительно, старается отметить это, говоря о рождении Его по истечении времени чревоношения, Его детстве, возрастании (1 Apol., 31, Dial., 88 // PG. T. 6. Col. 685; p. п.: С. 278–279), человеческих скорбях и страданиях (ibid., 103, 125 // PG. T. 6. Col. 768B; p. п.: С. 335), о занятиях Его плотничеством (ibid., 88 // PG. T. 6. Col. 688B; p. п.: С. 280), о невзрачном Его виде по образу [приводимому у] Исайи, гл. 53. Христос, по словам Иустина, является «подобострастным нам» (Dial., 48 // PG. T. 6. Col. 580C; p. п.: С. 208) и Своею Гефсиманской молитвой «показывает, что воистине сделался человеком, способным к страданию» (ibid., 99 // PG. T. 6. Col. 708C; p. п.: С. 294, Dial., 103, 99, 78; 1 Apol., 31, 52).

Некоторые учёные (Земиш, Неандер) думали, что по воззрению св. Иустина, разум (νοῦς)[225] во Христе заменяло Его Божество, ссылаясь на слова: «Христос по всему был Слово, и по телу, и по Слову, и по душе» (2 Apol, 10 // PG. T. 6. Col. 460B; p. п.: С. 115). Но у Иустина не видно трихотомического деления человека на ум, душу и тело; он знает только душу и тело (Dial., 6, 114; De ressurr. 7, 8; p. п.: С. 477–481). Человеческую же душу во Христе он признавал, как видно из слов его о смерти Господа на кресте и Его сошествии во ад (Dial., 72 // PG. T. 6. Col. 645B; p. п.: С. 252).

Став человеком, Логос не перестаёт быть Богом. Он не имел поэтому нужды в излиянии даров Святого Духа и принял их в Крещении на Иордане для того, чтобы передать их верующим (Dial., 87–88 // PG. T. 6.

Col. 684–688; p. п.: С. 277–280) в виде харизматических дарований; лишь в этом смысле все благодатные дары Ветхого Завета перешли и почили на Нём, а вместе с тем прекратились в Ветхом Завете. Словом, Христос одновременно является и Богом и человеком, как это видно из тех наименований, которые прилагаются к Нему в Священном Писании Ветхого Завета.

4. УЧЕНИЕ О СВЯТОМ ДУХЕ

Как и в христологии, Иустин вводит в свою догматическую систему учение о Святом Духе скорее не по требованию логического развития основных предпосылок своих философских воззрений (построение которых базируется на понятиях: Бог и Логос), но из уважения к церковному учению. Поэтому философское влияние на учение о Святом Духе сказывается не особенно сильно. Святого Духа Иустин понимает как личное Существо, и поставляет Его «на третьем месте», то есть подчиняет не только Отцу, но и Сыну (1 Apol, 13 // PG. T. 6. Col. 348A; р. п.: С. 42); впрочем, несомненно считает Его за Божеское Существо, как видно из троичной формулы (1 Apol., 60, 65 // PG. T. 6. Col. 428A // р. п.: С. 97). Эта же троичная формула решительно говорит против отождествления св. Иустином (как думает Лянге и др.) Святого Духа с Логосом, хотя нельзя не признать, что действия Логоса и Святого Духа у Иустина ясно не разграничиваются. По-видимому, специальной сферой действий Святого Духа является вдохновление ветхозаветных пророков, почему Он и называется часто у Иустина Духом пророчественным (1 Apol., 13 // PG. T. 6. Col. 348A; р. п.: С. 42); но в то же время и Логос представляется источником всех ветхозаветных откровений (1 Apol., 36 // PG. T. 6. Col. 385A; р. п.: С. 67, а также см.: 2 Apol., 10; Dial., 61) и Ему же, как Духу, усвояется сошествие на Деву Марию. Впрочем, всё это говорит лишь о единстве деятельности, но не деятеля.

Отвечая на упрёк в атеизме (1 Apol., 6 // PG. T. 6. Col. 336C; р. п.: С. 36), Иустин говорит, что христиане поклоняются и чтут «Бога истиннейшего, Отца правды и целомудрия, и пришедшего от Него Сына вместе с воинством прочих (в связи с воззрениями на Христа, как Ангела Завета) последующих и уподобляющихся Ему благих Ангелов, равно и Духа пророческого». Ангелы вставлены здесь в троичную формулу не потому, что Иустин по существу поставлял Сына и Духа наряду с Ангелами (ср.: Dial, 128 // PG. T. 6. Col. 773 BC; р. п.: С. 339), а потому, что он хотел перечислить все объекты поклонения христиан ввиду упрёков в безбожии.

5. УЧЕНИЕ ОБ АНГЕЛАХ И ДЕМОНАХ

Св. Иустин Мученик, хотя и считает Ангелов духами (ср.: 1 Apol., 5 // PG. T. 6. Col. 336BC; р. п.: С. 36), но представляет их по аналогии с человеком, приписывая им некоторый вид телесности; по его мнению они питаются манною, которая не напрасно потому называется в Писании (Пс. 77:25) «хлебом ангельским» (Dial, 57 // PG. T. 6. Col. 605B; р. п.: С. 226). Ангелам Бог по сотворении міра «вверил попечение о людях и о міре» (2 Apol., 5 // PG. T. 6. Col. 452B; р. п.: С. 110). Но так как они обладали свободною волею (2 Apol., 7 // PG. T. 6. Col. 456B; р. п.: С. 112, а также см.: Dial., 88, 102), то некоторые из них пали. Самый главный из них соблазнил Еву по зависти к первым людям (Dial., 124 // PG. T. 6. Col. 765A; р. п.: С. 333, а также см.: Dial., 79, 88, 100) (в этом и заключается его грех) и стал сатаною и диаволом (ibid., 103 // PG. T. 6. Col. 717; р. п.: С. 300, 301; см. также: 1 Apol., 28); ему уподобились и другие ангелы (Dial., 100 // PG. T. 6. Col. 71 IA; р. п.: С. 296); соблазнившись красотою женщин, они вступили с ними в совокупление и родили демонов (2 Apol., 5; 1 Apol., 5 // PG. T. 6. Col. 452B, 336B; р. п.: С. 110, 35). Демоны эти, полные всякого сладострастия, неоднократно являлись людям и оскверняли женщин и отроков (1 Apol., 5 // PG. T. 6. Col. 336A; р. п.: С. 35), а своей демонической силой наводили такой ужас на людей, что те признали их за богов. Так возникли мифы с их рассказами о любовных похождениях [языческих] богов. Демоны играют важную роль в догматической системе св. Иустина. Целью деятельности демонов является порабощение себе людей и отвращение их от Бога (2 Apol., 5 // PG. T. 6. Col. 452B; р. п.: С. 110). В этих целях они ввели идолопоклонство и, выдавая себя за богов, вселялись в статуи, творили ложные чудеса, заставляли трепетать внутренности жертвенного животного, управляли полётом птиц и требовали себе жертв, курений и возлияний, которыми и питались. Кроме того, они посеяли среди людей убийства, войны, любодеяния, распутство и всякое зло (2 Apol., 5 // PG. T. 6. Col. 452BC; р. п.: С. 110). Предчувствуя, что Христос разрушит их власть, демоны, чтобы отвратить людей от христианства, наперёд распустили всякие басни, схожие с обстоятельствами жизни Христа, и тем накинули тень подозрения на христианское учение (1 Apol., 54 // PG. T. 6. Col. 408C-409; р. п.: С. 85, а также см.: 1 Apol., 64; Dial., 69). Всех, кто по внушению Логоса старался освободиться из под власти демонов и обратиться к истинному Богу и добродетели, демоны всячески преследовали, подстрекая против них преданных себе людей. Так они преследовали Сократа, преследовали и христиан (1 Apol., 5 // PG. T. 6. Col. 336BC; р. п.: С. 35–36) и стараются вредить им не только тем, что возбуждают против них толпу и распространяют всякие клеветы, но и тем,

что в среду их вносят разложение посредством ересей (1 Apol., 58 // PG. T. 6. Col. 416AB; р. п.: С. 89, а также см.: 1 Apol., 56, 26, Dial., 35; De resurr., 10).

По смерти люди (даже праведные в Ветхом Завете) поступают в полную их власть, поэтому-то и аэндорская волшебница могла вызвать тень Самуила силою демонов (Dial., 105 II PG. T. 6. Col. 721B; р. п.: С. 303).

6. УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

1. По учению Иустина, человек состоит из души и тела: ни одна из этих частей в отдельности не составляет человека (De resurr., 8 // PG.T. 6. Col. 1585BC; р. п.: С. 479).Только один раз встречается у Иустина выражение, на основании которого можно было бы считать его сторонником трихотомии: «тело, – говорит он (De resurr., 10 // PG. T. 6. Col. 1589B;р. п.: С. 483), – есть жилище души, а душа – жилище духа». Но в данном случае речь идёт не о духе человеческом (в смысле платоновского νοῦς), а о сверхъестественной силе – «жизненном духе», которому, по учению Иустина, души обязаны продлением своего существования; во всех остальных случаях, говоря о составе человека, Иустин знает только дихотомию – душу и тело (2 Apol., 10; De resurr., 7, 8, 9; Dial., 105, 1 Apol., 8 // PG. T. 6. Col. 337C; р. п.: С. 37).

2. Душу СВ. Иустин не считал по существу бессмертной: она не безначальна, а потому и не бессмертна (Dial., 5, 6 // PG. T. 6. Col. 488A, 489B; р. п.: С. 142, 144); продолжение её существования зависит от воли Божией, от пребывания в ней «жизненного духа» Божественного (Dial., 6 // PG. T. 6. Col. 489B–492A; р. п.: С. 144–145). Впрочем, хотя души и могут уничтожаться, но Господь не допустит этого ради того, чтобы все души получили воздаяние. Отсюда Иустин говорит о вечности мучений грешников (1 Apol, 12, 17, 8 // PG. T. 6. Col. 337C; р. п.: С. 37). Таким образом, он всё-таки признаёт (хотя и по благодати) бессмертие души.

Из того, что Иустин не считал души по существу бессмертными, ясно видно, что он чужд был платоновского взгляда на душу, как истечение Божества, хотя разделял его когда ещё был платоником (Dial., 4: это учение он прямо оспаривает в сочинении «О воскресении» в гл.8 (Dial., 4; De resurr., 8 // PG. T. 6. Col. 484AC, 1584C–1588B; р. п.: С. 139–140, 479–481).

3. Особенно утверждал Иустин свободу воли человека, защищая её от отрицания её в языческом обществе, особенно у стоиков с их учением о судьбе, фатуме (2 Apol., 7 // PG. T. 6. Col. 456BC; р. п.: С. 112). Свободу он понимает как προαίρεσις – возможность выбора между добром или злом, в

том смысле, что человек может склониться и в ту и в другую сторону (Dial., 88, 102; 2 Apol., 7 // PG. T. 6. Col. 456BC; p. п.: C. 112). Против отрицателей свободы воли он указывал: а) на то, что если бы не было свободы, то не было бы и нравственного вменения, не было бы ни добродетели, ни порока, ни даже Бога (2 Apol., 7; 1 Apol., 28 // PG. T. 6. Col. 372C; p. п.: C. 58) и никого из людей нельзя было бы винить в преступлениях (1 Apol., 43 // PG. T. 6. Col. 393AB; p. п.: C. 73); б) на то, что в таком случае не имели бы смысла предписания, которые даются словом Божиим и законодателями (2 Apol., 7 // PG. T. 6. Col. 456C; p. п.: C. 112); в) наконец на то, что если бы человек был подчинён судьбе, то он не мог бы изменяться и из доброго становиться злым и наоборот (1 Apol., 43 // PG. T. 6. Col. // PG. T. 6. Col. 393AB; p. п.: C. 73). Против свободы воли не говорят предсказания пророков о конечной гибели грешников, ибо они покоятся на предведении Божием (Dial., 141, 1 Apol., 44 // PG. T. 6. Col. 396B; p. п.: C. 75). Только одна судьба имеет значение – именно, что все избирающие злое будут наказаны, а избирающие доброе – награждены (1 Apol., 43 // PG. T. 6. Col. 393B; p. п.: C. 73). Свободу человека св. Иустин Мученик отстаивает настолько, что, по-видимому, считает возможным для человека быть добродетельным и без помощи благодати.

2. В силу такого оттенения свободы воли, св. Иустин о повреждении грехом человеческой природы учит крайне неясно и иногда в таких выражениях, будто ему вовсе не было известно учение о первородном грехе. Род человеческий от Адама подпал смерти и обольщению змия, потому что каждый «по своей собственной вине творил зло» (Dial., 88 // PG.T. 6. Col. 685C; p. п.: C. 279); «люди, уподобляясь Адаму и Еве, сами себе причиняют смерть и будут судимы и осуждены каждый сам за себя, как Адам и Ева» (Dial., 93, 124 // PG. T. 6. Col. 765B; p. п.: C. 333). Грех первых людей состоял в неповиновении, произведшем смерть (Dial., 100 // PG. T. 6. Col. 712A; p. п.: C. 295). Грехи их потомков также являются их личным делом и вытекают, с одной стороны, из подражания праотцам (Dial., 124 // PG. T. 6. Col. 765B; p.п.: C. 333), с другой – «из находящейся в каждом человеке многообразной наклонности ко злу», которой пользуются злые демоны (1 Apol., 10 // PG. T. 6. Col. 341A; p.п.: C. 39), и дурного воспитания (Dial., 93 // PG. T. 6. Col. 897; p. п.: C. 286). Рядом с этим можно, впрочем, указать намёки и на действие первородного греха: а) только о Христе у Иустина замечается, что Он родился без греха (Dial., 23; De resurr, 3 // PG. T. 6. Col. 528A, 1577A; p. п.: C. 170, 472); б) считается необходимым второе рождение в Крещении вместо первого плотского; ибо «мы не знаем первого своего рождения и по необходимости родились из

влажного семени чрез взаимное совокупление родителей и выросли в худых нравах»; отсюда необходимо Крещение, «чтобы нам не оставаться чадами необходимости и неведения, но чадами свободы и знания, и чтобы нам получить отпущение прежних (то есть личных) грехов» (1 Apol., 61 // PG. T. 6. Col. 421A; р. п.: С. 93); здесь рядом с личными грехами указывается на некоторую необходимость, тяготеющую над родом человеческим; 3) вообще считается (хотя и очень обще) для человека необходимой Божественная помощь – как для того, чтобы побудить свободную волю человека избрать благоугодное Богу (1 Apol., 10 // PG. T. 6. Col. 340C; р. п.: С. 39), так и для частичного постижения Бога и Его воли (λόγος σπερματικὸς). По этим основаниям нужно признать, что идея первородного греха была известна Иустину, но он не сумел ввести её чётко в свою [богословско-]философскую систему, а наоборот, в некотором диссонансе с нею преувеличил значение свободы. Здесь слабый пункт его системы, ибо если признавать свободную волю человека неиспорченной, то нет нужды и в Искуплении, а достаточно только нравственного примера и научения (то есть одного только пророческого и педагогического служения Христа), и в таком узком освещении и выступает, главным образом, Искупление у Иустина Мученика, – впрочем только главным образом, ибо Иустин не мог (хотя бы интуитивно) отказаться от традиционного понимания Искупления, несмотря на то, что оно и не совсем удобно вкладывалось в рамки его системы.

7. СОТЕРИОЛОГИЯ

1. В деле Искупления св. Иустин Мученик преимущественно выдвигает сообщение людям истины. Христос есть Искупитель, прежде всего, как Учитель (1 Apol., 4, 6, 12, 15, 19, 21, 32; 2 Apol., 8 // PG. T. 6. Col. 457B; р. п.: С. 114) и новый Законодатель (Dial., 12, 14, 18 // PG. T. 6. Col. 516B; р. п.: С. 162; Ср.: Dial., 11, 24, 67, 122). Он открыл правильное понятие о Боге, как духовном Существе и научил истинному почитанию Его. Христианство и есть не что иное, как «учение» (1 Apol., 3, 6, 60 // PG. T. 6. Col. 420B; р. п.: С. 91), которому верующие научены Христом (1 Apol., 6, 8, 10, 12, 14; Dial., 8, 35 // PG. T. 6. Col. 549B; р. п.: С. 187) Божество Христа Иустин доказывает в апологиях для того, чтобы обосновать истинность христианского учения, как исходящего от Божественного Учителя. Такой взгляд на христианство, как «учение» вызывался апологетическими интересами и необходим был при сопоставлении с философией, которая в действительности является не более, чем учением. Но на самом деле, как мы знаем, христианство является не одним только учением, а Домостроительством нашего

спасения, фактически и реально открывшимся в истории; оно включает в себе факт Искупления (искупительной Жертвы, освободившей людей от грехов) и в силу этого дарует благодать для спасения, реально возрождающую человека. Нельзя сказать, чтобы св. Иустин Мученик был чужд этого взгляда на христианство (хотя в этом и обвиняют его [некоторые] учёные (Энгельгардт) – и вот почему:

2. В деле Христовом, этом «домостроительстве страдания» (Dial., 31 // PG. T. 6. Col. 540B; p. п.: С. 179; ср.: Dial., 45) Его, Иустин отмечает также и принесение Им искупительной жертвы за людей. Это видно из того, что он применяет ко Христу пророчество Исаии (Ис.53) о страждущем Рабе Господнем (1 Apol., 50 // PG. T. 6. Col. 401–404; p. п.: С. 79–80), считает Его пасхальным агнцем (Dial., 111, 40 // PG. T. 6. Col. 561B; p. п.: С. 195) и утверждает, что Христос по воле Отца принял на Себя то проклятие, которое тяготело на роде человеческом, и понёс вместо нас то, что мы должны были понести сами (Dial., 95 // PG. T. 6. Col. 701C; p. п.: С. 289). Жертва эта была принесена за человека и для человека (1 Apol., 63; Dial., 41 // PG.T. 6. Col. 564B; p. п.: С. 197): Христос пострадал не за Себя, а за людей и их грехи. Он умер для очищения их от грехов (Dial., 13, 41 // PG. T. 6. Col. 564BC; p. п.: С. 197) и, таким образом, спас их Своими страданиями (1 Apol., 63; Dial., 74 // PG. T. 6. Col. 649B; p. п.: С. 255). Благодаря этой жертве Распятого Первосвященника (Dial., 116 // PG. T. 6. Col. 744B; p. п.: С. 318) все верующие получают прощение грехов (Dial., 14, 40, 41, 13, 54, 116; 1 Apol., 32 // PG. T. 6. Col. 380B; p. п.: С. 62). Результат Искупления – прощение грехов – Иустин Мученик обычно поставляет в связь с Крещением (1 Apol., 61, 64; Dial., 14 // PG. T. 6. Col. 504C; p. п.: С. 154–155) и по этому поводу упоминает и о благодати, подаваемой в христианстве: «благодатию Христовою мы совлекли с себя всё нечистое и злое, во что мы [были] облечены» (Dial., 116 // PG. T. 6. Col. 746A; p. п.: С. 319).

3. Но Господь не только искупил нас и дал возможность прощения грехов, но избавил и от пагубных последствий греха, и прежде всего, порчи человеческой природы. Он пришёл «для восстановления и спасения рода человеческого»[226] (1 Apol., 23 // PG. T. 6. Col. 364B; p. п.: С. 54). В фрагменте, сохранённом у Иринея (Iren. Adv. haer. IV, 6, 2 // PG. T. 7. Col. 987BC; p. п.: С. 329) св. Иустин говорил: «от Единого Бога, Который сотворил мір сей, пришёл к нам Единородный Сын Божий, восстановляя в Себе Своё создание». При таком взгляде на Домостроительство вполне понятно характерное сопоставление у Иустина Евы и Девы Марии: Христос «чрез Деву сделался человеком для того, чтобы каким путём

началось преслушание, происшедшее от змия, таким же путём получило оно и своё разрушение» (Dial, 100 // PG. T. 6. Col. 709D; р. п.: С. 295).

Конечная цель восстановления Христом рода человеческого – дарование ему нетления и вечной жизни, сожития с Богом [и радости] (1 Apol., 10, 42, 8 // PG.T. б. Col. 337B; р.п.: С. 37). Оно даровано на примере Христа (1 Apol., 63 // PG. T. 6. Col. 425B; р. п.: С. 96), Который для того и пришёл, чтобы попрать смерть (1 Apol., 63 // PG. T. 6. Col. 425B; р. п.: С. 96). Христианам оно будет даровано при Втором Пришествии. Поэтому они в надежде на бессмертие презирают смерть и с радостью её принимают (Dial., 46 // PG. T. 6. Col. 576C; р. п.: С. 205).

4. Другим следствием греха, которое уничтожил Господь, было владычество демонов над родом человеческим. Христос избавил людей прежде всего от нравственной власти демонов, то есть идолопоклонства и худых дел. Он научил людей истине, именно – почитанию истинного Бога (Dial., 83, 91 // PG. T. 6. Col. 693A; р. п.: С. 284), избавил их от прежних грехов, и тем как бы выхватил из пламени, которое им готовил диавол (Dial., 116 // PG. T. 6. Col. 744C; р. п.: С. 318) и, таким образом, сокрушил власть демонов (2 Apol., 6; Dial., 77, 116, 41, 45 // PG. T. 6. Col. 573A; р. п.: С. 203). Далее, Христос избавил людей и от физической власти демонов, причинивших им болезни телесные и душевные. При имени Христовом демоны трепещут и покидают больных (Dial., 30, 131, 49, 121 // PG. T. 6. Col. 757B; р. п.: С. 327); они отрешаются самого вида Креста (Dial., 30 // PG. T. 6. Col. 540B; р. п.: С. 179). Отсюда христианские заклинания имеют исключительную действенность (2 Apol., 6; Dial., 85 // PG. T. 6. Col. 676C; р. п.: С. 272), и св. Иустин часто говорит о них, как доказательстве присущей христианству Божественной силы.

8. ЭСХАТОЛОГИЯ

Второе пришествие Иустин понимает в хилиастическом духе. Правда, он не скрывает, что не только еретики-гностики, но и «многие из христиан с чистым и благочестивым настроением» (Dial., 80 // PG. T. 6. Col. 664B; р. п.: С. 265) не согласны с ним, но сам он вместе с «другими здравомыслящими во всём христианами уверен, что будет Воскресение тел и тысячелетие в Иерусалиме» (ср.: Ис. 65); в это время воскреснут христиане и праведники Ветхого Завета и будут радоваться со Христом, есть и пить с Ним; не будут они только жениться и посягать (Dial., 81 // PG. T. 6. Col. 268–269; р. п.: С. 266–268), а «после того будет всеобщее вечное Воскресение всех вместе и потом Суд» (Dial., 81 // PG.T.6. Col. 669A; р. п.: С. 267). Среди апологетов св. Иустин является единственным представителем хилиазма. Зато он первый же из апологетов защищал

истину Воскресения плоти в особом сочинении.

После всеобщего Воскресения (1 Apol., 52 // PG. T. 6. Col. 405A; р. п.: С. 82) настанет Суд и воздаяние каждому по делам его (1 Apol., 12 // PG. T. 6. Col. 341C; р. п.: С. 40). Праведные получат вечное блаженство (Dial., 45, 120 // PG. T. 6. Col. 756A; р. п.: С. 326), а демоны вместе с уподобившимися им людьми пойдут в вечный огонь (1 Apol., 5, 28, 37; 2 Apol., 8 // PG. T. 6. Col. 457B; р. п.: С. 113) и будут мучимы там вечно, а не 1000 лет только, как учил Платон (1 Apol., 8 // PG. T. 6. Col. 337C; р. п.: С. 37).

Из сказанного видно, что воззрения Иустина носят, без сомнения, христианский характер. Ясно также, что различие между христианством и философией носит у него существенный характер, ибо христианство является для него не просто философией, а фактом искупления и домостроительного восстановления прерванного грехом богообщения. При всём том философские влияния неблагоприятно отразились на чистоте его богословия. Большей частью он мыслит Бога, как отвлечённую безымянную субстанцию, учит о временном рождении и субординации Сына и к последнему учению приводится идеей Логоса; как видим, идея эта оказалась не совсем полезной, хотя Иустин ввёл её в целях доказать и уяснить для язычников божество и предсуществование (προϋπάρχειν – термин впервые в христианской литературе встречается у св. Иустина) Христа, объяснить явление Его на земле, а также выяснить всю возвышенность христианского учения, как принесённого Логосом. Мало оттенён у Иустина Мученика основной характер христианства как религии Искупления. Всё это – ошибки, с которыми не без трудностей должно было справиться последующее богословие. Сам Иустин ещё не сознавал слабых пунктов своего богословия, и кроме учения о тысячелетии и о появлении христиан из иудеев через исполнение Закона Моисеева, сознавал себя во всём согласным с кафолической Церковью (Dial., 80 // PG. T. 6. Col. 668A; р. п.: С. 266).

Н. ПСЕВДО–ИУСТИН

Сочинения из доникейского периода (спорные)

1) Небольшая «Речь (λόγος, oratio) к эллинам» (5 глав) представляет собой критику язычества с нравственной точки зрения: объясняя свой отказ от отечественной религии, автор указывает: а) на то, что языческие боги, как они изображены у Гомера и Гесиода, являются образцом распутства и пороков (1–2), а герои не мужественны (3 гл.); б) на то, что торжественные собрания язычников и культ приспособлены лишь к тому, чтобы возбуждать чувственность (4) и отсюда увещевает обратиться к

Слову, погашающему страсти и делающему людей бессмертными (5). Эта краткая апология ещё в эпоху гонений была переработана Амвросием, сенатором (членом городского самоуправления) одного города в Греции и поднесена коллегам для оправдания в своём переходе в христианство. Из «Речи» Амвросий удержал половину текста, расширив её почти вдвое новыми примерами и побочными замечаниями. Его переработка дошла в сирийском переводе, изданном Кюртоном (1855 г.). Здесь «речь» называется «[Напоминания] (Ὑπομνήματα) Амвросия». Евсевий (Hist. eccl. IV, 18; р. п.: С. 175) знал под именем св. Иустина Мученика книгу («обширную»), в которой, между прочим, говорилось о природе демонов. В нашей «Речи» ничего подобного нет. На этом основании учёные (Möhler, Semisch, Neander) не признавали её принадлежащей Иустину Мученику. Но ещё решительнее против подлинности «Речи» говорит стиль её, своею сжатостью, чистотою и последовательностью изложения вовсе не напоминающий Иустина Мученика, а также здесь можно видеть резко отрицательное отношение к язычеству, чуждое св. Иустину. Автором апологии Дрэзеке считал сенатора Аполлония, произнесшего, по свидетельству Евсевия (Hist. eccl. V, 21; р. п.: С. 234), защитительную речь пред Сенатом, но гипотеза эта опровергнута открытием «Актов Аполлония», в которых находится и его апология, вовсе не похожая на «Речь». «Речь» написана в эпоху гонений. Пользование ею у Амвросия заставляет отодвигать её ко II веку. С другой стороны, в критике язычества автор состоит, по-видимому, под влиянием Татиана. Отсюда написание «Речи» можно приурочить к концу II века.

2) «Увещание к эллинам» (38 глав) (λόγος παραινετικὸς, Cohortatio [ad Graecos]) имеет целью доказать, что языческие поэты и философы не имели истинного религиозного познания, а если и знали крупицы истины, то заимствовали их у пророков. Имея в виду отвратить язычество от суеверия их предков, автор в первой (1–13) части указывает, что почитатели языческой религии – поэты и философы – научили ложному богопочитанию (1). Поэты Гомер и Гесиод (2) представляют богов подверженными человеческим страстям, философы, начиная от Фалеса и кончая Платоном и Аристотелем, высказывают самые противоположные взгляды о начале всех вещей (3–5) и о природе человека (6), мало того, противоречат даже самим себе, доказывая всем этим, что вовсе не знают истины (7). Поэтому нужно отдать предпочтение другим учителям – пророкам, которые гораздо древнее поэтов и философов, и которые по вдохновению от Святого Духа, будучи в руках Его как бы лирою, согласно возвещали учение о Боге, человеке и будущей жизни (9). В частности,

первый пророк Моисей древнее всех языческих мудрецов, ибо он, по свидетельству языческих писателей, был современником Инаха Аргосского, родоначальника греков, тогда как Аристотель был современником Александра Македонского (10–12); притом Моисей и другие пророки писали на еврейском языке раньше, чем были изобретены греческие буквы, а если теперь их Писания имеются на греческом языке, то потому, что при Птолемее они были переведены 70-ю богодухновенными старцами (история перевода LXX). Во второй части (13–34) автор предлагает тщательно испытать сочинения языческих учителей, чтобы убедиться, что и они прикровенно учили о той же истине, что и христиане, воспользовавшись учением Моисея, с которым они и знакомились во время своих путешествий по Египту (14). Истина единобожия возвещается в стихотворении (подложном) Орфея (15) и по местам у Гомера (16–17), Софокла (18), и прикровенно, из страха пред толпой, у философов Пифагора (19) и Платона (20–25). О будущих мучениях в аду по Воскресении (во плоти) подробно говорит также Платон (26–27) и Гомер (28). Платон же позаимствовал своё учение об идеях из неправильно понятых слов Моисея о показанной ему на горе скинии (29); он же стал учить о существовании идеи человека до его создания на том основании, что у Моисея два раза повествуется о создании человека (30); представлял Зевса ездящим на колеснице на основании видений пр. Иезекииля (31); учил о Святом Духе, заменив Его именем добродетели, когда говорил, что добродетель не приобретается, а даётся Божественным Промыслом (32); и, наконец, из Моисеева рассказа о сотворении міра позаимствовал своё учение о сотворении времени вместе с небом (33). Наконец, эллины пришли к мысли, что боги имеют человеческий образ, потому что узнали у Моисея о сотворении человека по образу и подобию Божию (34). В заключение (35–38) автор ввиду древности пророков приглашает язычников обратиться к их учению и отказаться от суеверия предков и льстивых обещаний философов (35), тем более, что лучшие из языческих мудрецов, например, Сократ, сами сознавали своё незнание; если же они не верят пророкам, то пусть хотя бы поверят Орфею и другим, учившим о единобожии, что составляет первый признак истинной религии (36), а также пророчествам древней Сивиллы, жившей в Кумах (37) предсказавшей о пришествии Христа и Его делах (38). «Увещание» в древности известно было под названием «Обличения» (ἔλεγχος). Последнему названию вполне отвечает частое употребление в данной апологии слова ἔλεγχος и под таким обозначением мы встречаем её у Евсевия (Euseb. Hist. eccl. IV, 18 // PG. T. 20. Col. 373C; р. п.: С. 175) и у

повторяющего его Фотия (Phot. Bibi. Cod. 125 // PG.T. 103.Col.405C), а также у монофизитского писателя VI в. Стефана Говара (с цитатой из 23 гл. Phot. Bibl. Cod. 232 // PG. T. 103. Col. 1100D). Лишь в Sacra Parallela «Увещание» цитируется с настоящим заглавием: λόγος παραινετικὸς, заимствованным из начала сочинения. Евсевий, хотя и знал «Увещание» (Обличение), но вряд ли его читал: по крайней мере в тех местах, где он в своих апологетических трудах совпадает с «Увещанием», он цитирует других авторов. Молчаливое пользование «Увещанием» заметно и у свт. Кирилла Александрийского в его сочинении против Юлиана Отступника; Евсевий и Говар знали «Увещание», как сочинение Иустина Мученика. Однако приписываемо оно ему быть не может:

1) стиль отличается от иустиновского чистотою, изяществом, последовательностью;

2) воззрения не имеют специфического иустиновского отпечатка; учение о Логосе встречается между прочим (Ps.-Iust. Martyr. Cohort. ad Graec. 15, 38 // PG. T. 6. Col. 272, 309) и вовсе не раскрывается Его значение, как принципа Откровения; к философии отношение отрицательное (ibid., 7 // PG. T. 6. Col. 256AB); нет и следа теории о возможности постижения некоторых истин и у философов при помощи λόγος σπερματικὸς (ср.: Iust. Martyr. 2 Apol., 13 // PG. T. 6. Col. 465BC; р. п.: С. 119); все хорошие мысли объясняются заимствованием из Ветхого Завета; субъектом богоявлений считается Сам Бог, а не Логос (Ps.-Iust. Martyr. Cohort. ad Graec., 31 // PG. T. 6. Col. 300A и др.); демоны в воззрениях автора «Увещания» не играют никакой роли: многобожие возникло у людей на основании слов искусителя: «будете, как боги» (Быт. 3:5) (ibid., 21 // PG. T. 6. Col. 280AB; ср.: 36, 38), боги же языческие сами по себе – ничто, плод фантазий (ibid., 36, 38 // PG. T. 6. Col. 305–312), а не демоны;

3) У св. Иустина тон апологий примирительный, тогда как в «Увещании» – полемический.

Разные учёные называли разных авторов «Увещания»: Фельтер – Аполлинария Иерапольского (II в.), Дрэзеке – Аполлинария Лаодикийского (еретика IV в.). Но заглавия сочинений этих писателей-епископов: «Об истине» (Иерапольский) и «В защиту (ὑπὲρ) истины» (Лаодикийский) (Euseb. Hist. eccl. IV, 27 // PG. T. 20. Col. 397B; р. п.: С. 186; Sozom. Hist. eccl. V, 18) вовсе не подходят к содержанию «Увещания» (ἔλεγχος); к тому же Аполлинарий Лаодикийский имел в виду Юлиана Отступника, между тем как в «Увещании» на него нет никаких намёков[227]. Отсюда лучше всего признать, что автор «Увещания»

неизвестен.

Для решения вопроса о времени написания важно установить отношение «Увещания» к «Хронографии» Юлия Африкана[228] (221 г.). Доказывая древность Моисея (Ps.-Iust. Martyr. Cohort. ad Graec., 9 // PG. T. 6. Col. 257–261), автор «Увещания» приводит те же синхронизмы, которые имеются и у Ю. Африкана. Является вопрос, кто от кого зависит. Одни учёные стоят за приоритет «Увещания» или общего их источника (Гутшмид), другие – за приоритет Африкана. Последнее предположение вероятнее. Цитата в «Увещании» производит впечатление взятой из вторых рук: в ней упоминаются такие писатели, как Гелланик, Филохор, Кастор, Таллос, у которых речи о Моисее нет, но которые сопоставлены у Африкана с Моисеем по синхронистическим соображениям; а цитата из Полемона приводится с теми истолкованиями, какие излагал Африкан, как слова самого Полемона. При признании зависимости «Увещания» от Ю. Африкана время написания его следует отнести к III веку.

Источниками при составлении «Увещания», блещущего широкою эрудицией, послужили:

1) для изложения мнений философов в 3–5 гл., приписываемые Плутарху Placita (мнения) философов, представляющие сокращение Placita Аэция (Aedus. De placitis reliquiae // TLG. 0528) и относящиеся к середине II века;

2) для орфических стихотворений (Ps.-Iust. Martyr. Cohort. ad Graec., 15 // PG.T. 6. Col. 269–272) – «Строматы» (Clem. Alex. Strom. VII, 14 // PG. T. 9. Col. 129–206; р. п.: Т. II, С. 197–225) и «Протрептик» – 7 глава (Clem. Alex. Protr., 7 // PG. T. 8. Col. 180–185; р. п.: С. 105–109) Климента Александрийского;

3) «Хронография» Ю. Африкана (9 и 12 гл.) (Jul. Afr. Chronogr., 9, 12 // PG. 10. Col. 69BC, 71B-73A);

4) «Сивиллина книга» (16 и 38 гл.).

3. Небольшое сочинение (6 гл.) «О единовластительстве» (De monarchia) посвящено доказательству истины единобожия на основании изучений языческих поэтов (почти все цитаты подложны), с краткими заключениям (в 6 гл.) о нелепости языческих религиозных представлений. Евсевий (Euseb. Hist. eccl. IV, 18 // PG.T.20. Col. 373C; р. п.: С. 175) упоминает о сочинении Иустина «О единовластительстве», но замечательно, что по его словам в этом сочинении приводились доказательства «не только из наших Писаний, но и из сочинений эллинских». Библейских цитат, однако, в имеющемся у нас сочинении не имеется. Это подало повод к сомнениям в его подлинности (Земиш,

преосвященный Филарет [(Гумилевский)]), которые подтверждаются различием в стиле и во взглядах на происхождение язычества (евгемеризм, у Иустина – демоны) от подлинных сочинений Иустина. Однако в сочинении нет никаких данных, которые не позволяли бы относить его ко II веку. Отсюда многие учёные считают его подлинным (Дюпон, Отто, Гарнак). Фальшивые цитаты из поэтов составлены не самим автором, а взяты из сочинения псевдо-Гекатея Абдерского (III в. до Р. Х.) «Об Аврааме», служившего источником как иудейской, так и христианской апологетики.

4. Сочинения (IV–VI в.) из посленикейского периода (несомненно неподлинные):

1) «Письмо к Зину и Серину» (Ad Zenam et Serenum) представляет собою сборник нравственных наставлений о том, что надо быть кротким и заботиться о мире со всеми (2–3), обуздывать язык (14), не обращать внимания на людскую славу и телесные прихоти (5–7), в особенности быть осторожным в обращении с женским полом (8, 15–16), заботиться о бедных и больных и т. п. Назидательный тон послания (помимо зависимости от Климента Александрийского) вовсе не напоминает философа Иустина, а направляет к IV в. с его аскетическими идеями. В последнее время высказано предположение, что письмо это написано около 400 г. новацианским епископом в Константинополе Симнием как памфлет против свт. Иоанна Златоуста.

2) «Изложение веры о Троице» (Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως ἠτοῖ περὶ Τριάδος) состоит из двух частей: в одной (1–9) излагается догмат Троичности [Бога], в другой (10–18) – Воплощения. О Святой Троице, исповедание Которой даёт вкушение уготованных верующим благ (1), автор учит, что Бог един в трёх Лицах (2), что три Ипостаси – Нерожденного, Рожденного и Исходящего обозначаются одним именем Божественной сущности (οὐσία) (3). Единосущие автор доказывает тем, что Сын и Дух не относятся в Священном Писании к твари и, следовательно, принадлежат к Божественной природе (4), что все Три Лица призываются в Крещении (5) и участвуют в творении (6) и, следовательно, – одного естества (7). Не следует пытаться постигнуть тайну троичности (8), достаточно знать для уяснения вечного рождения Слова, что оно является Светом от Света (9). Тайну Воплощения автор излагает следующим образом: Логос для воссоединения человека и избавления от греха, не оставляя небес, сошёл Сам действием воли Божией и наподобие семени даровал Себе в Деве храм – совершенного человека, и в силу высочайшего соединения, вышел из утробы, как Бог и человек, и как

человек Он ведёт чистую жизнь, разрушая преступление, принимает смерть, упраздняя вину, а как Бог, воскрешает тело. Отсюда изречения о Христе: одни нужно относить к [Его] божеству, другие к человечеству, и исповедовать Его Единым Сыном (10). Образ соединения двух природ непостижим: для уяснения его отчасти подходит аналогия соединения души и тела в одном человеке, поскольку указывает на две природы в одном Христе; но отчасти и не подходит, ибо человек есть нечто особое по сравнению со своими частями, он не две [различных] природы имеет, а образуется из них, из их слияния; Христос же есть вместе и Бог и человек неслиянно (11); лучше подходит пример солнца, в котором, как в теле, сосредоточен свет, первоначально рассеянный по всему міровому пространству; хотя свет и солнце две природы, но они нераздельны, как нераздельны и природы Единого Христа (12). После этого автор решает вопрос: каким образом Логос по естеству находится повсюду и в то же время в Своём храме и какое в таком случае преимущество имеет этот храм (тело) пред другими (13). Тайну эту автор считает неразрешимой, как и вопросы: как Логос, оставаясь Богом, стал плотью; и как обожена Его Плоть без преложения в Божество (14–15); отсюда он предоставляет усвоение её вере (16). Во всяком случае Логос в Своём теле обитает не иначе, чем в других тварях, подобно солнцу, которое одними принимается больше, а другими меньше, хотя светит по существу одинаково (17). Сочинение заканчивается победной песнью Логосу (18). В настоящем сочинении трактуется специально о таких вопросах, которых Иустин никогда не касался, и притом в таких выражениях, которые выработаны богословием IV–V вв. в борьбе с арианством и христологическими ересями (οὐσία, ὑπόστασις, δύο φύσεις, τέλειος ἄνθρωπος). Поэтому в неподлинности этого сочинения никто не сомневается. Впервые цитаты из него встречаются только у Леонтия Византийского (543 г.). Отсюда ясно, что оно написано не позже конца V в. и, вероятно, не раньше Халкидонского собора (451г.), ибо имеет в виду [монофизитов-]евтихиан (15).

Кроме приведённой пространной (18 гл.) редакции «Изложения веры» существует и краткая, в которой недостаёт первой и последней главы и некоторых отделов остальных глав. Но эта краткая рецензия не является первоначальною: в некоторых рукописях она прямо обозначается, как «Извлечение из изложения» (ἐκ τοῦ περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως), и в цитатах у древних писателей не встречается, напротив, Леонтий Византийский и другие пользуются пространной редакцией. Дрезеке, считая краткую редакцию первоначальною, приписывал «Изложение» Аполлинарию Лаодикийскому (ок. 373 г.), но как видно из сказанного, он ошибался уже

в своей предпосылке, при том же, автор «Изложения» защищает учение о двух природах, тогда как Аполлинарий учил о μία φύσις[229]. Гарнак приписывает «Изложение» Диодору Тарсийскому (ок. 394), видя в 15 главе полемику не против евтихианства, а против аполлинарианства, но с таким толкованием вряд ли можно согласиться.

3) «Опровержение некоторых догматов Аристотеля» (65 гл.) представляет собою чисто философское сочинение, главной целью которого является выставить на вид противоречие философии в учении о Боге и происхождении міра на основании сочинений Аристотеля «Физика» и «О небе». Это сочинение, по-видимому, имеет в виду свт. Фотий (Phot. Bibi. Cod. 125 // PG. T. 103. Col. 405AB), когда говорит о сочинении св. Иустина, содержавшем опровержение 1-й и 2-й книг «Физики» Аристотеля. Настоящее сочинение и три следующих стоят на одной и той же богословской точке зрения и по существу занимаются одними и теми же вопросами, почему издателями приписывались одному лицу (Маран, Отто). Вслед за Ля-Крозом (1721), относившим одно из них («Ответы православным») Диодору Тарсийскому, в последнее время Гарнак приписывает их этому известному писателю древности. В пользу этой гипотезы говорит в данном случае то, что Диодор был противником аристотелевой философии, как автор настоящего сочинения.

4) Вопросы и ответы православным (ἀποκρίσεις πρ ὸ ς τοὺς ὀρθόδοξους) известны в двух редакциях (по 2 рукописям): краткая (146 вопр.) известна издавна (Cod. Paris. № 450. XIV в.) и помещается в изданиях творений Иустина Мученика (например, Отто); пространная (161 вопр.) издана недавно (1895) Пападопуло-Керамевсом (по рукописи Константинопольской X в.) под именем Феодорита Кирского; в пространной редакции вопросы идут в более последовательном порядке, имеется соответствующее заключение, что говорит за её первоначальность. Вопросы касаются самых разнообразных предметов из области апологетики, догматики, экзегетики, литургики и, по-видимому, исходят от различных лиц, иногда в них говорит человек учёный, иногда наивный ученик, иногда христианин, иногда оглашенный. Ответы по стилю и по богословско-философской позиции указывают на одного автора. Подлинность их никто не защищает, ибо в них упоминается о св. Иринее (116), Оригене (82), манихеях (197), прекращении гонения и торжестве христиан, а всё это, конечно, к св. Иустину не относится. Написаны они не позже V в., ибо конец міра в них ожидается в 6000 г. от сотворения міра (Ps.-Iust. Martyr. Quaest. et resp. ad orth., 71 // PG. T. 6. Col. 1312CD). Местом написания является сирийский Восток (Антиохийский

патриархат).

В экзегетике автор придерживается антиохийского направления (буквально-историческое толкование) и неоднократно пользуется сирийским переводом Ветхого Завета. Отсюда ещё до открытия П. Керамевса учёные предположительно считали автором «Вопросов и ответов» блж. Феодорита [Кирского]. Однако они приписываемы ему быть не могут: 1) потому что в них предлагаются вовсе не такие толкования, которые мы встречаем в подлинных сочинениях Феодорита; 2) потому что в них мало обращается внимания на христологические вопросы, между тем как блж. Феодорит, живший в эпоху развития христологических споров, не мог оставить их без внимания. Отсюда, вероятно, что «Вопросы и ответы» написаны до 400 г., то есть – начала христологических споров, и написаны Диодором Тарсийским. За это говорит: а) что апологетическая часть ответов явно имеет в виду Юлиана Отступника, борцом против которого, как скала в море, был Диодор; б) то, что автор обнаруживает особую любовь к церковному песнопению (Ps.-Iust. Martyr. Quaest. etresp. adorth., 107 // PG.T. 6. Col. 1353CD), над развитием которого (Theodorei. Hist. eccl. II, 24; р. п. С. 105) много потрудился Диодор вместе с Флавианом; в) Сходство «Вопросов» и сохранившихся фрагментов Диодора (Гарнак).

5) «Вопросы христиан к эллинам» (5 гл.) с опровержением неправильных ответов (о Боге и творении міра).

6) «Вопросы эллинов к христианам о бестелесном бытии, о Боге и Воскресении мертвых» с ответами христиан обнаруживают тонкую диалектику. Сочинение имеет вид как бы записи диспута между язычником и христианином и на этом, вероятно, основании принято за сочинение Иустина, который держал диспут с Крескентом. На основании сходства с «Вопросами и ответами» Гарнак – приписывает эти «Вопросы» тоже Диодору, и это, по-видимому, допустимо. Во всяком случае во времена свт. Фотия они носили имя св. Иустина (Phot. Bibi. Cod. 125: «Общие решения возражений против благочестия»); вероятно, имя Диодора, подвергшегося в V веке упрёкам в несторианстве, было заменено славным именем св. Иустина, чтобы спасти эти сочинения от погибели.

7) Фрагменты сочинений св. Иустина собраны Отто (в его издании) и разделены на подлинные и неподлинные.

IV.2. Татиан

A. СВЕДЕНИЯ О ЖИЗНИ

Татиан, по его собственным словам, был уроженцем Ассирии. По национальности он был сирийцем, как о том свидетельствуют церковные писатели (Климент Александрийский и др.) и как это открывается из враждебного отношения его в своей «Речи против эллинов» ко всей греческой культуре, даже и греческому языку (Tat. Or. ad Graec., 1 // PG. T. 6. Col. 804–805; p. п.: C. 10–12): так глумиться над греками, над их философией и языком, как это делает Татиан, природный грек ни в коем случае не мог бы; в его нападках на эллинов, несомненно, говорит расовая ненависть сирийца. При всём том Татиан получил широкое эллинское образование (Or. ad Graec., 42 // PG. T. 6. Col. 888AB; p. п.: C. 45), для пополнения которого он долго путешествовал по греко-римскому Западу. Здесь он «занимался эллинскими науками, изучал искусство и различные изобретения» (ibid., 35 II PG. T. 6. Col. 877B; p. п.: C. 41) и сделался даже знаменитостью в учёном эллинском міре: по крайней мере он говорил в своей апологии: «я отказался от вашей мудрости, хотя весьма славился в ней» (ibid., 1 // PG. T. 6. Col. 805B; p. п.: C. 11).

Но Татиан, изучавший со всей пылкостью восточного темперамента эллинскую мудрость, искал в ней вовсе не славы, а религиозной истины, решения вопросов о Боге и человеке; в этих целях он принял посвящение в мистерии, «исследовал различные виды богопочитания» (ibid., 29 // PG. T. 6. Col. 865C; p. п.: C. 35), а также законодательство разных народов, но нигде не нашёл удовлетворения своему мрачному аскетическому духу: суровый восточный аскет с брезгливостью отшатнулся от всей эллинской культуры и богопочитания, в которых всё было рассчитано на то, чтобы питать злобу и распущенность. Случайно в руки его попали христианские[230] книги: они произвели на него неотразимое впечатление своей простотой, безыскусственностью, высоким учением о едином Боге, о творении міра и чистотой нравственного учения (ibid., 29 // PG. T. 6. Col. 868; p. п.: C. 36); приятно поражала его также святая и чистая жизнь христиан и готовность их пострадать за свою веру. В конце концов он обратился ко Христу, вероятно, под влиянием св. Иустина Мученика, слушателем (Iren. Adv. haer. 1, 28, 1 // PG. T. 7. Col. 690BC; p. п.: C. 98) и учеником которого он называется у церковных писателей, и о котором он сам упоминает в своей апологии, называя его «достойным величайшего удивления» (ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος). Обращение это имело место до

козней Крескента против Иустина (Iitst. Martyr. 2 Apol., 3 // PG. T. 6. Col. 448–449; p. п.: С. 108) и Татиана (Tat. Or. ad Graec., 19 // PG. T. 6. Col. 848B; p. п.: С. 28), о чём они говорят в своих апологиях, то есть до 152 г. (время написания второй Апологии Иустина) и совершилось в Риме, где пребывал Иустин.

Вероятно происки Крескента заставили Татиана удалиться из Рима в Грецию. Здесь по поводу упрёков со стороны прежних своих почитателей Татиан написал апологию (ibid., 35 // PG. T. 6. Col. 877C; p. п.: С. 41). Что она написана не в Риме, видно из того, что Татиан относит своё пребывание в нём уже к прошлому (хотя и недалекому) времени: «последнее время, говорит он, я прожил в Риме и сам видел различные статуи, туда перенесённые вами» (то есть из Греции) (ibid., 35 // PG. T. 6. Col. 877B; p. п.: С. 41). Речь о статуях могла быть обращена только к грекам, а не к соотечественникам Татиана, а, следовательно, и написана в Риме.

Во время второго пребывания св. Иустина в Риме Татиан снова появляется при нём (Iren. Adv. haer. 1, 28, 1 // PG. T. 7. Col. 690 BC; p. п.: С. 98) как верный его сподвижник. После его смерти (165) Татиан устроил в Риме свою школу (διδασκαλεῖον), в которой обучался, между прочим, противогностический писатель Родон (Euseb. Hist. eccl. V, 13 // PG. T. 20. Col. 460AB; p. п.: С. 219).

Уже в то время Татиан, ещё и раньше высказывавший нецерковные взгляды, стал больше и больше увлекаться гносисом (маркионитством), наконец, отпал от Церкви по Евсевиевой хронике в 172 году. Вместе с этим он удалился на родину, в Месопотамию (свт. Епифаний) и там основал свою (еретическую) школу. О лжеучении его имеются довольно точные сведения. По свидетельству св. Иринея (Iren. Adv. haer. I, 28, 1 // PG. T. 7. Col. 690BC; p. п.: С. 97–98) он примкнул к энкратитам, хотя со времени Евсевия (Euseb. Hist. eccl. IV, 28–29 // PG. T. 20. Col. 397C, 400AB; p. п.: С. 186–187) его обычно ошибочно считают родоначальником этой ереси.

Крайний ригорист, Татиан смотрел на плоть и на материю, как на зло и творение её приписывал демиургу[231] (Ориген. Омолитве; 24 – Orig. Deorat., 24 // PG.T. ll.Col.493C-495B), отличному от Бога существу, подобно Маркиону и Сатурнину отвергал брак, как блуд (Iren. Adv. haer. I, 28, 1 // PG. T. 7. Col. 691A; p. п.: С. 98), запрещал употребление мяса и вина (Hieron. Comm. in Amos. 2, 12 // PL. T. 25. Col. 1010C) и отсюда отвергал Послание к Тимофею, как разрешающее и брак и принятие вина (Hieron. Comm. in Ep. ad Tim., Praefat. // PL. T. 26. Col. 556); ко всем этим

энкратистским положениям он добавил ещё от себя отрицание возможности спасения для Адама, как инициатора греха (Iren. Adv. haer. 1, 28, 1; III, 23, 8 // PG. T. 7. Col. 691 A, 965B; p. п.: C. 98, 311).

Иероним (Hieron. In Ep. ad Gal. 6, 8 // PL. 26. Col. 431A) приписывает ему докетический взгляд на Христа, что согласно с взглядом его на плоть. Вернувшись на родину (в 172 г.), Татиан занялся составлением своего знаменитого труда Διὰ τεσσάρων ἐυαγγέλιων, то есть свода 4-х Евангелий в одно (Euseb. Hist. eccl. III, 29, 6 // PG. T. 20. Col. 401A; p. п.: C. 187). Так как труд этот для написания мог потребовать около 10 лет, то Татиан, вероятно, умер около 182 года.

Б. ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ТАТИАНА

Татиан, по свидетельству Евсевия (Euseb. Hist. eccl. IV, 29, 7 // PG. T. 20. Col. 401A; p. п.: C. 187), написал много сочинений. Все они, кроме его «Речи против эллинов», утрачены. По заглавиям известны следующие сочинения:

1) «О животных», где рассуждалось также о разумном животном – человеке; оно написано до «Речи» и в ней цитируется (Tat. Or. ad Graec., 15 // PG. T. 6. Col. 837B; p. п.: C. 24); вероятно в этом сочинении Татиан оспаривал взгляд будто демоны образовались из душ умерших людей (ibid., 16 // PG. T. 6. Col. 840BC; p. п.: C. 25);

2) при написании «Речи» (гл. 40) он собирался составить сочинение «Против тех, которые рассуждали о Боге» и показать в нём отношение эллинских писателей к христианским (ветхозаветным) книгам и их отзывы о них;

3) сочинения по отпадении от Церкви (большей частью библейского характера): «О совершенстве по Спасителю» (Климент Александрийский. «Строматы»; Clem. Alex. Strom. III, 12, 81 // PG. T. 8. Col. 1181; p. п.: T. I. C. 439–140) – против брака;

4) «Книга спорных вопросов» (προβλημάτων), содержащая трудные места Священного Писания, вероятно, места Ветхого Завета, противоречащие Новому Завету, как их обычно указывали маркиониты (Euseb. Hist. eccl. V, 13, 8 // PG. T. 20. Col. 461B; p. п.: C. 221) по свидетельству Родона;

5) Διὰ τεσσάρων ἐυαγγέλιῶν;

6) Перифраз Павловых Посланий (Euseb. Hist. eccl. IV, 29, 6 // PG. T. 20. Col. 401C; p. п.: C. 187).

В. РЕЧЬ ПРОТИВ ЭЛЛИНОВ

Самым лучшим сочинением, доставившим Татиану славу многоучёного писателя, по мнению Евсевия, является «Речь против

эллинов». Дошла она до нас далеко не в исправном виде, что делает трудным для понимания и без того тёмное изложение Татиана. Время написания является спорным. Основанием для датировки служит упоминание Татиана в 19 гл. о том, что «Крескент старался причинить смерть Иустину, а также и ему, за то, что (Иустин) обличал философов в сластолюбии и лжи». Евсевий понимал эти слова в том смысле, что Татиан писал уже по смерти Иустина, павшего жертвой интриг Крескента. Так думали и многие учёные. Но по существу Татиан говорит только о происках против Иустина, а не о его смерти. А о происках этих Иустин говорит во 2-й своей апологии около 152 года. Следовательно и «Речь» написана приблизительно около этого времени и до смерти Иустина (165 г.), тем более, что прямых указаний на неё у Татиана нет. Это подтверждается и другими данными (хотя и отрицательного свойства), содержащимися в апологии Татиана:

1) в ней при речи о самоубийствах философов (Tat. Or. ad Graec., 3, 19 // PG. T. 6. Col. 848AB; p. п.: C. 28) не упоминается о самосожжении на олимпийских играх 165 г. («Хроника» Евсевия) киника Протея (послужившего предметом известной сатиры Лукиана Самосатского «О смерти Перегрина Протея»), между тем о Протее Татиан упоминает в 25 главе; следовательно, он писал до его смерти;

2) в 4 и 19 главах Татиан говорит об одном самодержце, следовательно, он писал не во время правления двух императоров – М. Аврелия и Л. Вера (161–169 гг.) и значит раньше этого времени и раньше смерти св. Иустина, пострадавшего при этих императорах. Во всяком случае надо заметить, что «Речь» написана до отпадения Татиана от Церкви, ибо он ещё признаёт материю творением Божиим (Tat. Or. ad Graec., 5, 6 // PG. T. 6. Col. 813C–820A; p. п.: C. 15–16) и полагает, что ничего худого из рук Творца не вышло (ibid., 17 // PG. T. 6. Col. 843; p. п.: C. 26), зло же явилось в силу злоупотребления свободой (ibid., 11 // PG. T. 6. Col. 829AB; p. п.: C. 21), то есть учит совершенно иначе, чем учили гностики. Наличие нецерковных мнений у Татиана несомненно; но это – общая черта апологетов-философов. Поэтому и древние писатели не особенно соблазнялись «Речью» Татиана и считали её лучшим произведением ([например,] Евсевий [Кесарийский]).

1. Содержание

В своей «Речи» Татиан задался целью показать превосходство «варварской» (то есть христианской) философии (гл. 31, 35) над эллинской, выставить в смешном виде эллинов и возвысить над ними «варваров» (гл. 1, 12, 29). Эту задачу Татиан исполняет со всею

страстностью восточного варвара, оскорблённого пренебрежением культурных «эллинов». «Не будьте, эллины, враждебны к варварам и не питайте ненависти к их учениям. Ибо какие из ваших учреждений получили начало не от варваров» – так начинает Татиан свою апологию. Во вступлении (1–4) он предлагает критику языческой культуры: все изобретения заимствованы греками у восточных варваров; языка однообразного, какого можно ожидать у людей мудрых, у них нет, а есть много диалектов, в которые они к стыду своему внесли и иностранные слова: красноречие у них продаётся за деньги на защиту неправды; поэзия служит постыдному распутству (1); философы отличаются пустым хвастовством и не представляют ни одного хорошего примера: Диоген, хвалившийся воздержанием, умер от обжорства, съев невареного полипа. Аристипп вёл распутную жизнь. Платон за обжорство был продан Дионисием в рабство. Аристотель льстил своему ученику Александру и воспитал в нём тирана, который на пиру показал свою храбрость тем, что убил своего друга (2). Гераклит, гордившийся своим знанием, обложил себя, чтобы вылечиться от водянки, навозом, который засохнув, задавил его. Эмпедокл, чтобы прослыть богом, взятым с земли на небо, бросился в Этну, но она обличила его, выбросив его сандалии. Вообще, все философы «болтают, что каждому придёт на ум» (3). Напрасно поэтому эллины преследуют христиан, ибо они, хотя и оставляют ничего не стоящий эллинизм, однако, платят подати и повинуются властям, что же касается до богопочитания, то христиане во всяком случае не могут отречься от веры в истинного Бога и поклоняться твари вместо Создателя (4).

Чтобы доказать всю правоту христиан, Татиан в дальнейшем изложении – в первой части (5–30) раскрывает превосходство христианства в учении и жизни над язычеством, а во второй (31–42) доказывает древность его на основании древности Моисея. Превосходство христианства Татиан сперва показывает в его теоретической стороне. Он довольно связно передаёт христианское учение о Боге, Слове, творении міра и человека, о Воскресении плоти (4–6), происхождении демонов, и, в противоположность христианству, в мрачных красках рисует язычество, это произведение демонов; тут идёт речь о постыдных похождениях богов (8), о смешном учении о знаках Зодиака – этих животных, удостоенных небесных почестей и будто бы влияющих на судьбу (9), о различных превращениях богов (10), о том, как люди сами себя объявляют богами; ничтожество языческих богов естественно приводит к убеждению, что никакой судьбы нет, что все несчастья человека происходят вовсе не от судьбы и распоряжения богов, а от его свободной воли, склоняющейся ко

злу (11), и от влияния демонов, которые будучи вещественными духами, впавшими в грех, обольщают человека и склоняют его к идолопоклонству (12). Человеку, однако, нужно избегать этих обольщений и вот почему эллины совершенно напрасно воображают, что человек – существо бессмертное; вовсе нет, напротив, для бытия своего он нуждается в пребывании в себе Духа Божия, а Его он лишился в силу греха и, следовательно, лишается и благодарованного бессмертия (13–14); цель человека поэтому – возобновить союз с Духом Божиим и достигнуть таким образом истинно человеческого, а не скотского существования (15), победив демонов через отриновение вещества (16); между прочим, для этого нужно избегать, как средства, которыми демоны стремятся поработить себе людей, всякого волхования, даже медицинских лекарств, заставляющих людей обращаться от Бога к веществу (17–18); далее, – всяких прорицаний, которые только потворствуют человеческим страстям (побуждают, например, к войне предсказаниями о победе); поступая так, человек может себе вернуть то, чего он лишился (19–20), то есть блаженное бессмертие.

Напрасно эллины считают безумием учение о воплощении Бога, пусть лучше обратят внимание на то, как до крайности нелепы их собственные мифы о превращениях богов, которые так уничижают их, что приходится признать одно из двух: или боги эллинов нечестивы, или они – иносказание о естественных явлениях, то есть ничто (21).

Критика политеизма переходит у Татиана в беспощадное бичевание нравственной жизни эллинов. Тут им изображается вся ложь, притворство и постыдный характер театральных представлений (22), всё бесчеловечие гладиаторских игр (88), всю пустоту и фальшивый цинизм философов, которые оставляют одно плечо непокрытым, отпускают длинные волосы, отращивают бороду, носят звериные ногти, словом, подражают собаке и постоянно ругают друг друга (24–25). Со всей яростью Татиан нападает на эллинскую мудрость и не видит в ней ничего оригинального. «Перестаньте величаться чужими словами, и, подобно галке, украшаться не своими перьями». «Бога вы не знаете, и, споря между собою, сами ниспровергаете друг друга – и рассуждаете как слепой с глухим».

Стремление образованных людей того времени говорить поаттически кажется Татиану простой глупостью и самый диалект этот представляется ему заиканием (26). Силлогизмы, рассуждения о небе, измерения земли – всё это он считает излишней роскошью. В особенную же вину эллинам он ставит то, что они преследуют христиан за отвержение своих богов, тогда как безнаказанно дозволяют читать сочинения мудрецов, подвергших

осмеянию культ язычников (27). Обличения свои Татиан заканчивает рассказом о том, как оттолкнули его распутство (педерастия) эллинов (28) и гнусность их мистерий, и как он путём чтения варварских книг обратился к новому учению [христианства] (29–30).

Вторая часть апологии посвящена доказательству древности пророка Моисея (на основании свидетельств языческих писателей) путём разных синхронистических сопоставлений, которые высоко ценились в древности и составили основание славы Татиана (их почти целиком переписали Климент Александрийский, Юлий Африкан, Евсевий). Татиан сравнивает древность Моисея и Гомера: Гомер по свидетельству древних историков жил спустя 800–500 лет после Троянской войны (31); Моисей же был современником Инаха Аргосского, от которого до Агамемнона (Троянская война) прошло 20 поколений лет, на которые падают все войны и замечательные события из истории эллинских героев; Моисей значит древнее всех их (36–40) и, следовательно, не только Гомера, но и предшествовал ему на одно поколение, а также писателям, например, Орфею, современнику Геркулеса, а также всех мудрецов, ибо первый из них Минос жил в 1-м поколении от Инаха (41). В эти хронологические заключения Татиан вставляет опровержение насмешливых отзывов о христианстве, как религии только юных и старых, и преимущественно женщин; примерами молодого Ахиллеса и старого Нестора Татиан доказывает, что возраст не заключает в себе ничего предосудительного, ибо крепость духа не зависит от крепости тела (32) и замечает, что христианские женщины вовсе не заслуживают презрения, они ведут жизнь целомудренную, тогда как эллинские – распутную, причём художники в статуях и картинах запечатлели их распущенность и позор (33–34). Сам Татиан ввиду этого «распростился и с римским высокомерием и с холодным афинским красноречием и принял варварскую философию» (35). 42-ю главу образует подпись автора.

2. Характерные особенности апологии

Татиан представляет полную противоположность своему учителю – Иустину. Ему чуждо философски-примирительное и терпимое отношение последнего к эллинской культуре. По принятии христианства он всецело отказался от неё и осудил бесповоротно, осудил со всею решительностью и страстностью сирийца. Отсюда отличительной чертой его апологии с внутренней стороны является резкая и односторонняя критика язычества: Татиан не знает меры в своём осуждении эллинизма и не останавливается пред преувеличениями; отсюда и список изобретений, заимствованных эллинами у других народов, и перечень статуй (Tat. Or. ad Graec. 33–35 //

PG. T. 6. Col. 873–877; p. п.: С. 39–11) b честь непотребных женщин у него является по сравнению с другими известиями далеко недостоверным, не чуждым добавлений из собственной фантазии; отсюда в эллинской культуре он не может указать ни одной светлой стороны и у многих знаменитых представителей эллинизма отмечаются только одни недостатки (Платон, Аристотель, Александр Македонский); философов же он представляет самыми пустыми людьми. С внешней стороны отрицательное направление Татиана сказывается в резком тоне речи: Татиан не щадит сильных выражений и ими заменяет доказательность своей речи; он намеренно пренебрегает правилами риторики, чтобы ярче отметить свой разрыв с эллинизмом, при этом он с удивительным сарказмом высмеивает эллинов и постоянно вплетает в свою речь колкие фразы. К недостаткам изложения Татиана относится неясность и темнота речи и нарушение логического порядка в развитии мыслей. Впрочем, изложение у Татиана стройное и речь энергичнее, чем у св. Иустина. Во всей его апологии блещет остроумие, пылкость темперамента и ярко бросается в глаза быстрое течение мыслей и их оригинальность. Всё это показывает в нём личность талантливую.

Г. ДИАТЕССАРОН

Особенную славу в Сирии Татиан стяжал своей евангельской гармонией Διατεσσάρων (по четырём Евангелиям). Об этом сочинении упоминает определённо Евсевий, приурочивая его ко времени отпадения Татиана от Церкви (Euseb. Hist. eccl. IV, 29, 6 // PG. T. 20. Col. 401 A; p. п.: С. 187).Самые точные сведения о «Диатессароне» встречаются у сирийских писателей, причём все они разумеют сочинение на сирийском языке. Это обстоятельство, за исключением греческого имени труда, говорит за то, что первоначально он был написан на сирийском языке; в таком случае он был первым Евангелием на родном языке сирийцев, почему и пользовался у них большим распространением.

Вероятно, ввиду языка «Диатессарона» некоторые христиане, упоминаемые у св. Епифания (Ересь 46) (Epiph. Adv. haer., 46 // PG. T. 41. Col. 836D–837A; p. п.: Ч. 2. С. 284) называли его Евангелием от евреев. Сирийский «Диатессарон» надолго заменяет в Сирии канонические Евангелия. Первый сирийский христианский писатель прп. Иаков Афраат в своих гомилиях (ок. 336–345 г.) цитирует только его. Св. Ефрем Сирин положил его в основу своих толкований на Четвероевангелие (ок. 360–370 г.), сохранившееся в древнем армянском переводе, изданном в 1836 г. мехитаристами. В своём комментарии св. Ефрем, впрочем, пользовался и текстами канонических Евангелий в переводе Пешито, причём

сопоставляя с текстом Татиана. «Диатессарон» (или как называли его сирийцы «Евангелие смешанных») долго сохранял свою распространённость и по появлении перевода «Евангелия раздельных». Впрочем, в V в. церковные власти старались уже вытеснить его из употребления. Раввула Эдесский (412–435) предписал в своей епархии читать только «Евангелие раздельных». Блж. Феодорит Кирский (423–457) отобрал и уничтожил в своей епархии свыше 200 экземпляров «Диатессарона», заменив их каноническими Евангелиями (Theodoret. Haer. fab. 1, 20 // PG. T. 83. Col. 372A), очевидно, сирийскими, ибо в большей части подведомых ему церквей говорили только по-сирийски. Все эти меры привели к тому, что «Диатессарон» до нашего времени полностью не сохранился. Теперь учёные заняты его восстановлением; впервые задача эта довольно удовлетворительно была разрешена Цаном в 1881 году, который определил как общий состав и последовательность «Диатессарона» (композицию его), так и его текст и слововыражение. Для восстановления «Диатессарона» служат источниками следующие памятники[232]:

1) Комментарий св. Ефрема Сирина, знакомящий с композицией «Диатессарона» (но не с текстом, ибо он не дошёл целиком на сирийском языке, да при том возможном влиянии на Ефрема и текста Пешито).

2) Беседы прп. Афраата, дающие тексты, слововыражение «Диатессарона» (но не композицию).

3) Codex Fuldensis (лучшее издание Ранке, 1868) – под именем Аммония представляет латинский перевод смешанного Четвероевангелия, переписанного для Капуанского епископа Виктора около 545 года. Виктор предполагал, что это Четвероевангелие принадлежит или Татиану или Аммонию. Сличение с Ефремом показывает, что в основе перевода действительно лежит труд Татиана, но уже в переработанном виде: состав его пополнен прологом Евангелиста Луки, родословием Иисуса Христа, а текст исправлен по Вульгате. Отсюда Cod. Fuldensis имеет значение только при совпадении с Ефремом или Афраатом.

4) Арабский перевод «Диатесссарона», изданный в 1888 г. патером Чьяска (Ciasca); он сделан несторианским пресвитером Абульфорджем (1043), но сделан уже с текста, исправленного по Пешито и даже переработанного в целях сближения с этим переводом (Пешито); поэтому он имеет значение только для восстановления композиции, а не текста «Диатессарона», особенно в случаях совпадения с Codex Fuldensis. На основании вышеизложенного означенный труд Татиана представляется в следующем виде. В основу Татиан положил свидетельства св. Иоанна о

трёх Пасхах общественного служения Христа и между ними расположил весь синоптический материал. Введение в «Диатессарон» составлял пролог Евангелия от Иоанна и повествование о Рождестве Христовом, детстве, Крещении, искушении Господа. В случае согласия Евангелистов Татиан следовал тексту какого-либо одного, а остальные опускал. При отсутствии датировки соединял рассказы в однородные группы. Апокрифических повествований он не вносил; но зато он произвёл некоторые (впрочем, незначительные) опущения в евангельском тексте в духе своих заблуждений, именно – опустил вовсе родословие Господа, а также все места, говорящие о рождении Господа по плоти от семени Давидова, как об этом свидетельствует блж. Феодорит; сделал он это, конечно, под влиянием гностического взгляда на брак, как блудодеяние. Впрочем, изменений такого рода было так мало, что «Диатессароном» долго пользовались не только энкратиты, но и православные.

Д. БОГОСЛОВИЕ ТАТИАНА

В учении своём Татиан во многом воспроизводит Иустина (абстрактное понятие о Боге, логология, демонология), но он ещё больше увлекается нецерковными идеями, отсюда он является оригинальным, а иногда и странным писателем. Учение о Логосе сходно с иустиновским. До творения міра Бог был один, но потенциально в Нём, как в основании (ὑπόστασις), было всё творение, был и Логос, как разумная сила (δύναμις). По воле простого Божественного Существа Слово пред творением вышло для отдельного существования и стало перворожденным делом Отца. Оно есть начало міра. Родилось Оно чрез сообщение, а не чрез отсечение (аналогия огня и произнесённого слова у человека). Хотя Слово есть дело Отца, одно только Слово имеет наряду с Отцом божественное достоинство. Ему приписывалось творение материи, как приписывается оно и Богу. Вероятно, к Нему (а не к Богу Отцу) относятся Слова о пострадавшем Боге (Tat. Or. ad Graec., 13 // PG. T. 6. Col. 836A; р. п.: С. 23) и вочеловечении Бога (ibid., 21 // PG. T. 6. Col. 852C; р. п.: С. 29), Ему приписывается деятельность в Ветхом Завете (ibid., 7 // PG. T. 6. Col. 820–821; р. п.: С. 16), хотя некоторые учёные думают, что Татиан понимал их в монархианском смысле, тем более, что Слово он называл Духом.

1. Космология

Материя не безначальна, но сотворена Богом (ibid., 5 // PG. T. 6. Col. 817A; р. п.: С. 15), Который создал видимое и невидимое, то есть материю и вещественных духов (ibid., 4 // PG. T. 6. Col. 813A; р. п.: С. 14). Эти материальные духи, имеющие тонкую телесность, проникают всё тварное бытие, оживотворяя его, наподобие души человека, которая также

принадлежит к вещественным духам (ibid., 4 // PG. T. 6. Col. 813B; р. п.: С. 14). Как строение тела человека, хотя произошло из одного вещества, представляет разнообразие различных по достоинству частей, соединённых душою в прекрасную гармонию, так мір, в котором всё имеет одинаковый состав и одинаковое происхождение из вещества, представляет собою многообразие вещей, имеющих различную степень совершенства в зависимости от различия пребывающего в них вещественного духа. Есть дух в звёздах, Ангелах, растениях, животных, и хотя он один и тот же, но имеет в себе различие (ibid., 12 // PG. T. 6. Col. 829C; р. п.: С. 21). Этот вещественный дух аналогичен πνεῦμα стоиков. Но Татиан не отождествляет его с Духом Божественным, как стоики, а напротив, резко отличает от него Бога, как – Духа, чуждого всякой телесности и потому не живущего (по подобию стоической пневмы) в материи (ibid., 4 // PG. T. 6. Col. 813AB; р. п.: С. 14).

В материи Татиан различает элементы лучшие и худшие. К последним он относит яды (ibid., 18 // PG. T. 6. Col. 845; р. п.: С. 27) и плоть, К которой обратились демоны, сделавшись невоздержанными и бесстыдными (ibid., 12; ср.: 9 // PG. T. 6. Col. 825 B–828A; р. п.: С. 18–19). Посредством низшего вещества (ibid., 16 // PG. T. 6. Col. 841A; р. п.: С. 25) демоны обольщают людей, отсюда оно называется злом, как орудие ко злу (ibid., 18 // PG. T. 6. Col. 845; р. п.: С. 27). От этого воззрения остаётся только шаг для признания материи в качестве зла; однако Татиан его ещё не делает и выводит зло (как и св. Иустин) из свободы воли.

2. Демонология

Слово сотворило Ангелов, как и человека, со свободной волей: они не были по естеству добрыми, что принадлежит одному только Богу, а должны были сделаться таковыми по свободному определению своей воли (ibid., 7 // PG. T. 6. Col. 820B–C821A; р. п.: С. 16). Первородный из Ангелов и самый мудрый из них восстал, однако, против закона Божия и за своё безрассудство стал демоном, равно как и те ангелы, которые увлеклись его мечтаниями (ibid., 7 // PG. T. 6. Col. 821A; р. п.: С. 17), то есть они в гордости своей рассчитывали восхитить себе божество (ibid., 12 // PG. T. 6. Col. 831C; р. п.: С. 22). Расчёты эти были совершенно суетны, ибо ангелы не являются духовно-божественными существами: они составлены из вещества и от него имеют дух (ibid., 12 // PG. T. 6. Col. 832B; р. п.: С. 21) и посему хотя и бесплотны, но имеют духовный состав наподобие огня или воздуха (ibid., 15 // PG. T. 6. Col. 840A; р. п.: С. 24). За своё преступление они были низвержены с неба (ibid., 20 // PG. T. 6. Col. 852A; р. п.: С. 29), стали жить на земле между животными, пресмыкающимися и т.п. (ibid., 9

// PG. T. 6. Col. 825B; р. п.: С. 18). Они старались подчинить себе людей, заставить боготворить себя, для чего являлись им (ibid., 16 // PG. T. 6. Col. 841A; р. п.: С. 25) и всячески старались направить их мысль на вещество. Так они научили их поклоняться явлениям природы, заниматься астрологией и ожидать решения своей судьбы от стечения звёзд (ibid., 9 // PG. T. 6. Col. 825B; р. п.: С. 18); прибегать вместо Бога к помощи вещественных амулетов и лекарств (ibid., 17–18 // PG. T. 6. Col. 841B–848A; р. п.: С. 2–27) и т.п., [они представали людям] в образе языческих богов и старались совращать людей (ibid., 8, 14 // PG. T. 6. Col. 836; р. п.: С. 23), а, в конце концов, и сами подпали их страстям, обратились к веществу и по подобию его расположили свою жизнь (ibid., 12 // PG. T. 6. Col. 832B; р. п.: С. 21). Будучи бесплотны, демоны имеют пред людьми преимущества бессмертия, но от этого им нет пользы, ибо:

1) у них отсюда на протяжении бесконечного времени получается больше грехов, чем у людей (ibid., 14 // PG. T. 6. Col. 836B; р. п.: С. 23);

2) для них как бесплотных невозможно покаяние (ibid., 15 // PG. T. 6. Col. 840A; р. п.: С. 24), ибо они в своём обольщении и гордости, в которых Господь попустил им быть до кончины міра (ibid., 12 // PG. T. 6. Col. 831C; р. п.: С. 22), не могут сознать своего ничтожества и греховности;

3) со своим бессмертием они соединят вечность мучений (ibid., 14 // PG. T. 6. Col. 836B; р. п.: С. 23).

3. Антропология

Логос по примеру Отца, родившего Его, сотворил человека «во образ бессмертия», чтобы он, получив причастие Божества был, подобно Ему, бессмертным (ibid., 7 // PG. T. 6. Col. 820B; р. п.: С. 16). В первобытном человеке, по учению Татиана, были соединены три сферы бытия:

1) материя и грубая плотяность,

2) вещественный дух (ψυχὴ, ὑλικόν πνεύμα) и

3) Божественный Дух (невещественный) – сверх-физическое пневматическое (благодатное) начало, являющееся «дыханием Божиим» или «образом и подобием Его» (ibid., 12 // PG.T. 6. Col. 829C; р. п.: С. 21). По первым двум частям человек не отличается по существу от животных, кроме только членораздельной речи (ibid., 15 // PG. T. 6. Col. 840A; р. п.: С. 24). Душа его не была сама по себе бессмертной (ibid., 13 // PG. T. 6. Col. 833A; р. п.: С. 22), ибо она была не больше, как связью или гармонией тела (стоический взгляд) и, следовательно, сложным бытием, приспособленным к жизни в теле (ibid., 15 // PG. T. 6. Col. 837A; р. п.: С. 24), а потому вместе с ним должна была подвергнуться смерти (ibid., 13 // PG. T. 6. Col. 833A; р. п.: С. 22). Источником бессмертия для человека был «высший

Божественный Дух», который вместе с тем был принципом святости, как образ и подобие Божие (ibid., 7 // PG. T. 6. Col. 820B; р. п.: С. 16). После грехопадения этот Дух оставил человека, и он потерял бессмертие. «Дух совершенный, окрылявший душу, будучи прогнан грехом, улетел как птенец, и она упала на землю (ср. платоническое воззрение на душепадение), лишившись небесного сожития, она возжелала общения с низшим (ibid., 20 // PG. T. 6. Col. 852A; р. п.: С. 29), наклонилась к веществу и стала смертной» (ibid., 12 // PG. T. 6. Col. 833B; р. п.: С. 22).

Источником зла, таким образом, была свободная воля людей, ибо Бог всё сотворил хорошим (ibid., 11, 17 // PG. T. 6. Col. 829B, 844BC; р. п.: С. 20–21, 26), злая же воля обратила и хорошее во зло, к дурному употреблению (ibid., 17 // PG. T. 6. Col. 844B; р. п.: С. 26). Грех прародителей состоял в том, что они приняли первородного ангела-демона за Бога (ibid., 7 // PG. T. 6. Col. 820C–821A; р. п.: С. 16). (Воззрение это стоит весьма далеко от библейского взгляда на грех, как неповиновение воле Божией). Хотя Дух отлетел на небо, однако душа «удержала в себе некоторые искры его могущества», хотя и не могла созерцать высших вещей. В некоторых праведно живущих людях (библейских пророках) Божественный Дух обитал, как и прежде, и сообщал им Божественные откровения о высших вещах (ibid., 13, 20 // PG. T. 6. Col. 836A, 852C; р. п.: С. 23, 29). Теперь для спасения задачей человека является воссоединение с Духом, этой силой подающей бессмертие (ibid., 16 // PG. T. 6. Col. 841A; р. п.: С. 25) и вступление в союз (συζυγία) с Богом (ibid., 15 // PG. T. 6. Col. 837A; р. п.: С. 24), а для этого необходимо отречение от вещества (ibid., 16 // PG. T. 6. Col. 841 A; р. п.: С. 25), покаяние (ibid., 15 // PG. T. 6. Col. 839B; р. п.: С. 24–25) и праведная жизнь: «если человек, состоящий из тела и души, держит себя наподобие храма, то Бог благоволит обитать в нём чрез Духа», возвращает образ и подобие Божие (ibid., 15 // PG. T. 6. Col. 837B, 840A; р. п.: С. 24) и, таким образом, человек получает то, что потерял, то есть Духа и сизигию с Богом. Не все люди получают это пневматическое начало (ibid., 13 // PG.T. 6. Col. 836A; р. п.: С. 23). Кроме духовных, «укреплённых Духом Божиим», есть люди «душевные – психики» (каковы все язычники).

Первые могут видеть тела бесплотных демонов, вторым же это недоступно, ибо высшее не обнимается низшим (ibid., 15 // PG. T. 6. Col. 840A; р. п.: С. 24): впрочем, иногда демоны являются и им, чтобы убедить их в своём существовании и заставить боготворить себя (ibid., 16 // PG.T. 6.Col. 841A;р. п.: С.25).

Какова участь человека по смерти? Душа, являясь гармонией тела, по

смерти разрушается вместе с ним; при конце же міра вместе с ним воскреснет (ibid., 13, 15 // PG. T. 6. Col. 833A, 837AB; р. п.: С. 22, 24), причём душа грешная, «не знающая истины и не имеющая Духа», по Воскресении получит смертность и нескончаемые муки (духовная смерть) (ibid., 13 // PG. T. 6. Col. 833A; р. п.: С. 22), душа же праведная, соединившись с Духом, по Суду Божию пойдёт на небо, в рай, где получит блаженное бессмертие (ibid., 13–14 // PG. T. 6. Col. 833–837A; р. п.: С. 22–23). Рай находится, по словам Татиана, над небом, которое вовсе не безгранично; есть над небом лучшие міры (эоны), которые не подвержены переменам погоды, производящим различные болезни, но имеют благорастворение воздуха, постоянный день и свет, недоступный для здешних людей (ibid., 20 // PG. T. 6. Col. 852B; р. п.: С. 29): это земля не наша, но лучшая, из которой изгнаны прародители.

В учении Татиана о человеке нельзя не отметить следов гносиса, правда, довольно слабого. Таково разграничение трёх сфер бытия – материи, души и пневмы, деление людей на пневматиков и психиков, учение о Божественном Духе в человеке и сизигии с ним (ср.: учение Валентина), упоминание о пренебесных эонах (впрочем, в смысле міров).

4. Нравственное учение Татиана

В нравственном учении Татиана заметны гностические мотивы, но есть и заметная разница: гностики не знали учения о свободе воли и считали одних людей по природе пневматиками, других иликами ([от греч.] ὕλη – материя), предназначенными к погибели, тогда как Татиан для всякого допускает возможность приобретения Духа Божия. Далее, гностики учили о восстановлении первобытных элементов путём их расчленения по смерти человека, так что пневма возвратится в пневму, душа к психическому началу и т. п.; Татиан же учит о соединении их всех в воскресшем человеке, то есть о восстановлении их первоначальной связи. Учение о смерти души (чуждое Иустину) объясняется стоическими влияниями – признанием материальности души и взглядам на неё, как на функцию (связь) тела. Отсюда и возможность воскресения обосновывается у Татиана столько же на неуничтожимости материи, как и на всемогуществе Бога (Tat. Or. ad Graec., 6 // PG. T. 6. Col. 820A; р. п.: С. 16).

В нравственном учении Татиана заметны следы наклонности к энкратизму. В Татиане в «Речи» говорит строгий аскет, относящийся с полным отрицанием к міру и веществу и видящий в наклонении к ним зло (ibid., 17–18 // PG.T. 6. Col. 841–842; р. п.: С. 54). «Умри для міра, отвергнув его безумие, – говорит он, – живи же для Бога и, познав Его, отвергни древнее рождение. Мы сотворены не для того, чтобы умирать, но

умираем по своей вине. Свободная воля погубила нас; бывши свободными, мы сделались рабами, продали себя через грех. Богом ничего худого не сотворено; мы сами произвели зло; а кто произвёл его – может снова отвергнуть его» (ibid., 11 // PG. T. 6. Col. 829B; р. п.: С. 5556). Мрачный взгляд на мір, лежащий во власти демонов, приводит Татиана к полному осуждению его. «Не хочу царствовать, не желаю быть богатым, отказываюсь от военачальства, ненавижу блуд, не замышляю плавать на корабле ради ненавистной жадности, не вступаю в борьбу для получения венцов и свободен от безумного честолюбия, презираю смерть, я выше всякого рода болезни, печаль не снедает моей души» (ibid., 11 // PG. T. 6. Col. 829AB; р. п.: С. 20). Татиан считает необходимым «быть выше страстей и презирать всё, находящееся в міре» (ibid., 19 // PG. T. 6. Col. 849B; р. п.: С. 29), иначе говоря, отринуть от себя вещество (ibid., 16 // PG. T. 6. Col. 841 A; р. п.: С. 25). Он упрекает язычников за то, что они едят мясо, убивая животных (ibid., 23 // PG. T. 6. Col. 857; р. п.: С. 32), и даже обращение к помощи лекарства (как вещества) считает предосудительным и если по снисхождению допускает их, то с тем, чтобы успех лечения приписывался не им, а Богу (ibid., 20 // PG. T. 6. Col. 851A; р. п.: С. 29).

IV.3. Малоазийские апологеты-полемисты

Немного позже Татиана, при Марке Аврелии (161–180 гг.) в Малой Азии действовали трое писателей – Мильтиад; Клавдий Аполлинарий, еп. Иераполъский и Мелитон, еп. Сардийский. Они написали несколько апологетических (против эллинов и иудеев) и полемических сочинений, главным образом, против малоазийской ереси монтанистов. Мелитон кроме того написал много сочинений догматических, библейских и по вопросам внутрицерковной практики. Почти все сочинения этих писателей известны только по Евсевию; все они погибли. От Мелитона у Евсевия (Euseb. Hist. eccl. IV, 26 // PG. T. 20. Col. 391–397A; р. п.: С. 182–185) сохранилось немного фрагментов, в частности от его «Апологии» (от 172 г.) мы имеем три отрывка; в первых двух описывается гонение на христиан, в третьем – говорится о благотворном значении христиан для римского государства («философия христиан расцвела вместе с благополучным началом империи при Августе») и о благосклонном отношении к христианам императоров Адриана и Антонина Пия, тогда как только плохие императоры – Нерон и Домициан гнали их.

В сирийских рукописях в 1855 году была открыта Кюртоном апология под именем Мелитона, адресованная Антонину, – она содержит в себе резкую критику идолопоклонства. Оно, по словам автора, особенно непростительно после Откровения Истины; нельзя язычникам (особенно царю) оправдываться тем, что Бог устроил человека так, что он может поклоняться идолам, ибо для того Бог и дал человеку разум и свободу, чтобы он мог выбирать истину и мог отвращаться от служения твари и демонам; нельзя ссылаться и на мнение толпы, ибо царь не должен подчиняться народу, а править им; не важен здесь и обычай предков: не всё от предков люди стараются удержать, например, бедность или хромоту родителей. Нужно поэтому обычаи предков исследовать прежде, чем их держаться.

Однако «Апология» не может принадлежать Мелитону из-за того, что:

1) фрагментов, приводимых Евсевием, в ней нет;

2) резкий тон «Апологии» вовсе не свойственен Мелитону, который (во фрагментах) пишет весьма вежливо и осторожно;

3) сирийский перевод не обнаруживает следов перевода с греческого; автором, по-видимому, был сириец, уроженец Мабуга (Иераполя), может быть, Вардесан; на последнем основании нельзя приписать эту апологию и

Мильтиаду, как это делает Зееберг. Хотя Евсевий и не ставит Мелитона в число врагов монтанизма (Euseb. Hist. eccl. V, 16 // PG. T. 20. Col. 464B–472; p. п.: C. 222–226), однако на этом основании нельзя считать (как Гарнак) его сторонником этой ереси. Это видно из того, что Тертуллиан, по-видимому, много пользовавшийся сочинениями Мелитона, отзывается в монтанистический период своей деятельности с насмешкой о риторстве Мелитона (см. у Иеронима – Hieron. De vir. illustr., 24 // PL. T. 23. Col. 609A; p. п.: C. 280). Будучи сам пророком, Мелитон не осуждал резко монтанистов, как другие писатели, но он и не примыкал к ним. Во всяком случае св. Ипполит (Euseb. Hist. eccl. V, 28, 5 // PG. T. 20. Col. 512C; p. п.: C. 242) считает его православным писателем.

Мелитон, между прочим (а за ним и Тертуллиан), учил о телесности Божией; как истый малоазиец, он был также сторонником хилиазма (соч. «Об Апокалипсисе») и защитником квартодециман (соч. «О Пасхе»).

Достойно замечания его сочинение под заглавием – «Извлечения» (ἐκλογαί), в коем содержались, по словам Евсевия, выдержки из Закона и пророков о нашем Спасителе и о нашей вере; в посвящении Онисиму, сохранённому Евсевием, Мелитон даёт список канонических книг Ветхого Завета (кроме кн. Есфирь), признаваемых евреями, для установления канона которых он путешествовал в Палестину. Это есть древнейшее христианское свидетельство о ветхозаветном Каноне. В греческом катене на кн. Бытия сохранилось под именем Мелитона 4 фрагмента, изъясняющие жертвоприношение Исаака в приложении ко Христу и, вероятно, принадлежащие к данному сочинению.

IV.4. Афинагор

А. СВЕДЕНИЯ О ЖИЗНИ

Об Афинагоре, самом изящном и талантливом писателе из апологетов, сохранилось, к сожалению, слишком мало сведений. Лишь св. Мефодий Патарский (III в.) в своём сочинении «О воскресении» (Method. Olymp. Deanast., 17; р.п. С. 213–214) приводит выдержку из Афинагора, находящуюся в дошедшей до нас апологии. Более подробно о нём говорит Филипп Сидет (V в.) в своей «Истории христианства»; по его словам Афинагор был начальником Александрийской философской школы и подал апологию Адриану; ко Христу он обратился познакомившись с христианскими книгами, которые он прочитал, намереваясь писать против христианства; и по обращении он не оставлял тоги философа и начальствования школы академиков; его учеником был Климент Александрийский, у которого обучался Пантен. Свидетельство это полно грубых ошибок и, вероятно, совершенно недостоверно: из апологии видно, что Афинагор был философом в Афинах и подал апологию Марку Аврелию; от Евсевия (Euseb. Hist. eccl. V, 10–11 // PG. T. 20. Col. 453C–157B; р. п.: С. 217–218) мы знаем, что Климент был учеником Пантена, а не наоборот, и сам Климент не упоминает об Афинагоре в числе своих учителей (Clem. Alex. Strom. I, 1, 11 // PG. T. 8. Col. 697B–700A; р. п.: Т. 1. С. 83). Последним свидетелем является кодекс архиеп. Арефы от 914 года (Парижский кодекс № 451), в котором Афинагору приписывают 2 сочинения: «Прошение (πρεσβεία) о христианах» (Supplicatio и Legatio) и «О воскресении мертвых». От этого кодекса зависят и остальные списки. При всём недостатке внешних свидетельств, особенно для сочинения «О воскресении мертвых», нет, однако, оснований оспаривать свидетельство рукописного предания и сомневаться в подлинности этих произведений.

Б. ВРЕМЯ НАПИСАНИЯ АПОЛОГИИ

Апология адресована двум императорам Марку Аврелию Антонину и Люцию Аврелию Коммоду. Под последним нужно разуметь не Люция Вера (161–169 гг.), а Люция Коммода, сына Марка Аврелия, который с ноября 176 г. стал его соправителем с титулом императора; по крайней мере в самой апологии прямо один император называется сыном другого, тогда как Вер был братом Марка по усыновлению их Антонином Пием. Апология подана после объявления Коммода императором в 176 г. и до Маркоманской войны в 178 г., ибо в апологии (Athenag. Legat, pro Christian., 1 // PG. T. 6. Col. 892B; р. п.: С. 54) империя представляется

наслаждающейся глубоким миром. Если апология подана была в Афинах, то, вероятно, в 176 г. во время путешествия Марка Аврелия по Греции. Поводом к написанию апологии послужили не какие-либо определённые гонения (на них нет намёка, хотя в 177 г. в Галлии они были особенно жестоки), а вообще тягостное юридическое положение христиан в римском государстве (Athenag. Legat, pro Christian., 3 // PG. T. 6. Col. 896–897; p. п.: С. 56–57).

В. СОДЕРЖАНИЕ АПОЛОГИИ

Кроме введения (1–3 гл.) и заключения (37 гл.) апология распадается на три части, в которых разбираются три обвинения против христиан – в безбожии (4–30), кровосмешении (31–34) и ядении человеческого мяса (35 – 36).

Обращаясь к государям, Афинагор просит их обратить внимание на то, что в то время, как в их государстве и под их мудрым правлением все народы пользуются свободой поклонения своим богам и находятся под защитой законов, одни только христиане за одно имя подвергаются гонениям без всякого исследования их виновности (1 гл.), без необходимой во всяком суде проверки тех обвинений, которые на них возводятся, так что христиане лишены самого элементарного права, в котором не отказывают и тяжким преступникам; во имя справедливости апологет просит императоров издать закон, по которому христиан судили бы обычным порядком, за их дела, а не за их имя (2 гл.). Сам Афинагор сознаёт, что если бы были справедливы три ужасных обвинения, обычно направляемые против христиан, то их нужно было бы бить без всякой пощады от мала до велика. Но они ложны, и это он намерен доказать в своей апологии (гл. 3).

1. Несправедливость обвинения христиан в безбожии Афинагор опровергает особенно подробно, и сперва положительно, указывая предметы богопочитания христиан (4–12), и потом отрицательно, выясняя всю нелепость язычества (13–30); по его мысли христиане не безбожники, прежде всего потому, что они признают Единого Бога, а монотеизм вовсе не признак безбожия, ибо его держались Еврипид и Софокл (4–5), а также философы, которых никто не считает безбожниками (6); тем менее это приложимо к христианам, которые учат о едином Боге не «догадочно», как философы, а на основе твёрдых доказательств, заимствуемых у пророков, получавших вдохновение от Духа Божия (7). А что Бог един – это необходимо предполагается человеческим разумом (8) и удостоверяется свидетельствами пророков (9). Христиане почитают, однако, не только единого Бога, но и Сына Его и Духа Святого, а также множество Ангелов

(10). Отсюда их ни в коем случае нельзя упрекать в безбожии. То же самое следует и из рассмотрения нравственной их жизни: христиане учат о любви к врагам, о незлобии, и многие из них – необрезанные, ремесленники, старицы, – хотя словом не могут доказать правоту своего учения, однако делами, святой жизнью своею осязательно оправдывают его (11), а такую жизнь они ведут потому, что признают, что Бог бодрствует над родом человеческим и в будущем воздаст за человеколюбивую и скромную жизнь несказанными благами (12).

Доказав, что христиане не безбожники, Афинагор переходит к разбору тех оснований, по которым христиан обвиняют в безбожии, а затем и к критике язычества. Христианам ставят в упрёк, что они не приносят жертв, но это не говорит об их безбожии: так они поступают потому, что считают высочайшего Творца всего не нуждающимся ни в каких приношениях и жертвах и лучшей жертвой признают благоговейную молитву (13). Далее, христиан упрекают в том, что они не чтут национальных богов, но сами язычники не согласны в почитании [своих] богов и одни почитают одних, другие других (14). Впрочем, если бы они и были согласны в этом, то христиане не подлежат упрёкам, отвергая язычество, ибо оно неразумно (начинается критика язычества). Язычники поклоняются идолам, дереву и металлу, не отличая Бога от вещества: это всё равно, что войдя в царский дворец, воздать почести его убранству, а не царю, или награждать на состязаниях цитры, а не музыкантов (15–16); это тем более нелепо, что статуи появились недавно, после изобретения пластики, и художники, сделавшие их, известны по именам, так все они – дело рук человеческих (17). Правда, некоторые язычники утверждают, что статуи – не боги, а изображения богов, и что моления обращаются именно к этим последним, которые и обнаруживают свою чудодейственную силу через статуи. Но эта оговорка не спасёт язычество от осуждения разума.

2. Сами язычники признают, что боги их существовали не от начала, а каждый из них родился подобно людям, как об этом говорится у Гомера и Орфея, а если так, то боги ничем не лучше вещества, которое также получило начало во времени и в будущем погибнет, поскольку философы учат, что всё, получившее начало, будет иметь и конец (18–19). Мало того, язычники признают, что боги имеют телесные члены, любострастные похоти (20), гнев, скорбь, похоть (21), а это вовсе не свойственно безначальному и бесстрастному естеству. Правда, можно говорить, что мифы нужно понимать в применении к силам природы, «в смысле естественном». Но, говоря так, язычники приравнивают своих богов к

тленным стихиям, а следовательно, они не боги. Почитать стихии вместо Бога также безрассудно, как и считать корабль за кормчего, между тем, как самый хороший корабль ничего не значит без кормчего (22).

Таким образом, почитание богов неразумно; единственное, на что могут сослаться язычники, это то, что всё же некоторая сила действует через статуи богов, но кому она принадлежит, если нет богов? На это Афинагор отвечает учением о демонах. О них говорили уже Фалес, Платон и другие философы, которые обычно Единого Бога называли Зевсом, а мифических богов политеизма считали демонами или людьми; а о демонах же учат и христиане, признавая их за падших ангелов (23–24). Эти демоны внесли такое расстройство в природу, что некоторые философы, видя много всякой неправды в міре, пришли к отрицанию Промысла Божия (25). Они-то именно и научили людей идолопоклонству и тем гнусным и безнравственным обрядам, которыми оно обыкновенно сопровождается у языческих народов; что магическая сила принадлежит именно демонам – это видно на примере целебных статуй Нериллина, Протея и других; ни статуя не может подать целебной силы, ибо она – простая медь, ни человек, но изображаемый, ибо статуя Нериллина действовала ещё при его жизни и во время его болезни (26); отсюда действие её нужно приписать демонам: в данном случае демоны пользуются естественными силами возбуждённого человеческого духа, как, например, в других случаях иллюзии они обращают в видения, и предчувствия – в предсказания (27). В заключение Афинагор, на основании Геродота (собственно, предание египетских жрецов) и ввиду человекообразных выражений у поэтов о богах, доказывает, что они были не больше, как людьми, которые впоследствии были обожествлены за власть (цари) или силу (герои), а теперь не существуют, так как давно умерли (28–30).

3. Защищая христиан от обвинений в безнравственности, Афинагор считает их недопустимыми уже по одному тому, что христиане верят в будущее воздаяние и, следовательно, не допустят ничего безнравственного (31), но, в частности, против обвинения в кровосмешениях говорит высоконравственная жизнь христиан; они считают грехом даже смотреть на женщину с вожделением и не позволяют себе повторить братское целование, когда оно понравится (32); жену каждый имеет только для деторождения, которое служит и мерой воздержания; многие же вовсе ведут жизнь безбрачную, надеясь так теснее соединиться с Богом; второй же брак и развод они прямо считают «благовидным прелюбодеянием» (33); ввиду этого скорее к самим язычникам нужно применить пословицу:

«блудница укоряет целомудренную»; они, действительно, устрояют постыдные дома и даже совершают студодеяния на мужчинах, и вот теперь, сами прелюбодеи и деторастлители решаются оскорблять целомудренных и единобрачных (34).

4. Что касается обвинения в людоедстве, то оно тем более несправедливо, что христиане не хотят даже смотреть на человекоубийство (например, на гладиаторских играх), не то, чтобы убивать и есть людей; они запрещают вытравлять младенца в утробе матери, тем более не станут убивать ребенка уже вскормленного (35); наконец, никто из них, веруя в Воскресение, не решится стать гробом человека, как будто бы [чужая плоть] потребуется у него обратно; никто не допустит этого и ввиду наказаний по Воскресении; впрочем, речь о Воскресении, в котором сомневаются неверующие, отлагается до другого, более подходящего случая (36). В заключение повторяется просьба о справедливости: христиане, молящиеся за власть царскую, заслуживают её (37).

Г. Сочинение «О ВОСКРЕСЕНИИ МЕРТВЫХ»

Состоит из 25 глав; в нём Афинагор сначала (1–10) опровергает возражения против воскресения мертвых, а затем (11–25) подтверждает эту истину положительными доводами. Рассуждение ведётся по преимуществу философским путём, а если иногда вводятся в него тексты Священного Писания, то как результат, к которому автор приходит путём вывода, а не как доказательство. Направляя свою речь сперва против неверующих в истину Воскресения, чтобы расчистить себе почву для положительных доказательств (1), Афинагор разбирает доводы против Воскресения, полагая в основу своих рассуждений догмат о Боге, – догмат бесспорный, ибо мір не произошёл без причины, – он доказывает, что Бог может и хочет воскресить мертвых. Бог может сделать это, ибо Он знает весь состав человека, знает куда поступает каждая его частица и как восстановить тело по его разрушении (2) и имеет силу для этого: раз Он из небытия создал человеческие тела, то может и по разрушении воскресить (3). Совершенно напрасно указывают на то, что тела людей иногда пожираются рыбами или зверями, которые потом употребляются в пищу людьми, так что одно тело является в конце концов принадлежащим нескольким человекам (4). Против этого нужно сказать, что по мудрому устройству природы каждое животное усвояет только ему свойственную пищу, не подходящие же элементы извергает или ещё из желудка путём рвоты, или путём органических выделений (из печени и в обыкновенных испражнениях): так, например, яды обычно извергаются, а в противном

случае причиняют болезнь и во всяком случае не усвояются организмом (5–6), подобным же образом не подлежит усвоению и тело человеческое; впрочем, если кое-что и переходит из него путём пищеварения в состав другого человека, то только такие элементы, как кровь и желчь, какие и не будут иметь участия в Воскресении, ибо тогда в питании не будет нужды (7); вообще же говоря, человеческое тело не может быть усвоено человеком, потому что есть человека человеку противоестественно, а противоестественное никогда не может поступить на питание организма; потому частицы чуждой плоти всегда извергаются и со временем будут собраны и восстановлены Богом (8), ибо невозможное для человека возможно Богу (9).

Но Богу и угодно воскресить мертвых. Это было бы Ему неугодно, если бы было несправедливо, или недостойно Его. Но Воскресение тела не делает несправедливости ни духовным существам, которым оно нисколько не мешает, ни животным, которые и не будут существовать по Воскресении, да и вообще не способны чувствовать обиду, ни душе воскрешаемого человека, – ибо нет для неё обиды получить нетленное тело, если и при жизни она была связана с ним и не видела в этом несправедливости. Нельзя считать Воскресение и недостойным Бога, ибо если угодно было Богу создать тело тленное, то тем более тело нетленное (10).

Доказав возможность Воскресения, Афинагор переходит к изложению прямых доказательств в пользу его, предпочитая их вышеизложенным (11). Первое заимствуется из цели (αἰτία) творения людей. Человек создан не случайно и не для пользы других существ, а для самостоятельного бытия; как существо разумное, он сотворён для жизни, и при том не такой, которая на краткое время возжигается, а затем совершенно угасает; Бог не украсил бы человека духовными благами, если бы не хотел, чтобы он пребывал всегда и всегда созерцал славу Творца. А это продолжение бытия человека – в том виде, как он был создан, то есть с душою и телом, естественно делает необходимым воскресение плоти (12–13). Это подтверждается и рассмотрением природы человека (14). По природе своей человек состоит из души и тела, и ни тело, ни душа самостоятельного бытия не имеют, а, напротив, во всех действиях своих стоят в тесной связи друг с другом; отсюда душа по разлучении от тела не представляет собою полной природы человеческой и не имеет настоящей жизни: даже рассудок бездействует (ибо рассудок дарован человеку, а не одной душе) и настанет полный упадок деятельности, как во сне; жизнь человека как бы прерывается, и если она считается (и, действительно,

является) продолжающейся, то в таком же смысле, как и спящий человек считается живым; отсюда является необходимым восстановление свойственной для души гармонии с телом, то есть воскресение плоти; таков естественный рост человека. Человек должен пройти многочисленные изменения, из которых ни одно, по-видимому, не намекает на другое, – именно от бесформенного семени пройти через разные возрасты до воскресения тела нетления (15–17). Третье доказательство в пользу необходимости Воскресения даётся по существу, ибо если бы не было его, то не было бы ни добродетели, ни порока, и это людей не отличало бы от жизни скотов; но воздаяние должно быть справедливым; в сей жизни мы полного воздаяния не видим, да оно и невозможно, ибо люди иногда бывают обременены таким множеством преступлений, что заплатить смертью за них было бы недостаточно, но нет [полного] праведного воздаяния и за гробом, когда душа остаётся без тела. Раз человек жил и действовал и по телу и по душе, то необходимо, чтобы награды и наказания простирались на обе его части; несправедливо бы было награждать душу за добродетели, ибо и тело несло все труды её вместе с нею; несправедливо также и карать её, ибо без тела душа не имела бы поводов к страсти, которые обыкновенно возникают от требованиий и нужд тела (сладострастие, корыстолюбие, страх мучений); вся праведная жизнь связана с телом: ни одной добродетели нельзя представить в душе без тела, как понимать её мужество, если ей не страшны мучения и смерть? То же надо сказать и о пороках. Прелюбодеяние, корыстолюбие запрещаются не душе [только], а [всему] человеку (18–23).

Наконец, необходимость Воскресения следует из высшего назначения (τέλος) человека. Человек, как и всякое бытие, имеет своё назначение. Это не есть жизнь чувственных удовольствий, приличествующая скотам (24). Это жизнь созерцания Бога, а её можно достигнуть лишь всей природе человека, ибо это назначение не души, а человека, и нет блаженства души без тела. Отсюда необходимо допустить для каждого из умерших соединение и с телом, то есть воскресение плоти (25).

Д. ХАРАКТЕРИСТИКА АФИНАГОРА, КАК ПИСАТЕЛЯ

Афинагор по воззрениям своим не является оригинальным писателем, он следует большею частью св. Иустину Мученику (ср.: особенно демонологию), а в критике язычества напоминает св. Аристида, хотя, конечно, у него больше эрудиции, чем у Аристида. Но он превосходит всех апологетов литературными достоинствами своих произведений; язык его ясен, чист, изящен, изложение строго последовательно и планомерно, что

является особенно редким у древних церковных писателей; в этом отношении Афинагор блестящий писатель, несмотря на некоторое многословие. Рядом с этими свойствами прекрасно образованного ритора-философа, Афинагор выделяется из ряда апологетов заметной светскостью своих сочинений. Философского элемента у него ещё больше, чем у Иустина. Библии (Ветхого Завета) он почти не цитирует и в то же время обнаруживает пристрастие к изречениям классических поэтов и философов; христианское учение он излагает исключительно в философской форме и, обосновывая его рационально, даже доказывая истину Воскресения, он вовсе не говорит о воскресении Христа Спасителя (как св. Иустин).

Ввиду такого светского характера, сочинения Афинагора не получили широкого распространения[233] у читающей публики. Только Минуций Феликс (по мнению Гарнака), по-видимому, пользовался ими, знал их и св. Мефодий Патарский. Но великой [церковно-]исторической традиции (Евсевий, Фотий) они остались неизвестными.

Е. УЧЕНИЕ АФИНАГОРА

В апологии Афинагора полнее и отчётливее, чем у других изгается учение [как] о единстве Бога [так] и о [Его] троичности. Афинагор впервые даёт рационалистическое доказательство единства Божия. Если бы было два безначальных, то они были бы или в одном месте или каждый в своём. Е[о первое невозможно, ибо 1) в одном месте могут быть только существа не противоположные, но подобные друг другу, ибо в противном случае они произошли бы по одному образцу; 2) безначальные существа не могут быть в одном месте, и в таком смысле, как члены одного тела, ибо Бог не состоит из отдельных частей. Невозможно также и то, чтобы два безначальных существовали в разных местах, ибо безграничный Бог не оставляет места для другого безграничного (Athenag. Legat, pro Christian., 8 // PG. T. 6. Col. 905AB; р. п.: С. 60–61) и Сам находится везде и всё наполняет.

У Единого Высочайшего Бога есть Сын – это никому не должно казаться смешным, ибо Он является Сыном не по подобию людей, как это говорится в мифах, а есть «Слово (λόγος) Отца, Его идея (то есть совокупность идей или образцов, по которым сотворён мір) и энергия (то есть действительная сила, реализующая идеи), так что по Нему и чрез Него всё сотворено» (Athenag. Legat, pro Christian., 10 // PG. T. 6. Col. 908B-909A; р. п.: С. 6263). Он есть «первое рождение Отца», впрочем, это не значит, что оно получило бытие во времени, ибо Бог, как Вечный Ум, всегда был разумно-словесным (λογικός) и имел в Себе λόγος, Который и

вышел из Него для сотворения міра. Как Ум и Слово Отца, Сын составляет одно с ним «по единству и силе Духа» (то есть Божеской природы).

Кроме Сына, от Бога исходит «Дух Святой, действующий в пророках, исходит подобно лучу солнечному, истекая из Него и возвращаясь к Нему» (Athenag. Legat, pro Christian., 10 // PG. T. 6. Col. 909B; р. п.: С. 63). В этих и последних словах Афинагор не особенно ясно отмечает личное и самостоятельное бытие Святаго Духа (ср.: lust. Martyr. Dial., 128 // PG. T. 6. Col. 773C–777B; р. п.: С. 339–340). Аналогию с лучом солнечным Иустин считает выражением безличного бытия, простой силы и способности. Но можно думать, что такой образ выражения он употребляет для отличия Божественных Лиц, поскольку Сына считает Умом, Словом, Мудростью Отца, и Духа – Истечением (ἀπόρροια) Его (Athenag. Legat, pro Christian., 24 // PG. T. 6. Col. 945B; р. п.: С. 79).

По крайней мере, учение о Троичности (о Святой Троице) Афинагор излагает яснее всех апологетов: по его словам христиане исповедуют Бога Отца и Бога Сына и Духа Святого (θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον) и признают Их единство в силе (ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν) и различие (διαίρεσιν) в порядке (ἐν τῇ τάξει) (Athenag. Legat, pro Christian., 10 // PG. T. 6. Col. 909A;р. п.: С. 63).

Таким образом, Афинагор недалеко стоит от Никейской формулы единосущия, при всей наклонности к субординационизму.

Ж. УЧЕНИЕ ОБ АНГЕЛАХ

Учение об Ангелах не представляет чего-либо оригинального и замечательно лишь по своей ясности и рельефности. Ангелам приписывается участие в Божественном промышлении – именно управление стихиями и небесами (Athenag. Legat, pro Christian., 10 // PG. T. 6. Col. 909B; р. п.: С. 63) и владычество над веществом (Athenag. Legat, pro Christian., 24 // PG. T. 6. Col. 948A; р. п.: С. 80), так что им принадлежит частное промышление, [в то время] как Богу – общее. Некоторые из этих тварных Ангелов злоупотребили и своим естеством и предоставленной им властию и стали враждебными Богу; они затем совокупились с девами человеческими (так понимает Афинагор слова Быт. 6:4), и от них родились исполины, из душ которых [после их смерти] образовались демоны (Athenag. Legat, pro Christian., 25 // PG. T. 6. Col. 948-949; р. п.: С. 81; ср.: Татиан), они привлекали людей к идолопоклонству, ибо жаждали жертвенного дыма и крови, которыми питались (Athenag. Legat, pro Christian., 26–27 // PG. T. 6. Col. 952–953; р. п.: С. 82–83); ОТ них происходит зло и неустройство в міре (Athenag. Legat, pro Christian., 25 // PG. T. 6. Col. 949B; р. п.: С. 81).

Изображая в привлекательных чертах высоконравственную жизнь христиан, Афинагор устанавливает довольно высокий идеал: развод и второй брак он считает прикровенным прелюбодеянием. Это обстоятельство в связи с пониманием пророческого вдохновения, как экстаза (Athenag. Legat, pro Christian., 7 // PG. T. 6. Col. 904C; р. п.: С. 60) и служило поводом к обвинениям (Tillemont) Афинагора в монтанизме. Однако эти обвинения несправедливы: если бы Афинагор был монтанистом, то он назвал бы второй брак не «благовидным прелюбодеянием» (Athenag. Legat, pro Christian., 33 // PG. T. 6. Col. 965B; р. п.: С. 89), а как монтанисты – постыдным блудом (αἰσχρά μοιχεία).

IV.5. Феофил, епископ Антиохийский

A. СВЕДЕНИЯ О ЖИЗНИ

О [св.] Феофиле Антиохийском сохранились сведения только у Евсевия. По его словам (Euseb. Hist. eccl. IV, 20 // PG. T. 20. Col. 377A; p. п.: C. 177), Феофил был шестым от Апостолов епископом Антиохии (после Ироса) (по хронике), правил восемь лет, с 169 по 177 годы. В позднейших списках Антиохийских патриархов время его правления растягивается до 13 лет, что, как увидим, правильнее. О литературной деятельности Феофила впервые сообщает сведения тот же Евсевий. В его время под именем Феофила были известны следующие сочинения:

1) Полемические – «Против ереси Гермогена» (сочинение это, вероятно, использовано в сочинении Тертуллиана под тем же заглавием) и «Против Маркиона» – это памятники пастырской ревности Феофила в борьбе с еретическими плевелами, против которых пастыри того времени открыто выступали то на устных состязаниях с еретиками, то чрез сочинения, пользуясь в то же время наставлениями и увещаниями к самим братиям. К числу последних, может быть, относятся «Огласительные трактаты» (κατηχήτικα βιβλία) Феофила, упоминаемые Евсевием. Все эти сочинения утрачены.

2) Апологетические – «Три книги к Автолику»; сюда нужно отнести упоминаемое в данных книгах сочинение «περὶ ἱστοριῶν» (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2, 30 // PG. T. 6. Col. 1100B; p. п.: C. 162), В котором говорилось о змие-диаволе (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2, 28 // PG. T. 6. Col. 1097A; p. п.: C. 161), излагалась генеалогия кн. Бытия, история Ноя и его сыновей (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2, 30–31; 3, 19 // PG. T. 6. Col. 1100–1104, 1145–1148; p. п.: C. 161–164, 182183) и трактовалось о мифах (Theoph. Antioch. Ad Autol. 3, 3 // PG. T. 6. Col. 1124–1125; p. п.: C. 172). Оно целиком утрачено, если не считать относящимися к нему [нескольких] весьма сомнительных цитат из «Хронографа Феофила» в хронике Иоанна Малалы (VI в.). Иероним, который в данном случае обнаруживает личное знакомство с сочинениями Феофила и не ограничивается повторением Евсевия, говорит ещё об экзегетических трудах Феофила – комментариях на Евангелия и на притчи Соломона, хотя по стилю считает их неподходящими к другим сочинениям Феофила. Комментарием на Евангелие Иероним пользовался (толкование на Евангелие от Матфея) и сохранил из него одну выдержку, именно – толкование о неправедном домоправителе (Лк. 16:1–12) в приложении к Апостолу Павлу, его

обращению к миссионерской деятельности (Hieron. Ep. 121, ad Algasiam, 6 // PL. T. 22. Col. 1020). По его словам, в основу комментария было положено Четвероевангелие, то есть смешанный текст.

В латинских рукописях сохранился аллегорический комментарий на Евангелие, изданный ещё в 1575 г. в Bibliotheca Patrum (т. V. P. 169–172) Де-ля-Бинем. В рукописи комментарий приписывался Феофилу Александрийскому (385–412 гг.), но так как в нём приводилось то же толкование притчи о неправедном домоправителе, что и у Иеронима, то Де-ля-Бинь приписал его Феофилу Антиохийскому. В последнее время эту точку зрения защищал Цан. Однако как прежде, так и теперь большинство учёных отвергает её, и по следующим основаниям:

1) данный комментарий имеет в основе не Четвероевангелие, но раздельные 4 Евангелия (некоторые места из них).

2) Он представляет собою компиляцию из свв. Киприана, Иеронима, Амвросия и других [авторов], и их компилятивный характер подтверждается прологом, сохранившимся в трёх рукописях, в которых комментарий передан анонимно: автор здесь сам сравнивает свою работу с делом трудолюбивой пчелы.

Б. ТРИ КНИГИ К АВТОЛИКУ

Подлинностъ их. Из всех этих сочинений до нашего времени дошли только три книги к Автолику в одной лишь рукописи венецианской библиотеки св. Марка (Cod. Malcianus 496, XI в.). Свидетельства древности об этом сочинении не совсем единогласны. Одни называют его автором просто Феофила (Лактанций), другие Феофила Александрийского (Геннадий Массилийский), третьи свт. Амфилохия Иконийского и какого-то Елевферия (две цитаты в Sacra Parallela). Евсевий первый, а за ним и все зависящие от него авторы (Иероним, Руфин, Павел Орозий и др.), приписывают «Книги к Автолику» Феофилу Антиохийскому. Неопределённость внешних свидетельств дала повод некоторым учёным, как Додвелль и Орбес, заподозрить достоверность показаний Евсевия: они думали, что «Книги к Автолику» принадлежат не Антиохийскому Феофилу, а его младшему современнику с тем же именем. В доказательство своей мысли они ссылались:

1) на то, что в сочинении Феофила (Theoph. Antioch. Ad Autol. 3, 28 // PG. T. 6. Col. 1164B; р. п.: С. 190) при перечислении римских императоров упоминается о смерти Марка Аврелия (ум. 17 марта 180 г.) и даже цитируется жизнеописание его, составленное Хризером; между тем, по хронике Евсевия, Феофил Антиохийский умер ещё раньше в 177 г.;

2) на то, что в сочинении (Theoph. Antioch. Ad Autol. 3, 30 // PG. T. 6.

Col. 1165CD; р. п.: С. 191) описывается гонение на христиан, которое после эпохи Марка Аврелия указывают на время Каракаллы (211 г.). Против этого нужно сказать, что а) хронологические показания Евсевия не так уж точны, чтобы по ним можно было решать вопрос об авторстве Феофила: легче ошибиться в годе, чем в указании автора. б) Гонения продолжались и при Коммоде (180–193 гг.), преемнике Марка Аврелия, как показывает пример сцилитанских мучеников и сенатора Аполлония (Euseb. Hist. eccl. V, 21 // PG. T. 20. Col. 485C–189A; р. п.: С. 234). Во всяком случае время написания третьей книги к Автолику нельзя отодвигать дальше царствования Коммода, ибо о нём не упоминается в перечне римских императоров и не говорится о его смерти, как говорится о смерти его отца (Theoph. Antioch. Ad Autol. 3, 27 // PG. T. 6. Col. 1161C;р. п.: С. 189); ввиду того, что годы Коммода не вносятся в исчисление Феофила, можно думать, что сочинение его написано в самом начале его правления (то есть в 181–182 гг.).

Указание автора «Трёх книг к Автолику» на самого себя приводят к выводу, что они действительно были написаны епископом Антиохийским и, во всяком случае, этому выводу не противоречат.

В своём сочинении автор обнаруживает знание еврейского языка (в частности он изъясняет такие слова, как: «суббота», «Эдем», «Ной» (например, Theoph. Antioch. Ad Autol. 2, 24 // PG. T. 6. Col. 1089B; р. п.: С. 157)) и прямо считает себя жителем Востока, когда говорит «Тигр и Ефрат нам очень известны, ибо они принадлежат к нашим странам» (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2, 24 // PG. T. 6. Col. 1099BC; р. п.: С. 157). Так как имя Феофила твёрдо заверено уже у Лактанция, то под этим жителем Востока нельзя разуметь никого иного, кроме епископа Антиохийского. Признавая подлинность «Трёх книг к Автолику», можно на основании их напомнить биографию Феофила. По происхождению он был язычник, получил эллинское образование, ко Христу же обратился через чтение Писаний пророков (Theoph. Antioch. Ad Autol. 1, 14 // PG. T. 6. Col. 1045A; р. п.: С. 137). Скончался он, вероятно, скоро по написании своего сочинения, то есть в 183 году.

Содержание

«Три книги к Автолику» представляют собой три разновременно написанных сочинения, впоследствии объединённых в одно по общности адресата и содержания. Первая книга написана по поводу беседы Феофила с «его другом», каким-то образованным язычником Автоликом, в которой тот много говорит в похвалу языческих богов и издевается над христианским учением о невидимом и непостижимом Боге, над верой в

Воскресение и над самим именем христианина (1). Отсюда в своей книге Феофил: а) защищает христианское учение о Боге (2–8),

б) подвергает критике язычество и в) говорит об имени христиан и о Воскресении (12–14). Начинает он с разбора возражения Автолика против учения о непостижимом Боге. Автолик говорил: «покажи мне твоего Бога». На это Феофил отвечал: «покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога, покажи, что очи души твоей видят и уши сердца твоего слышат». Феофил начинает вести речь о средствах богопознания: 1) для познания Бога необходима чистота сердца, удаление от всякой скверны и греха (Феофил впервые выдвигает условие веры для субъекта познания); тогда очи душевные будут открыты к познанию Бога; в противном же случае оно невозможно, как невозможно для слепых видеть солнце, хотя оно и светит (2); впрочем, даже для познавших Бога невозможно описать Его, ибо Он неописуем и выше всяких определений, так что всё, что мы говорим о Нём, означает только Его свойства или действия, как Творца всего (3–4). Познание Бога возможно из созерцания Его действий и промышлений, подобно тому, как о незримой душе человеческой мы узнаём по движениям тела или по движению корабля заключаем, что на нём есть кормчий; непосредственно созерцать Бога, однако, человек не может, как не может он взглянуть на солнце, и как не могут зерна граната созерцать то, что находится вне содержащей их скорлупы. Но из дел Божиих познание Его возможно, подобно тому, как многие не видят царя, но знают о нём по его законам, указам, изображениям (5). Во всём міре, в правильной смене времён, целесообразном устройстве животных, в течении небесных светил, в атмосферных явлениях – везде чувствуется всемогущий Создатель и Премудрый управитель. Таким образом, уже в этом міре можно познать Бога, а ещё яснее будет это познание по достижении бессмертия в будущей жизни (6–7). Так как Автолик не верит ни в Бога невидимого, ни в воскресение мертвых, то Феофил говорит о необходимости веры вообще. Вера необходима во всяком деле: нельзя получить жатвы, не вверив семена земле; нельзя переплыть моря, не доверившись кораблю и кормчему, нельзя вылечиться, не поверив врачу; нельзя научиться искусству, не доверившись учителю. Надо верить и Богу, образовавшему нас из малой капли семени, и этой верой заменить суеверие язычников (8). Что язычество есть суеверие, и боги их – умершие люди, это видно из рассказов о богах, об их рождении, страстях, пороках и дате смерти (Озирис), далее нелепость язычества видна из того, что египтяне почитают самых низких животных, греки же – статуи, причём чествуют около

десятка различных статуй Зевса – всё это дела рук человеческих и демоны (9–10). Ввиду этого Феофил считает более справедливым почитать царя, впрочем, не поклоняясь ему, а молясь за него, чем почитать богов, ибо царь всё же поставлен от Бога для управления (11). Что же касается имени «христианин», то оно не заключает в себе ничего смешного: что помазано, то приятно; в жизни ничто не делается без помазания – ни снаряжение кораблей, ни приготовление к гимнастическим упражнениям; христиане помазываются именем Божиим: отсюда и их имя (12). В заключение Феофил доказывает истину Воскресения. Он вполне удовлетворил бы требованию Автолика показать ему воскресшего мертвеца, но не делает этого потому, что он всё равно не поверит. Основания для веры в Воскресение Феофил указывает в смене дня и ночи, в произрастании брошенного в землю зерна, в ежемесячном воскресении луны, в выздоровлении человека от болезни и возвращении ему прежнего здоровья (13). Сам Феофил некогда сомневался в этой истине, но путём чтения пророческих Писаний обратился к вере, что рекомендует сделать и Автолику (14).

Вторая книга представляет обширное сочинение, написанное по просьбе Автолика для уяснения и дополнения сказанного в первой (1). Оно представляет собою в первой части критику язычества (1–8), во второй – изображение христианской истины (9–37). Феофил прежде всего доказывает нелепость язычества: боги язычников – идолы, изготовленные художниками и покупаемые за деньги (2); не разумны далее и рассказы о богах: по признанию язычников, боги их рождались и размножались; в таком случае представляется весьма странным, что теперь они не рождаются, тогда как даже смертные люди продолжают размножаться: очевидно, они или слишком состарились, или умерли и уже не существуют, почему и на Олимпе теперь всё опустело (3).

Несостоятельны, далее, и рассуждения философов, ибо они взаимными противоречиями уничтожают друг друга: одни считают мір вечным, другие сотворенным; одни отрицают Бога или считают Его за совесть, другие (Платон) представляют Его духом, но противопоставляют Ему вечную материю и, следовательно, ограничивают Его могущество (4). Совершенно, наконец, нелепы рассказы поэтов, по которым сперва явились небо и земля, а затем уже и боги, а Зевс даже после людей; и все эти боги были пьяницами, прелюбодейцами, убийцами, даже, более того, в Александрийских генеалогиях, например, царей Птолемеев, род их прямо ведётся от Диониса, то есть считается роднёй богов. В заключение своей критики Феофил констатирует замечательный факт, что эллинские поэты,

иногда в противоречие себе, учили здраво, так что выходит, что они то признавали Провидение, то отрицали его, то вводили множество богов, то учили о единовластительстве Божием. Объясняется это тем, что свои фантастические рассказы они писали под влиянием демонов (злые духи, изгоняемые христианскими заклинаниями, сами признавали, что они действовали в поэтах), но иногда они приходили в здравое состояние, и тогда могли изрекать истину, согласно с учением пророков (8). После критики язычества Феофил переходит к изображению истины, возвещённой пророками по вдохновению Святого Духа (9). Бог сотворил всё из ничего чрез Сына и Премудрость (Святого Духа), так что Им сотворена и материя (10). Далее он приводит библейский рассказ о творении міра и излагает превосходный комментарий на Шестоднев (11–19): мір создан Богом не так, как строит человек дом, начиная с земли, и как повествует Гесиод о хаосе; Всемогущий Бог сотворил мір из ничего и прежде всего раскинул кровлю, обнявшую собою вещество, то есть небо; но под ним нужно разуметь не наше небо, а другое, высшее, относящееся к пренебесной тверди (13). Выделение суши и выделение морей в третий день служит образом міра и Церкви: как море поддерживается источниками и потому не высыхает в силу своей солёности, так мір питается учениями пророков и не уничтожается в силу своей злобы. Как на море есть обитаемые острова, в которых можно найти пристанище от бури, так в міре есть Церкви, и как на море есть скалистые и бесплодные острова полные диких зверей, так и в міре встречаются зловредные ереси (14). Солнце создано в четвёртый день, после растений в обличение философам, которые считали растения произведением солнечной теплоты. Солнце есть образ Бога, а луна – человека; луна напоминает его своими изменениями, смертью и воскресением. Три первых дня – это образ Троицы, четвёртый день – человека, нуждающегося в свете. Лучи звёзд означают пророков и праведников, планеты – заблудших (15). В пятый день благословлены водные животные в знак возрождения, получаемого в воде Крещения (16). Над зверями шестого дня благословения не произнесено и четвероногие суть образы нечестивых и приникших к земле людей, тогда как праведные с их горними стремлениями означаются птицами (17). В сотворении человека всё указывает на его достоинство: и то, что Бог творит его не словом, а руками Своими, и то, что творит по образу Своему и советуется об этом с Сыном и Духом; в предупреждение споров о сотворении человека (против гностиков) в Библии рассказано не только об этом Совете Божием, но и об исполнении его чрез создание человека руками Божиими из земли и вдуновения дыхания жизни (19). По

изъяснении Шестоднева Феофил переходит к толкованию рассказа о грехопадении. В раю ходил не сам Бог, а Слово, принявшее вид Отца, почему и говорится, что Адам услышал голос (22). Рассказ о Божественном суде на деле показывает свою праведность. Сила осуждения Божия теперь видна на болезнях рождающих и на пресмыкании змея (23). Что касается рая, из которого были изгнаны прародители, то он находится под этим небом, как видно из упоминания о реках Тигре и Евфрате и др. Древо познания в раю само по себе было прекрасно и вовсе не было смертоносным, а таковым было нарушение заповеди. От познания Адам ещё должен был воздерживаться, ибо по возрасту он был младенцем и, следовательно, не мог ещё приступить к твёрдой пище. Кроме того, запрещая вкушение, Бог хотел испытать его послушание. Адам, таким образом, должен был подражать детям, которые обязаны повиноваться родителям и не мудрствовать более своего разума: за непослушание же он претерпел изгнание из рая, болезнь и смерть (25). Изгнание из рая и осуждение было благодеянием Божиим, ибо Господь посредством этого наказания хотел очистить человека от греха, чтобы по Воскресении ввести его снова в рай сладости; как испорченный сосуд снова на огне переливается, так человек чрез смерть по Воскресении обновляется, становится праведным и бессмертным (26). Бог создал человека не бессмертным, но способным получить нетление; однако злоупотребление свободой воли лишило его этого (27). Ева создана была из ребра Адамова в предотвращение толков, что иным Бог создал мужчину, и иной женщину, а также для того, чтобы между ними была большая любовь (28). После речи о грехопадении Феофил кратко передаёт известия Библии о Каине и Авеле; об изобретении искусств в роде Каина (а вовсе не так, как рассказывают эллины про Аполлона, Орфея и др.), о начале царства после потопа и расселении народов, о первой войне (Ходоллагомора с 4 царями, современниками Авраама) и первом священнике Мелхиседеке, с которого началось священство. Из всех этих свидетельств он выводит древность Пророков и их достоверность. Ничего подобного не знали и не сообщают эллинские писатели, которые, напротив, занимаются пустыми толкованиями о шарообразности земли (29–33). Замечательно в этом отделе то, что историю Каина и Авеля свт. Феофил выводит из тревожной зависти сатаны: последний очень был смущён тем, что Адам и Ева не умирают, а даже родили детей, и вот внушил Каину убить брата и, таким образом, внёс смерть в мір[234]. В то время, как в міре распространилось идолопоклонство и развращение, Бог неоднократно посылал к людям пророков и чрез них научал единобожию и святой жизни. Он дал чрез

Моисея Десятисловие и тому же учил устами других Пророков – Исаии, Иеремии и других; все они говорили согласно друг с другом. Это учение подтверждается и с другой стороны. Замечательно, что единобожию учила и Сивилла (36), которая обличала безумие идолопоклонников, грозя им вечным огнём. Равным образом и о будущем наказании и Суде говорили и поэты, услышав всё это из Закона и Пророков (37), которые тоже определённо предсказывали наказание для нечестивых (38).

Третья книга написана по поводу того, что Автолик не убедился вполне доводами Феофила, в частности, сомневался в древности христианских Писаний и считал их недавними (1). Феофил в третьей книге доказывает всё ничтожество языческой литературы, прилагая к ней все обвинения, которые направляемы были против христиан, и попутно защищая христиан от этих обвинений (2–15), а затем доказывает древность христианских книг. Речь свою Феофил начинает с нападок на языческую литературу: нельзя найти что-либо полезное ни в фантастических трудах Гомера и Гесиода, ни в произведениях комиков и трагиков, ни в сочинениях философов (2): все они не знали истины и только оспаривали друг друга, то признавали богов, то отрицали их (3). Мало того, к ним именно и применимы обвинения в кровосмешении и ядении человеческого мяса (4). Сам Автолик, много читавший, знает, что стоики и киники (Зенон, Диоген) в своих книгах считали приличным для детей убивать родителей и пожирать их (5). Незаконные совокупления узаконял Платон в своём учении о государстве, а Эпикур учил совокупляться с матерями и сестрами, вопреки запрещениям законов (6); философы, наконец, учили и безбожию (Пифагор, Протагор, Клитомах), допускали переселение душ в животных (Платон, Пифагор), противоречили друг другу в рассуждении о Промысле (7). Языческие писатели, наконец, не только научили совокуплениям и ядению человеческого мяса, но в лице поэтов представляли самих богов повинными во всех этих злодействах (8). Напротив, к христианам обвинения эти вовсе неприложимы. Они чтут Единого Бога и ведут жизнь справедливую, сообразно с 10 заповедями, данными ещё Моисеем евреям по выходе из Египта (9–10); и раскрытыми другими пророками. Эти Пророки были посылаемы ввиду преступлений евреев и учили покаянию (11), справедливости (12), чистоте (13) и любви к врагам (14). Христиане, принимающие такое возвышенное учение, не могут предаваться гнусным порокам, тем более, что они не хотят смотреть и на гладиаторские игры; у них находится целомудрие, выполняется воздержание, соблюдается единобрачие, сохраняется чистота, искореняется грех, уважается справедливость, почитается закон,

совершается богопочитание (15). Переходя к изложению древней хронологии, Феофил указывает на всю нелепость языческих рассказов о творении міра и потопе. Платон и Аполлоний считают от сотворения міра миллионы лет, многие думают, что потопов было несколько, что они не были всеобщими, что после потопа при Девкалионе люди произошли из камней, которые бросал (назад) Девкалион. Всем этим басням нужно предпочесть сказания Пророков, достоверность которых подтверждена исполнением их предречений (16–18). По этим сказаниям потоп был один, и во время него погибли все, кроме Ноя с семейством в ковчеге. Этот Ной потому назван Девкалионом [(Δευαλίων)], что, проповедуя покаяние, говорил: «идите, призывает (Δεῦτε, καλεῖ) Бог». Остатки Ноева ковчега и теперь показывают на Арарате (19). Отсюда ясна вся истинность библейского сказателя и древнего бытописателя.

Древность Моисея видна далее из свидетельства Манефона, перечисляющего египетских царей после изгнания пастухов «прокаженных», как он неправильно обозвал евреев; на основании синхронизмов и Манефона исход евреев из Египта нужно относить ко времени на 900–1000 лет (!) раныне Троянской войны (20–21). Через 566 лет по исходе евреи построили при Соломоне Храм; царём Тирским был тогда Хирам, переписка которого с Соломоном сохранилась в архивах; от 12-го года этого царя, когда был построен Храм, до основания Карфагена прошло, по свидетельству историка Менандра, 133 года (22). То же говорит и Иосиф Флавий. Такова древность Храма и Моисея. Что касается последнего пророка – Захарии, то он был современником Дария, с которого только и начинают эллинские историки свои повествования (23). В подтверждение древности Феофил, на основании её данных (по LXX), исчисляет число лет от создания міра: определяется время допотопных (2242 г.) и послепотопных патриархов и т. д.; всего от сотворения міра до смерти Марка Аврелия насчитывается 5695 лет (при возможности ошибки в 100–200 лет); точность библейских повествований ручается за их истинность; что же касается до эллинских историков, то они не знают истины, ибо письмо у греков изобретено сравнительно недавно, да и заботятся они не о Божественных, а о суетных вещах. Сочинение заканчивается советом Феофила Автолику внимательно читать его книги (30).

Литературная деятельность Феофила

Как писатель, Феофил принадлежит к числу лучших апологетов: слог его простой, непринужденный и не лишён изящества (elegantia), как замечает блж. Иероним. Начитанность Феофила довольно широка, и

вообще его «Три книги» рекомендуют его, как хорошо образованного человека.

В. УЧЕНИЕ ФЕОФИЛА

Особенной оригинальности в учении, кроме некоторых деталей Феофил не проявляет. Помимо влияния предшествующей апологетики, он, по-видимому, находился под влиянием Филона, у которого позаимствовал и аллегоризм, и которого, вероятно, читал, как читал и Иосифа Флавия. Во взглядах на философию и эллинскую культуру Феофил отчасти приближается к Татиану: у философов он видит, главным образом, одни несообразности (даже у Платона) и противоречия, и считает их неспособными привести людей к истине; отрицательно он относится и к поэзии, приписывая её вдохновению демонов, однако он допускает и следы истины у поэтов и философов, и объясняет это либо зависимостью их от Пророков, либо временным их освобождением из под власти демонов, дающим возможность раскрыться естественному стремлению человека к познанию Бога; считает он также истинными и пророчества Сивиллы. Критерием к различению истины является учение Пророков. Их Феофил, как и другие апологеты, и считает главным источником вероучения и на них преимущественно ссылается. Но всё же он пользуется и новозаветными книгами: для него Апостол Иоанн является таким же «духоносцем», как и Пророки; Евангелие – «святым словом», а слова Апостола Павла – «Божественным словом»; это ясно указывает на каноничность новозаветных Писаний.

В учении своём Феофил касается только общерелигиозных тем; специально христологических элементов у него очень мало: нет ни учения об Искуплении, ни о Христе; даже имя Христа вовсе не упоминается, и название христиан производится от помазания елеем при Крещении. Это, впрочем, общая черта апологетов и считать Феофила на этом основании не христианским писателем не приходится.

Учение о Боге

Оно выражается у Феофила в обычной философской форме, путём отрицательных предикатов. «Бог неописуем и неизъясним. Его слава бесконечна, величие необъятно, высота непостижима, могущество неизмеримо, мудрость неисследима, благость неподражаема, благодеяния неизреченны. Ибо если назову Его светом, то я скажу о Его творении, назову ли Словом, скажу о владычестве, назову ли Умом, скажу о Его мудрости, назову ли Духом, скажу о Его дыхании (применение здесь ипостасных имён не означает, что Феофил считал Сына и Духа, свойствами Отца: он понимал Их, как Личности, как увидим ниже), назову

ли Мудростью, скажу о Его порождении; назову ли крепостью, скажу о Его могуществе...» (Theoph. Antioch. Ad Autol. 1, 3 // PG. T. 6. Col. 1028C; р. п.: С. 129). «Бог безначален, потому что не произошёл, неизменяем, потому что бессмертен». Он называется Θεὸς, ибо всё положил (от τίθημι) в Своей власти и оживотворяет (от θέειν – бежать, двигать). Все имена Божии означают Его благотворения. Он не ограничивается никаким местом, и Сам есть вместилище (τόπος) всего, Сам место для Себя» (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2, 3 // PG. T. 6. Col. 1049C; р. п.: С. 139). При таком понимании Божественного существа Феофил воздерживается от преувеличения идеи трансцедентности настолько, чтобы отрицать происхождение от Бога материи и держаться дуализма греческих философов (например, Филона). Постоянное пользование библейскими изречениями (особенно из Псалмов) о Боге предохраняет его от этого и приводит к взгляду на Бога, как Творца всего. Материя, по его учению, получила начало и создана Богом из ничего. В этом именно и заключается всемогущество Божие, что Он творит из ничего, так что всё получает бытие от Него. Платон нарушает идею могущества и единовластительства Божия, когда допускает вечность материи и, таким образом, предполагает два начала. Что великого в том, что Бог создал всё из готовой материи? Ведь это может делать и человек – художник (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2, 4 // PG.T. 6. Col. 1052B; р. п.: С. 140).

Во II книге у Феофила раскрыто довольно ясное учение о Троице. Он первый упоминает самый этот термин, когда говорит, что «первые три дня творения суть образы Троицы: Бога и Его Слова и Его Премудрости» (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2, 15 // PG. T. 6. Col. 1077B; р. п.: С. 151). Из этих слов Его видно, что он не отождествляет Логос и Премудрость (Σοφία) и под последней разумеет Святого Духа.

В учении о Логосе Феофил различает два момента Его бытия: Λόγος ἐνδιάθετος, внутреннее Слово Божие в домірном бытии, и Λόγος προφορικὸς – произнесённое Слово для творения міра (филоновский термин). В том и другом случае он считает Его личным существом, называя «советником Божиим» (в этом отличие от Филона), «Сын есть Слово, всегда сущее (ἐνδιάθετὸς) в недре Бога. Прежде нежели что произошло, Бог имел Его советником, так как Он есть Его Ум и Мысль. Когда же Бог восхотел сотворить то, что Он определил, Он родил это Слово, вне проявленное (προφορικός), перворожденное всей твари; не так, однако, чтобы Сам лишался Слова, но Он родил Слово и вместе со Словом всегда пребывал» (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2, 22 // PG. T. 6. Col. 1088B; р. п.: С. 156). Слово рождено для творения. Бог «имел Его исполнителем (ὑπουργὸς) Своих

творений и через Него всё сотворил» (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2, 10 // PG. T. 6. Col. 1064C; p. п.: C. 145). Оно называется началом, потому что властвует[235] над всем, что чрез Него создано. Слово выступало также во всех Богоявлениях. Это Слово, которое есть Бог, и от Бога рождено, Отец Вселенной когда хочет, посылает в какое-либо место, и Оно, посланное Богом, когда является, бывает слышимо и видимо и находится в известном месте». Сам Отец необъятен и не является ни на каком месте; посему вместо Него и под Его видом является Слово, как, например, Лтаму (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2, 22 // PG. T. 6. Col. 1088A; p. п.: C. 156).

Но особенно ясно учение Феофила о Святом Духе, Которого и называет часто Премудростью. Феофила обычно упрекают[236] в том, что он отождествляет Святого Духа со Словом, на том основании, что у Феофила Слово называется и Духом и Премудростью и Ему приписывается также вдохновение Пророков, как приписывается оно Святому Духу; но, вероятно, наименования «Дух» и «Премудрость» Феофил применяет к Логосу, как общие предикаты Божества (Theoph. Antioch. Ad Autol. 1, 3 // PG. T. 6. Col. 1028C; p. п.: C. 129), вдохновение же рассматривается, как общее дело Духа и Сына (ср.: Barnab. Ep., 5 // PG. T. 2. Col. 735–736; p. п.: C. 31); по крайней мере, так он рассматривает и творение міра (Theoph. Antioch. Ad Autol. 1, 7; 2, 10 // PG.T. 6. Col. 1036A, 1064C-1065B; p. п.: C. 132–133, 145–146). Более серьёзные данные говорят за то, что Феофил различал Второе и Третье Лица Святой Троицы. Это видно:

1) из самого термина «Троица» (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2, 15 // PG. T.6. Col. 1077B; p. п.: C. 151);

2) из слов Феофила об Их происхождении и участии в творении: «Бог имел Свое Слово в собственных недрах, родил Его, проявив Его вместе со Своею Премудростью прежде всего» (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2, 10 // PG. T. 6. Col. 1064C; p. п.: C. 145); Пророки не были при создании міра, но когда «Премудрость Божия, сущая в Нём, и святое Слово Его, всегда соприсущее Ему» (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2, 10 // PG. T. 6. Col. 1065A; p. п.: C. 146); отсюда Феофил говорит (Theoph. Antioch. Ad Autol. 1, 7 // PG. T. 6. Col. 1036A; p. п.: C. 132):

а) что Бог сотворил всё Словом и Премудростью (со ссылкой на Пс. 32);

б) и к Ним обращался за советом о создании человека (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2, 18 // PG. T. 6. Col. 1081 AB; p. п.: C. 153).

Учение о человеке

Бог сотворил человека ни смертным, ни бессмертным, а средним, способным и к тому и к другому: если бы Он сотворил его бессмертным,

то сделал бы Богом, а если бы смертным, то был бы виновником смерти (Ad Autol. 2, 27 // PG. T. 6. Col. 1093B–1096A; p. п.: С. 159). Человек был создан младенцем [по возрасту] (Ad Autol. 2, 25 // PG.T. 6. Col. 1092A; p.п.: С. 158), но он должен был, возрастая и совершенствуясь через исполнение заповеди, сделаться как бы Богом и взойти на небо бессмертным. Однако он уклонился ко греху, нарушив заповедь и стал сам виновником своей смерти (Ad Autol. 2, 27 // PG. T. 6. Col. 1096A; p. п.: С. 158), так как был сотворён свободным и самовластным.

Учение о первородном грехе, как порче природы, выражено у Феофила довольно ясно. По его учению грех человека повлёк за собою болезни и смерть (Ad Autol. 2, 25 // PG. T. 6. Col. 1092C; p. п.: С. 158–159), ДЛЯ животных одичание; последние первоначально не были созданы злыми и только впоследствии одичали с преступлением человека, подобно слугам, которые развращаются при нерадивости хозяев (Ad Autol. 2, 17 // PG. T. 6. Col. 1080BC; p. п.: С. 152–153). Как потерял человек своё блаженство через неповиновение воли Божией, так и возвратить себе вечную жизнь может чрез повиновение воле Божией и исполнение заповедей, но, конечно, только после Воскресения и только в силу милости Божией (Ad Autol. 2, 27 // PG. T.6. Col.1096A; p. п.: С. 160).

IV.6. Ермий Философ

Известен только[237] по сохранившемуся его сочинению: «Осмеяние языческих философов». В нём он подвергает критике философию, указывая на противоречия философов в решении вопроса о душе человека и о начале всех вещей. Критика ведётся довольно поверхностно, философские тезисы берутся вне своей связи, сопоставляются часто без системы, часто представляются в карикатурном виде, но при всём том Ермию нельзя отказать в силе иронии и воодушевлённости речи; слог его простой и непринуждённый. Начинается его сочинение указанием на слова Апостола Павла: мудрость міра сего есть безумие пред Богом (1Кор. 3:19), параллельно с этим выдвигается тезис, что философия получила своё начало от падения ангелов; всё это подтверждается разногласиями философов [между собой].

Так, душу одни признают за огонь, другие – за воздух, третьи – за ум и т. д.; одни считают бессмертной, другие – смертной, превращают её из одного естества в другое. «Признаюсь, такие порождения порождают во мне отвращение. То я бессмертен и радуюсь, то я смертен и плачу, то разлагают меня на атомы, я становлюсь водою, воздухом, огнём, то я не воздух, не огонь, но меня делают зверем, или превращают в рыбу, и я делаюсь братом дельфинов. Любители мудрости превращают меня во всякого рода животных: в земных, водяных, летающих – я плаваю, летаю, пресмыкаюсь; является, наконец, Эмпедокл и делает из меня растение» (Herm. Philos. Irris. gent. philos., 21 // PG. T. 6. Col. 1072AB; р. п.: С. 197). Ещё несуразнее мнения философов о начале всех вещей. Анаксагор считает таковым ум, Парменид – «беспредельное», Анаксимен – воздух, Эмпедокл – ненависть и любовь и т. д. Всё это способно только вскружить голову, но нисколько не ведёт к истине. Является Пифагор, измеряет огонь, воду, мір; Эпикур же предполагает исчислить и другие бесчисленные міры – так без конца тянется мрак заблуждения (ibid., 10 // PG. T. 6. Col. 1080AB; р. п.: С. 202). Итак, бесполезна и недостижима цель усилий философов, и философия не имеет никакого значения.

При недостатке хронологических показаний время написания «Осмеяния» определяется различно, от II до V–VI вв. Впрочем, вряд ли можно относить его к V в., в доказательство этого положения обычно:

1) пользуются отождествлением нашего писателя с церковным историком Ермием Созоменом, но сам Созомен не упоминает о таком своём сочинении, хотя и говорит о языческой философии; притом и

называется он схоластиком, а не философом;

2) ссылаются на то, что во время написания «Осмеяния» умственная культура низко пала, почему и возможно было появление трудов, упражнявшихся в дешёвом остроумии на счёт философии, но, как видно на примерах Татиана и св. Феофила, поверхностное отношение к философии не было уделом только V–VI вв. Против позднего появления «Осмеяния» говорит то, что в нём не имеются в виду неоплатоники (III в.), а подвергаются критике лишь древние философы: это было бы невозможно в V веке, во время борьбы христианства с отживающим язычеством, питавшимся неоплатонической философией. С другой стороны, есть данные намекающие на более раннее происхождение «Осмеяния»: а) автор его называет себя «философом», как и большинство апологетов II века; б) полемика в нём ведётся с такой горячностью, какая имела место в период самой ожесточённой борьбы христианства с язычеством, в период первого столкновения его с философией. В воззрении на философию Ермий примыкает к Татиану (Ср.: его «Речь против эллинов», гл. 25 – Tat. Or. ad Graec., 25 // PG. T. 6. Col. 860A–861A; р. п.: С. 32–33).

IV.7. Марк Минуций Феликс

Является первым из латинских христианских писателей. Сочинение его под заглавием «Октавий» сохранилось в единственной латинской рукописи, в которой оно помещается после семи книг сочинения Арнобия «Adversus nationes» с надписанием «incipit liber octavus feliciter». Поэтому сперва оно издано было (Сабеем, Рим, 1543), как восьмая книга Арнобия, но вскоре после того появилась под настоящим своим названием и как труд Минуция Феликса (изд. Ф. Балдуина 1560 г.), поправка эта была сделана на основании свидетельств Лактанция и Иеронима, которые сообщают и об имени автора и о его сочинении.

А. Сочинение Минуция Феликса представляет собою запись разговора, который держат в его присутствии его друзья – язычник Цецилий и христианин Октавий, по имени которого и назван диалог. Написал своё сочинение Минуций Феликс, желая воздвигнуть памятник другу своему Октавию, с которым некогда разделял заблуждение язычества, и по примеру которого обратился в христианство (гл. 1). Выбор темы обусловлен был тем, что лучшим из воспоминаний об Октавии был его победоносный диспут с Цецилием, и приведший его к обращению в христианство. Разговор этот произошёл при таких обстоятельствах. К Минуцию Феликсу прибыл в Рим из провинции его друг Октавий. После долгой разлуки приятели целые дни проводили в дружеских беседах. Однажды они отправились в Остию для прогулки по морскому берегу вместе с Цецилием. Последний, проходя мимо статуи Сераписа, по языческому обычаю, поднёс руку к губам и запечатлел на ней поцелуй (2). Октавий упрекнул тогда Феликса за то, что оставлял своего друга до сих пор в заблуждении и допускал поклоняться камням. Друзья после этого стали любоваться величественной картиной моря и игрой резвившихся мальчиков (3). Только Цецилий был угрюм и мрачен: его задел за живое упрёк Октавия, и, в конце концов, он предложил ему вступить с ним в состязание. Тот согласился, и они присели на берегу моря, посадив посередине Минуция Феликса в качестве третейского судьи (4). Сперва произнёс свою речь Цецилий (главные мысли: а) трудность богопознания, б) необходимость отечественной религии, в) чудовищность нравов и учения христиан.

Указывая на трудности постижения истины, Цецилий считал достойным всякого негодования христиан, этих необразованных невежд, осмеливающихся, однако, рассуждать, о сущности всех вещей и Божестве.

Человеческий разум крайне ограничен и не может познать ни того, что на небе, ни того, что на земле; лучше поэтому познавать самих себя. Если же и предавать бессмысленному труду объяснение мірового бытия, то, по крайней мере, не выдумывая новых страшных призраков. Всё произошло из первоначальных элементов, человек также состоит из элементов и на них разлагается – причём же тут Бог? В міре много всяких беспорядочных явлений, без разбора сокрушающих всё существующее: молния, кораблекрушение, пожары, губительная зараза, война губит одинаково, как добрых, так и порочных – где же в таком случае Промысл? (5).

Если, таким образом, всюду встречается или случай, или таинственность природы, то не лучше ли вместо пустых рассуждений о богах, следовать религии предков, которые в первые ещё века удостоились иметь богов благодетелями или царями. Это религия не только древняя, но и полезная. Политическое могущество Рима основано именно на соблюдении её, на благочестии римлян (6). Имеют свой смысл и предсказания по полёту птиц и жертвоприношения: история свидетельствует, что римлян неоднократно спасали их боги, что там, где римляне следовали предсказаниям, они оказывались победителями, и наоборот – за невнимание к ним терпели поражения (7). Поэтому справедливо древних философов, подрывающих почтение к богам, подвергали преследованиям. Конечно, ещё большего негодования и преследования заслуживают «люди жалкой запрещённой секты», набирающие себе последователей из самой грязи народной, из легковерных женщин, и сходящиеся по ночам для всяких скверностей. Они презирают храмы, отвергают богов, и в пустом обольщении своём не боятся мучений, а боятся какого-то неизвестного будущего (8). Они составляют преступное общество: друг друга узнают по знакам, называют себя без разбора братьями и сёстрами; по свидетельству «проницательной молвы» они почитают голову осла и genitalia своих предстоятелей, поклоняются распятому злодею и бесславному древу креста; при принятии в свою общину нового члена они заставляют его убивать младенцев и потом питаться их кровью; а на своих торжественных пирах, когда от явств возгорается любострастие, потушив огонь, предаются, как попало, совокуплениям (9). Истинность этой молвы доказывается самой таинственностью, которой они окружают свои собрания: похвальные дела совершаются открыто, между тем, у них нет ни храмов, ни изображений, ни торжественных собраний. Постыдной жизни христиан соответствует их странное и нелепое учение, и прежде всего, о едином Боге. Никто из

народов не знает такого Бога, кроме иудеев, да и они почитали Его открыто; при всём том Бог их вместе с ними покорён римлянами. Христиане в самообольщении своём думают, что Бог, которого ни сами они не видели, ни другим не показали, всё видит и всё знает, любопытен до непристойности и постоянно занят мірскими делами. Они, далее, угрожают, что весь мір, и земля, и солнце, и светила погибнут (10), и с этими бреднями соединяют старушечьи басни о том, что тело их снова возродится из праха, почему и гнушаются сожжением трупов, а предают их земле. Словом, они проповедуют двойное безумие, предвозвещают постоянно светилам уничтожение, а людям, получающим [тела] и разрушающимся, вечное существование. Мнение о Воскресении в особенности странно. Воскресения никакого нельзя допустить без тела, ибо без него нет жизни, а если с телом, то с каким? Прежним? но оно разрушилось. Новым? в таком случае рождается новый человек. При том же, сколько ни прошло уже времени, до сих пор ни один ещё человек не возвратился из мертвых (11). Итак, христиане обольщают себя обманчивой надеждой, нелепой мечтой, и напрасно ради неё несут труд и страдания. Сколько у них скорбей, лишений, тяжких страданий, а их Бог не помогает им. Не спасает Он их и от крестов и пыток, не спасает живых, но может ли [спасти] мертвых? Христиане влачат жалкое существование: чуждаются греха, игр, жертвенных явств, всегда бледны и запуганы, несчастные, они и здесь не живут, и там не воскреснут. Если есть у них капля благоразумия, то пусть оставят они небесные сферы и займутся земным, ибо не понимая человеческих вещей, тем менее могут они понимать божественные (12). Если же они хотят философствовать, то пусть подражают Сократу, который говорил: «что выше нас, то не касается нас». Лучше всего держаться умеренного сомнения академиков и оставлять всё сомнительное так, как оно есть, чем измышлять новые нелепые басни (13). Кончив свою речь, Цецилий самодовольно ждал ответа Октавия. Минуций, впрочем, нарушил отчасти его торжество тем, что сказал, что не по красоте слов и блеску речи нужно решать дело, а по силе истины (14–15).

После этого начал говорить Октавий. В своём ответе он шаг за шагом постарался опровергнуть всё сказанное Цецилием. Отметив в самом начале, что Цецилий вращается в каком-то непонятном противоречии: то сомневается в бытии Бога, то считает нужным держаться религии предков, – Октавий начинает разбирать его речь. Цецилий возмущался тем, что христиане, не имея никакого образования, дерзают говорить о высочайших вещах. Но дело в том, что все люди, без различия пола и звания, созданы разумными, а потому могут заниматься исследованием вещей

божественных (16). Можно согласиться с Цецилием, что человек должен познать самого себя, но опять-таки исследовать человека можно только в совокупности мірового универсума, с которым он связан многими нитями; человек не может поэтому ограничиться, подобно животным, наклоненным к земле, земными только интересами, а, имея лицо, обращённое кверху, и владея разумом, должен постигать высшую причину всего. В величественном и правильном устройстве природы нельзя не заметить действий Высочайшего Разума, без Которого не мог бы устроиться порядок во Вселенной; то же видно в устройстве животных и человека (17), в планомерном соотношении климатических условий в разных странах. Как войдя в дом и найдя там порядок и красоту, мы заключаем, что им управляет хозяин, так, видя порядок во всех частях міра, мы не можем сомневаться в Божественном Провидении. Не нужно также много размышлять, чтобы убедиться, что міром управляет один, а не много правителей. История не знает соцарствования многих без кровопролития; в природе мы замечаем всюду единоначалие: один царь у пчёл, один вожатый у овец. Нельзя, поэтому, допустить, чтобы разделена была верховная власть. Бог один и выше всего, непостижим, не имеет имён, которые необходимы только для отличия многих богов. Естественная речь народа к Нему не знает другого имени, кроме «Бога», да и поэты говорят о «Едином Отце богов и людей» (18). Тому же в различных формах учат и философы, которые считают Бога – Разумом, Устроителем Вселенной (19), почему можно было бы подумать, что или нынешние христиане – философы, или философы были уже тогда христианами. Вывод отсюда тот, что отечественная религия с её многобожием есть заблуждение: предки римлян были слишком легковерны, верили в существование кентавров и других мифических существ и в своей неразборчивости дошли до того, что обоготворили своих царей и благодетелей после смерти (20); это доказывают учёные-софисты – Эвгемер и Продик в своих сочинениях; но, помимо этого, нелепость язычества обличается самим существом дела, и ясна для всякого, кому известны мистерии египтян, которые оплакивают своего Озириса, гнусный культ Кибеллы (оскопление), безобразие внешнего вида богов (хромота Вулкана, копыта Пана), рассказы Гомера о весёлой жизни богов и их смерти; всем известно, далее, что язычники возводят людей в богов даже, когда они сами не думали об этой чести (Ромул), верят в богов, которые теперь, однако, перестали уже рождать, почитают статуи, забывая о том, с какими истязаниями обделываются они под ударами молота, стамески (23), и как относятся к ним мыши, ласточки, которые заводят в них себе

обиталища и оставляют здесь свои нечистоты; наконец, в обрядах язычников можно также указать много изуверства, достойного жалости: нанесение ножами ран, оскопление и т. п. (24).

Цецилий говорил, что отечественная религия не только была древней, но и благородной[238], что благочестие положило начало величию римского государства. Но, по мнению Октавия, это несправедливо. Изначала могущество Рима созидалось не на благочестии, а на насилиях, дерзости, захватах (братоубийство Ромула, похищение сабинянок, сколько трофеев, сколько ограблений богов); распутство римских жрецов давно известно (25). Что касается гаданий, то вовсе не от следования им зависел успех римских предприятий: Регул, Павел Эмилий потерпели поражение, несмотря на благоприятные предвещания, а Цезарь победил, пренебрег предзнаменованиями. Если же гадания и оракулы иногда сбывались, то это объясняется влиянием демонов. Эти лживые духи, ниспадшие с небесной чистоты в тину земных страстей и сами уже погибшие, стараются губить и людей, отчуждая их от Бога чрез идолопоклонство; о них говорят и чародеи, и философы: Сократ, Платон (26). Они-то и скрываются в статуях, вдохновляют прорицателей, руководят полётом птиц, причиняют болезни и неистовство; христиане, однако, легко изгоняют их своими заклинаниями (27).

После этого Октавий переходит к опровержению многочисленных обвинений против христиан. Все они внушены демонами и язычниками, не руководясь здравыми суждениями разума, следуют им и повторяют басни никогда не исследованные и никем не доказанные; ни от одного из христиан, даже на пытке, язычники ничего подобного не слышали, да и сами они, как только кто отрекается от христианства, тотчас отпускают, не карая за преступления, в которых их обвиняет народная молва. Впрочем, язычники и не выставляли бы против христиан таких обвинений, если бы и сами не были повинны в них. Они именно почитают ослов с богиней Епоною, обожают египетского Аписа, крокодилов; они совершают бесстыдство всеми членами тела и поклоняются органам разврата (28). Несправедливо упрекать в обожании преступного человека и креста. Христиане достойны были бы сожаления, если бы возлагали надежды на подобного себе человека, как это делают египтяне, или почитали крест, как язычники, у которых форма креста запечатлена на военных знаменах и находит себе подобие в природе, в корабле с парусами, в человеке с распростёртыми молитвенно руками (29). Невероятно обвинение в убийстве младенцев. Может ли кто засвидетельствовать это? И кто может поверить этому, кроме тех, которые

сами способны на подобное дело, которые дозволяют вытравлять плод, почитают Сатурна, пожиравшего детей, употребляют в пищу животных, пожиравших на арене людей (30). Кровосмешение является делом именно язычников, которые и в законах разрешают его (персы) и трагедии свои наполняют рассказами о них. У христиан целомудрие не только на лице, но и на уме; они имеют только одну жену; многие же ведут жизнь девственную; собрания их проходят без пиршества и винопития. Остальные обвинения неосновательны (они опровергаются кратко). Христиане не заговорщики и не составляют преступного общества, они имеют в виду одну лишь цель – добродетель; их высокой жизнью объясняется и их распространение; они узнают друг друга не по телесным знакам, а по невинности и скромности и называют друг друга братьями, как дети одного небесного Отца (31). Если христиане не имеют храмов, изображений, то это не значит, что они скрывают предмет своего богопочитания. «Какое изображение Бога я сделаю, когда сам человек, правильно рассматриваемый, есть образ Божий?». «Какой храм Ему построю, когда весь этот мір, созданный Его могуществом, не может вместить Его?». «Стану ли я приносить Господу жертвы и дары, которые Он произвёл для моей же пользы?». Лучшая жертва – доброе сердце и благотворения близким.

Защита христианской жизни и богопочитания христиан естественно переходит в защиту их учения. Цецилий упрекал христиан, что Бога, Которого они чтут, нельзя ни видеть, ни показать другим. Но христиане потому именно и веруют в Него, что не могут видеть Его, хотя и чувствуют сердцем. Сила Его видна во всём міре – и в раскатах грома, и в ясной тишине неба; подобным образом ветра мы не видим, но видим как он всё приводит в движение. Можем ли мы видеть Бога, если не в состоянии смотреть и на обыкновенное солнце, если не можем видеть и своей души? Этот Бог, вопреки словам Цецилия, везде присутствует и всё знает (32).

Ошибочно утверждение Цецилия будто евреям не помог их Единый Бог. Пока они держались веры в Него, они достигли величия и славы, а затем за нечестие своё оставлены были Богом и преданы врагам, и всё, что случилось с ними было ранее предсказано (33). Относительно конца міра чрез сгорание, которого не допускает Цецилий, он разделяет лишь народное суеверие. Все же философы не сомневаются в том, что всё, получившее начало, будет иметь и конец: стоики говорят прямо о сгорании міра, говорит о разрушения его и Платон (позаимствовав у [ветхозаветных] пророков). Что касается Воскресения, то неужели оно

невозможно для Бога, Который создал человека? Ведь все элементы бытия сохраняются Богом, и христиане предпочитают (сожжению) предавать своих мертвецов земле потому, что это обычай более древний. Язычники отрицают Воскресение потому, что боятся воскреснуть для мучений за свои пороки (34). А эти мучения будут, как говорят даже и поэты; разумный огонь будет сжигать и восстанавливать тела и будет неугасим, как огонь вулканов. Наказания эти постигнут именно язычников, как за преступления, так и за незнание истинного Бога (35), и это дело не судьбы (о чём автор напишет особо), а воли Божией.

В заключение Октавий, воодушевляясь всё более и более, доказывает, что христиане вовсе не так несчастны, как думал Цецилий. Бедность их служит не к позору, а к славе: ведь душа от роскоши расслабляется, а от умеренности укрепляется. Христиане богаты в Боге, богаты тем, что не жаждут чужого, тогда как богачи мучаются тем, что желают всё большего и большего. Немощи и страдания христиан – признак их мужества, которыми они управляются; ничто без страданий и подвига не даётся в этих целях (для воспитания). Бог не подвергает христиан бедствиям, но испытаниям (36). Мужественные христианские мученики, смотрящие в глаза опасности, сохраняющие свободу пред царями и преклоняющиеся только пред Богом, поистине представляют самое величественное зрелище и поистине превосходят всех римских героев, ибо без стона вынесли тягчайшие страдания, и не только мужчины, но и девы и отроки. Обольщаются язычники, когда видят счастье в богатстве и власти. Все эти временные блага – ничто по сравнению с добродетелью, которая одна только и отличает людей. Нельзя упрекать христиан за уклонение от обычаев языческой жизни. Христиане удаляются от языческих торжеств, но делают это ввиду их безнравственности; язычники сами и не замечают, как они одобряют убийство на арене и оплакивают его, хотя и мнимое, на сцене (37). Христиане не вкушают жертвенного мяса, но не потому, что боятся богов, и не потому, что создание Божие скверно, а для того, чтобы показать, что они не уступают демонам и не стыдятся своей религии; они не возлагают венков на головы, но не потому, что пренебрегают цветами, а потому, что предпочитают обонять их носом, а не верхушкой головы. Погребают своих покойников просто, без венков, ибо их увенчает Бог. Пусть философы в гордости своей говорят, что они знают, что ничего не знают. Христиане довольны знанием Истины, которой философы с усилиями не могли найти. Поэтому теперь ничего они не желают более, когда открылось познание истинного Бога. Они и будут держаться этой истины. «Да прекратится же суеверие, да посрамится несчастие, да

торжествует истинная религия!» (38).

По окончании речи наступило минутное молчание; его прервал Цецилий, который сам признал себя побеждённым и заявил о своём обращении ко Христу. После этого друзья с радостью вернулись домой (39–41).

Б. ЛИТЕРАТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ «ОКТАВИЯ»

«Октавий» является достойным завершением апологетической литературы II века. В необычайно изящной форме и живом воодушевлённом изложении здесь представлены все возражения, которые слышались против христианства в римском образованном обществе, и то, что христиане говорили в свою защиту. Сообразно с практическим характером римского ума, и в обвинениях[239] и в защите здесь на первое место выступает практическая сторона дела: церемонии, культ, нравы, общественные торжества, гадания; философский элемент ограничивается самыми общими местами, а консерватизм и утилитарная точка зрения римского мышления характерно сказывается в оценке государственной религии по её древности, полезности и спасительности; и, наконец, в своей христианской религии наибольшее ударение делается на её нравственной стороне: «у нас тот религиознее, кто справедливее».

С формальной стороны апология отличается изяществом изложения, почти классическою чистотою языка, яркостью и рельефностью изображения и живостью рассказа (этому способствовала уже сама форма диалога). Риторизм автора нигде [при этом] не доходит до отталкивающей утончённости.

Достоинства «Октавия» отчасти объясняются влиянием образцов, по которым он был создан. Литературную форму и состав своего труда Минуций Феликс (особенно в гл. 19), вероятно, позаимствовал из философского диалога Цицерона: «De natura deorum». Многие мысли он, вероятно, почерпнул у Сенеки (De providentia, De superstitione)[240]. Наконец, возможно, что в речи Цецилия им использовано сочинение Фронтона из Цирты (ум. около 175 г.) против христиан, о котором в диалоге делается упоминание (Min. Fel. Octav. 9, 6; 31, 2 // PL. T. 3. Col. 262B, 336A; р. п.: С. 234, 261).

Специфически-христианских элементов в апологии М. Феликса мало: сущностью христианства у него (Min. Fel. Octav., 18 // PL. T. 3. Col. 287A–292A; р. п.: С. 244) представляется монотеизм, на учение пророков делается только беглое указание (Min. Fel. Octav. 34, 5 // PL. T. 3. Col. 346A; р. п.: С. 265), о Таинствах не упоминается вовсе. Отсюда сделана попытка обвинить М. Феликса в языческофилософском понимании

христианства, в непонимании христианства, в непонимании значения его, как Откровения. Попытка эта, однако, решительно несостоятельна, ибо она не считается с задачами апологетики, исключавшими трактации по специально-христианским вопросам и заставлявшими ссылаться на языческие авторитеты.

В. ОБ АВТОРЕ

В самом сочинении автор называется (по-своему praenomen) Марком (Min. Fel. Octav. 3, 5 // PL. T. 3. Col. 238A; p. п.: C. 227), у Лактанция и Иеронима Минуцием Феликсом; по их свидетельству он был адвокатом (causidicus) Римского форума; о его юридических занятиях в Риме говорится и в «Октавии» (Min. Fel. Octav., 2 // PL. T. 3. Col. 235A–237A; p. п.: C. 227). Вероятно, он, как и друзья его, был африканского происхождения, Друг его детства (Min. Fel. Octav., 1 // PL. T. 3. Col. 232B–234A; p. п.: C. 226) Октавий, тоже адвокат, был из заморской провинции (Min. Fel. Octav. 2–3 // PL. T. 3. Col. 235A–240A; p. п.: C. 226–227). Цецилий прямо называет Фронтона Циртинского «нашим» (Min. Fel. Octav., 9, ср.: 31, 2 // PL. T. 3. Col. 262B, 336A; p. п.: C. 234, 261) и сам, очевидно, был родом из Цирты в Нумидии (Константина в Алжире).

Г. ОТНОШЕНИЕ «ОКТАВИЯ» К «АПОЛОГЕТИКУ» ТЕРТУЛЛИАНА И ВРЕМЯ ЕГО НАПИСАНИЯ

Время жизни Минуция Феликса определяется различно. Уже Лактанций и Иероним разногласят по этому вопросу. Лактанций, по-видимому, считает Минуция Феликса предшественником Тертуллиана, и следовательно, первым латинским христианским писателем, Иероним же поставляет его после Тертуллиана (Hieron. De vir. illustr. 53, 58 // PL. T. 23. Col. 669–670; p. п.: C. 292–293). Вопрос этот осложняется тем, что между «Октавием» Минуция Феликса и «Апологетиком» Тертуллиана существует настолько тесная связь, иноща буквальное сходство, что объяснить её можно путём только зависимости одного автора от другого. Раньше учёные решали этот вопрос, следуя обыкновенно авторитету Иеронима, но теперь большинство учёных на основании анализа соотношения обоих сочинений решительно высказываются за приоритет М. Феликса. Впервые обосновал этот взгляд Муральт (в своём издании «Октавия» в 1836 г.) и выводы его подтвердил Эберт (1868 г.) в своём тщательном исследовании по данному вопросу; к нему примкнули и другие учёные. Впрочем, наряду с этим, некоторые учёные высказались за независимое и одновременное происхождение «Октавия» и «Апологетика» при зависимости их от одного общего источника и только немногие голоса раздаются теперь в пользу старой гипотезы о зависимости Минуция

Феликса от Тертуллиана, причём обыкновенно они основываются на общих соображениях о характере Тертуллиана, как оригинального творческого ума. Но эти соображения в действительности лишены почвы, ибо Тертуллиан своим научным багажом обязан греческим апологетам (Татиану, Мелитону) и полемистам (свв. Иустину и Иринею) и далеко не во всех сочинениях выступает, как оригинальный писатель. Неосновательна также и гипотеза общего первоисточника «Октавия» и «Апологетика»: 1) О существовании такого первоисточника ничего неизвестно, между тем такое важное сочинение вряд ли бы пропало без следа; 2) даже признавая наличность такого первоисточника, придётся допустить, что и М. Феликс и Тертуллиан по какому-то случайному совпадению выписали из него одни и те же места, почему и буквально сходны между собою; гораздо проще допустить зависимость одного документа от другого. В пользу зависимости «Алологетика» от «Октавия» говорят следующие данные: 1) мысли, затронутые в «Октавии» лишь побочно, раскрываются в «Апологетике» подробно: Минуций кратко ссылается на недостаточность молвы, fama (Min. Fel. Octav. 28, 6 // PL. T. 3. Col. 328B; р. п.: С. 258), Тертуллиан же предлагает целую теорию о природе молвы (Tertull. Apol., 7 // PL.T. 1. Col. 307A–311A; р. п.: Ч. 1. С. 20–21); Минуций считает понятным само по себе, что люди – не боги (Min. Fel. Octav. 21, 9 // PL. T. 3. Col. 308; р. п.: С. 248–249), Тертуллиан же подробно останавливается на доказательстве этой мысли (Tertull. Apol., 11 // PL.T. 1. Col. 332B–337A; р. п.: 4.1. С. 29–32); 2) некоторые ошибки у Тертуллиана объяснимы только при предположении поспешного пользования «Октавием»: так в доказательстве того, что Сатурн был человеком, Тертуллиан (Tertull. Apol., 10 // PL.T. 1. Col. 330A;р. п.: 4.1. С. 28–29) ссылается на ритора (времен Августа) Кассия Севера вместо историка Кассия (Гемины) II в. до Рождества Христова, как М. Феликс (Min. Fel. Octav., 22 // PL. T. 3. Col. 310A; р. п.: С. 250), или, например, Тертуллиан заявляет (Tertull. Apol., 14 // PL. T. 1. Col. 349A–356A; р. п.: 4.1. С. 36–37) о намерении подвергнуть критической оценке языческий культ, но не исполняет этого обещания; если бы к такому намерению Тертуллиан пришёл путём самостоятельного обдумывания плана полемики с язычеством, то он не сделал бы такого опущения; очевидно, аргумент этот он взял со стороны, у М. Феликса, и затем позабыл о нём; в «Октавии» находится довольно подробная трактация по данному вопросу (Min. Fel. Octav., 24 // PL. T. 3. Col. 312A–315A; р. п.: С. 252–253).

Весьма вероятно отсюда, что «Октавий» написан до «Апологетика», то есть до 197 года и является, таким образом, первым произведением на

латинском языке. С этим выводом согласуется 1) и язык «Октавия» – простой и изящный, но совершенно чуждый богословских понятий ([таких как:] sacramentum, gratia, redemptio[241]), которые у латинян впервые создал и ввёл в употребление Тертуллиан; автор, писавший после Тертуллиана, вряд ли бы обошёлся без этих понятий церковного языка; 2) О том же говорит и упоминание (Min. Fel. Octav. 9, 31 // PL. T. 3. Col. 262B; р. п.: С. 234) о риторе Фронтоне (ум. после 175), которое уместно было или при жизни его, или в то время, когда он был ещё в славе, а также упоминание о победе над парфянами (Min. Fel. Octav., 7 // PL. T. 3. Col. 253A–256A; р. п.: С. 231–232), как деле сравнительно недавнего прошлого.

Против такой ранней датировки ссылались на надпись от 210 г., открытую в Цирте, в которой говорится о циртинском триумвире Марке Цецилии, сыне Квинта. Так как Цецилий в надписи представляется язычником, то диалог его относят ко времени после 210 года. Но нет оснований отождествлять этого Цецилия III в. с Цецилием диалога, возможно, что это был его родственник или сын.

«Октавий» (гл. 20–28) использован в сочинении св. Киприана Карфагенского «О суетности идолов» (De idolorum vanitate et quod idola dii non sunt), которое, если даже не считать его произведением Киприана, всё же должно относиться к III веку.

IV.8. Общее замечание об апологетах

До выступления апологетов история имеет дело с примитивными памятниками литературного творчества: в них нет ни глубины содержания, ни сравнительного изящества формы; догматические источники встречаются изредка и в самых простых формах; как непосредственный продукт в жизни, эти памятники понятны лишь в связи с нею; установить взаимную связь между ними, представить их, как цельную струю культурной жизни, невозможно. Это как бы огоньки света, вспыхивающие то там, то здесь в христианской культуре[242] по требованию обстоятельств.

Иное дело письменность апологетов. Здесь впервые историк встречается с искусственной, так сказать, литературой, как такой величиной, которая имеет даже и некоторое самостоятельное, независимое от породивших её условий, существование, которая составляет особое русло духовной жизни (а не прорывается спорадически, как прежде). Здесь впервые можно датировать литературную генетическую связь памятников письменности (все они возводятся к св. Иустину) и следовательно, можно объяснить их один от другого. Апологеты не черпают уже как Мужи Апостольские из непосредственного источника апостольского Предания: они пишут по книгам, цитируют их и имеют непосредственное отношение лишь к церковному Преданию, которое они при том пытаются осознать и представить в философской форме. В их руках христианству служат и философия, и риторика, и искусство.

Письменность апологетов, таким образом, представляет собой духовную культуру сравнительно высшего типа. Но зато она имеет и свои недостатки. Как явление искусственное, она не имеет уже такой тесной связи с христианской верой и жизнью, как писания Мужей Апостольских, она является как бы надстройкой над духовной жизнью христиан, обращает побочное русло, выделяющееся из общего, особый тип, так сказать, учёной жизни и мышления. Отсюда она далеко не всегда является точным и верным отражением веры Церкви, и подчас представляет собою и прямые отклонения от неё. Ошибочные догматические положения апологетов уже известны: они впервые встречаются у самого замечательного из них – св. Иустина Мученика – и после него под разными видами повторены последующими апологетами. Ошибки же эти были неизбежны при применении к христианству начал языческой [философии и] науки. При том нужно всё-таки отдать честь апологетам,

что ошибки их были не так уж велики и неискоренимы. Отчасти это объясняется и обстоятельствами того времени. Одновременная с борьбою против язычества полемика с гностицизмом удержала апологетов от чрезмерного увлечения философией и заставила их искать точки опоры в церковном Предании.

Отдел Второй. Борьба Церкви с ересями во II-м веке

I. Общие замечания

Значительную часть литературы II века образует полемическая литература. Она направляется не против язычников, как апологетическая письменность, а против еретиков, посвящается не внешней, а внутренней церковной борьбе. Отсюда она затрагивает не одни только общерелигиозные вопросы, но и специфически-христианские истины и имеет важное значение, как выражение и истолкование церковного учения во II веке. Главной ересью, против которой боролась во II веке Церковь, был гностицизм со всеми его многоразличными разветвлениями. Рядом с ним выступали и другие ереси – эвионитство (иудеохристианство) и монтанизм. Но они не обнаружили стремления к широкой литературной пропаганде – из эвионитских сочинений только «Климентины» могли бы претендовать на внимание, а борьба с ними не потребовала от Церкви особенных усилий. Этим, может быть, объясняется то обстоятельство, что и в последующее время церковная литература, направленная против них ([так же, как и,] собственно, против монтанистов), не привлекала к себе внимания и за исключением имён авторов и заглавий сочинений, приведённых у Евсевия, утрачена безвозвратно.

Больше сохранилось сочинений из литературы вызванной появлением мистицизма, хотя большинство их так же стало добычей времени. Таковы:

1) сочинения гностиков-офитов, сохранившиеся в коптском переводе; Πίστις Σοφία (изд. 1851 г.), сочинения (без заглавия кодекса) и ещё неизданные: «Евангелие от Марии», «Премудрость Иисуса Христа», «Деяния Петра» (на основании этих сочинений можно будет проверить достоверность показаний Иринея о ереси варвелитов – Iren. Adv. haer. I, 29 // PG. T. 7. Col. 691–694; р. п.: С. 98–100);

2) Сочинения валентиниан: письмо Птолемея к Флоре, [где тот] предлагает ей для устранения её сомнений относительно закона Моисеева различать в нём вечные и временные элементы (сохр. у Епифания, Ересь 33 – Epiph. Adv. haer., 33 // PG. T. 41. Col. 536–548 // ТСРП. Т. 42. С. 361–384; [выдержки] (Excerpta) сделанные Климентом Александрийским из сочинений [гностика] Феодота (Clem. Alex. Excerpta ex Theodoto // PG. T. 9. Col. 653–698 // р. п.: Климент Александрийский. Извлечения из сочинений Феодота и так называемого восточного учения времен Валентина. ХЧ. 1912. Т.238. 4.2. С. 1286–1302)).

3) Фрагменты у разных писателей (они собраны уже давно и обыкновенно печатаются в качестве приложения к сочинению св. Иринея,

еп. Лионского «Против ересей»).

Из сочинений православных полемистов сохранились только творения св. Иринея, еп. Лионского, и то в переводе на разные языки. Они имеют огромное значение, как единственный памятник антигностической литературы II века.

При всей скудости сохранившихся материалов всё-таки представляется возможным воспроизвести те духовные течения, которые были связаны с возникновением гносиса и борьбой с ним.

Еносис не представляет собою явлений исключительно только христианской истории. Это общекультурное явление. Параллель ему можно указать в эллинском орфизме, в религиозных культах Вавилона и даже в міре иудейском – в каббалистике и иудео-александрийской теософии. Здесь везде звучит один мотив – стремление возвыситься над природной ограниченностью и вступить в общение с Богом при помощи внешнего ведения и мистерий. Этот мотив встречаем и в системах христианского гносиса, представляющем собою смешение философских умозрений с восточными культами и суевериями.

Христианский гносис нельзя представлять, как одно только стремление к философскому углублению христианства; нет, в основе его лежало живое религиозное чувство, сильная потребность в Искуплении. Гностиками обыкновенно становились те люди, которые, как и апологеты, не удовлетворялись язычеством, искали всюду истину – и в философии и в мистериях, обращались затем к христианству, но и в нём не находили полного удовлетворения, по крайней мере в том виде, как оно проповедовалось Церковью, и вот, дополняя его по требованиям своего мятежного духа элементами, почерпнутыми из разных стадий пройденного ими пути богоискания, составляли своё понимание веры Христовой. Они считали и называли себя христианами (Iust. Martyr. 1 Apol., 26 // PG. T. 6. Col. 369A; р. п.: С. 57; Hipp. Philos. V, 9, 22 // TLG. 2115 / 60) и Христу приписывали величайшее значение, как полного откровения истины. Однако церковные писатели дали им общее название гностиков (Епифаний – Epiph. Adv. haer. 7, 25, 27, 31 // PG. T. 41. Col. 364C; р. п. С. 179), которое прилагали к себе только некоторые из них (карпократиане – Iren. Adv. haer. I, 25 // PG. T. 7. Col. 680–686; р. п.: С. 92–94; Epiph. Adv. haer., 7 и наасены – Hipp. Philos. V, 6, 4 // TLG. 2115 / 60). Название это не вполне правильно, ибо хотя гностицизм по существу – составляет прежде всего религию искупления, связанную с известного рода таинствами, мистериями и вообще сотериологическими стремлениями, однако он является такой религией, в которой основанием

и средством искупления является гносис (Iren. Adv. haer. I, 21, 4 // PG. T. 7. Col. 664–665; p. п.: C. 83), уничтожающий в человеке всякое лишение и страсть и удовлетворительно решающий для него все волнующие его вопросы бытия. А вопросы эти, которыми занимались гностики, были самого животрепещущего свойства. Таковы прежде всего вопросы о происхождении зла, которое все гностики понимали в субстанциональном смысле, иногда отождествляя его с материей; далее, вопрос о происхождении и цели человека, о происхождении міра. Решая эти вопросы и указывая человеку средства спасения рядом с мистериями в гносисе, гностицизм был не только религией, но и религиозной философией.

Если выделить все символы, образы и поэтические выражения, в которых гностики чаще всего выражали положительное содержание своего учения, то воззрения их можно представить в таком виде. Все они были уверены, что человек есть частица [бытия] высшего духовного происхождения, и отсюда всё несовершенство жизни объясняли тем, что эти частицы попали в грубую материю и в силу этого в настоящей жизни испытывают жестокий разлад между своим высшим назначением и своим действительным положением. Этот разлад и придавал особенную остроту указанным вопросам и ставил на очередь проблему искупления. Решали свою задачу гностики так. Не будучи в состоянии объяснить міровое бытие из одного принципа (это совершенно невозможно при субстанциональном понимании зла), они в духе восточных религий и греческой философии исходили из строгого дуализма. По их учению, существует Высочайший и непостижимый Бог, с одной стороны, и материя – с другой, понимаемая при слабом дуализме, как μὴ ὄν [то есть небытие, а] при сильном – как зло. Міротворение принадлежит не Богу, а низшему существу – демиургу (при сильном дуализме – противнику Бога). Демиург является последним и низшим из духовных божественных существ – эонов (или порождением одного из них), заполняющих пропасть между міром и Богом (у апологетов для этой цели – Логос и Ангелы). В человеке частицы духовного бытия случайно попали в связь с грубой материей и психическим началом. Необходимо искупление этих частиц. Оно совершается одним из эонов, который явившись на землю в человеке Иисусе или под Его видом, возвещает людям об их истинном достоинстве; с тех пор люди знают, что в них живут частицы Божества, что им открыт путь в прежнее блаженное состояние [«полноты»] (πλήρωμα), и они уверены, что это исполнится по смерти и отрешении от тела, которое всё равно погибнет (Iren. Adv. haer. 1, 21, 4 // PG. T. 7. Col. 665A; p. п.: C. 83).

Легко отметить пункты отличия этой религиозной философии от церковного учения. Это: 1) дуализм Бога и демиурга (Первому приписывается при этом Новый, а второму – Ветхий Завет). 2) Разделение Христа (эона) и Иисуса (человека), при этом допускается или временное соединение Христа с плотью до смерти Иисуса, или воспринятие особой нематериальной плоти, или даже призрачной плоти; 3) разделение в человеке элементов пневматических, с одной стороны, и материальных и психических – с другой (антропология), и разделение людей соответственно наличности этих элементов (πνεῦμα, ψυχή, ὕλη) на три класса: пневматиков, психиков и иликов; 4) разделение этих элементов в жизни (этика): угнетение плоти чрез аскетизм или либертинизм; 5) разделение их в будущем (эсхатология): каждый элемент вернется к своему началу; плоть погибнет; отсюда Воскресение мертвых и Суд отрицаются и понимаются в духовном смысле (воскресение через гносис).

Рука об руку с такой религиозной философией шла у гностиков и религиозная практика. У них весьма развит был институт заклинаний, посвящений, мистерий, таинств, чрез которые наглядно сообщался гносис и давались залоги спасения. Посвящаемых вводили в брачный чертог (маркосиане – Iren. Adv. haer. I, 21, 3 // PG. T. 7. Col. 661 A; р. п.: С. 82–83); прижигали ухо (карпократиане – Iren. Adv. haer. I, 25, 6 // PG. T. 7. Col. 685B; р. п.: С. 94); трижды крестили огнем, водою и духом (Jeu, 125[243]; Πίστις Σοφία, 375); помазывали бальзамом, при смерти маслом и водой (Iren. Adv. haer. 1, 21, 4 // PG. T. 7. Col. 674AB; р. п.: С. 83; Epiph. Adv. haer. 16, 2 // PG. T. 41. Col. 633D–636A; р. п.: 4. 2. С. 63); давали причащение (Iren. Adv. haer. 1, 13, 2 // PG. T. 7. Col. 580–581; р. п.: С. 57); употребляли изображения, статуи, медали, символические рисунки и т. п. Рядом с этим существовали талисманы, амулеты, магические формулы, гадания и т. п.

Гностики составляли сотериологическое общество, посвящённые в тайны которого клялись хранить их молчанием и никому не выдавать.

Как представители всякого религиозного толка, гностики ссылались на авторитеты. Основатели секты или [сами] приписывали себе непосредственное общение с Божеством (Василид, Валентин, Марк), или ссылались на своих пророков (Варкава у Василида, Мартиад и Марсиан у офитов, Филумена у Апеллеса), или же опирались на тайное предание от Христа, [якобы] сообщённое Им только Своим ученикам (Мф. 13:11, Мк.4:11), а через них и главам сект: [так, например,] Василид считал своим учителем Главка, [будто бы] толкователя Петра, Валентин – Февду, ученика Павла (Clem. Alex. Strom. VII, 17, 106 // PG.T. 9. Col. 549A; р. п.: Т. 3. С. 260) и т. п. Кроме того, они ссылались на Писание: отвергая

большею частью Ветхий Завет, они считали авторитетом Новый. Впрочем, они по произволу выбирали новозаветные книги, толковали их в аллегорическом смысле, прибавляли массу апокрифов собственного произведения, в которых, например, записали даже неизреченные глаголы, слышанные Павлом на третьем небе (2Кор.12:4).

Образуя довольно стройно организованные общества, гностики составляли величайшую опасность для Церкви. Они привлекали к себе многих особенно тем, что умели своими мистериями удовлетворять религиозным запросам верующей души, а стройностью систем пленять философствующие умы. Мало того, стоя на уровне эллинской культуры и питаясь её соками, гностики развили необычайно широкую литературную деятельность, превосходящую и по размерам, и по обилию литературных форм, и по изяществу исполнения современную им церковную литературу. Им принадлежит не только огромное количество появившихся в это время апокрифических евангелий, апокалипсисов, деяний, посланий, и ряд гимнов (наассены, Вардесан), од (Василид), псалмов (Валентин, Вардесан, маркиониты), но также множество сочинений богословско-научного характера: богословско-философские трактаты (Исидор – ([«Этика»] – ἐθικὴ), Валентин, Вардесан («О судьбе»), Феодот, Маркион – ἀντιθέσεις), критико-библейские работы (письмо Птолемея [к Флоре], «Силлогизмы» Апеллеса), толкования [на Священное Писание] (у Василида[244], Гераклеона, у Исидора толкования на василидианского пророка Пархора), гомилии (Валентин), мистические сочинения (о культе и таинствах: Πίστις Σοφία, кн. Jeu).

Понятно отсюда, какую опасность представлял гносис для Церкви, не обладавшей ещё в то время такими литературными силами. Ввиду пропаганды гносиса Церковь должна была напрячь все свои силы, она вступила в борьбу с гносисом и в конце концов победила его благодаря своей верности Преданию. Часть этой борьбы вынесли на своих плечах православные полемисты. Они резко выступили против новых заблуждений, беспощадно бичевали «глупую болтовню» гностиков, это лжеименное знание (1Тим.6:20), обличали их тайны и отвергали их. Так как культовая сторона [гностиков зачастую] не отличалась от церковной практики, то на этой стороне дела полемисты не останавливались. Они понимали и обличали гносис главным образом как религиозную философию.

В деле борьбы с гносисом полемистам отчасти помог критический аппарат, выработанный апологетами против язычества (с которым гносис по существу сроден); апологеты против многобожия выставляли понятие

абсолютности Божества, против фатализма – свободу воли, против мнимых чудес в язычестве – демонологию. Они же проблему міротворения решали при помощи идеи Логоса, а происхождение зла связывали со свободой воли. Этим воспользовались и полемисты, оспаривая дуализм и множественность божественных принципов в гностицизме, признание роковой необходимости для духа – спастись и для плоти – погибнуть, притязания гностиков на соприкосновение с Божеством и чудотворения (теургия). Но для опровержения гносиса этого было недостаточно: нужно было воспользоваться тем оружием и основами, на которые он опирался: в противовес гностическим авторитетам полемисты выставили [авторитеты] церковные: канон Священного Писания, апостольское Правило веры и преемство епископов от Апостолов. В этом пункте, опираясь на принцип церковного Предания, полемисты были непобедимы, у гностиков же отнимали всякую точку опоры. Это установление – в противовес гностикам – церковных источников и основ христианского вероучения составляло первую специальную задачу полемистов. Другой задачей их было – опираясь на указанные средства и источники опровергнуть те пункты вероучения, в которых гностики отступали от церковной веры. Исполняя эту задачу, они должны были в противоположность гностическому дуализму с особенной силой настаивать на монистическом принципе – доказывать: 1) Единство Бога и Творца, и единство обоих Заветов; 2) единство Лица Христова, действительность Его Воплощения и Крестной жертвы; 3) спасение не только души, но и тела; и 4) защищать всю христианскую эсхатологию.

Борьба с гносисом имела свои полезные последствия – она, в большей степени, чем борьба с язычеством, заставила церковных писателей глубже вникнуть в церковное учение и, таким образом, способствовала более точной обработке богословия; в частности, борьба с гносисом повела к более точной формулировке церковного учения[245] путём установления определённых терминов, как οὐσία, ὑπόστασις, προβολή [(сущность, ипостась, происхождение)] и т. д.; таким образом, она положила начало формулированию богословского языка.

II. Св. Ириней, епископ Лионский

II. 1. Сведения о жизни

Св. Ириней является важнейшим представителем церковного Предания; в молодости он был учеником самого св. Поликарпа Смирнского и, следовательно, лишь одним посредствующим звеном отделён был от святых Апостолов. Ввиду такого значения Иринея нельзя не пожалеть о том обстоятельстве, что год рождения его, а отсюда и время общения его с Поликарпом неизвестны с точностью. Одни учёные (Harnack) полагают, что при жизни Поликарпа Ириней был весьма молод и лишь случайно слышал несколько его проповедей, которые и запали в его отроческую душу; по мнению Гарнака, Ириней родился около 142 г. и во всяком случае не ранее 130-го. Другие учёные, как Цан относят время рождения Иринея к 135 году. Истина, вероятно, находится посредине. По словам самого св. Иринея, он знал Поликарпа в ранней своей молодости, будучи ещё отроком, то есть не больше 20 лет, и знал в то время, когда Поликарп был уже глубоким старцем. Отсюда, полагая смерть св. Поликарпа в 155 г., рождение Иринея можно датировать приблизительно 135 годом.

По происхождению своему Ириней был малоазийским греком (по крайней мере, писал по-гречески и, по-видимому, родился в христианской семье). Светское образование его не было особенно глубоким и всесторонним, философией он вовсе не так увлекался, как его старший современник Иустин: он усвоил только формальную сторону – диалектику; в общем же он был человеком трезвого реалистического ума, более способного к пониманию позитивно исторических фактов, чем тонких философских умозрений; впрочем, сочинения его обнаруживают знакомство с Гомером, Гесиодом, Пиндаром и Платоном. Христианское образование св. Ириней получил путём общения с Поликарпом и другими малоазийскими «пресвитерами», о которых он неоднократно упоминает в своём сочинении и один из которых был наставником Иринея в борьбе с гностицизмом. О наставлениях св. Поликарпа Ириней сохранил особенно ясные и точные воспоминания: он мог припомнить его походку, жесты, речь.

Пребывание в малоазийских Церквях было весьма важно для духовного развития Иринея. Эти Церкви, одни из первых по времени основания, занимали в то время первое место и в учении, и в организации, и в деле миссии, и на поприще литературной деятельности. Они твёрдо держались исторической традиции и воспитывали её в своих членах, из

которых многие становились миссионерами и пастырями в других странах. К числу их также принадлежал и Ириней, которого мы в 177 г., во время гонения М. Аврелия, застаём пресвитером в Лионе в Галлии. Лионские исповедники по поводу волнений, возбуждённых монтанизмом, отправили его к папе Елевферию с письмом, чтобы убедить его поддерживать церковный мир; в этом письме они рекомендовали Иринея, как «ревнителя завета Христова». По возвращении из Рима Ириней был поставлен епископом Лионским на место мученически скончавшегося Пофина. Как епископ, он, прежде всего, замечателен своею миссионерскою деятельностью между кельтами, с языком которых он хорошо познакомился; успех его был значителен, хотя, несомненно, позднейшие рассказы (Григория Турского[246] в VI в.) несколько преувеличивают его, когда приписывают св. Иринею обращение в короткое время всего населения Лиона.

Далее, св. Ириней замечателен своей полемической деятельностью против гностических ересей и особенно Валентина; борьбе с ними он посвятил большую часть своего литературного досуга. Наконец, известен св. Ириней своим выступлением в пасхальном споре около 190 года. Малоазийские христиане, основываясь на предании Апостолов Иоанна и Филиппа, праздновали Пасху вместе с иудеями 14 Нисана, тогда как прочие христиане и, между прочим, римские, – в первый воскресный день после него. Разногласие это было уже предметом спора св. Поликарпа Смирнского и [папы] Аникиты, но не повлекло за собой серьёзных последствий. Снова вопрос возбуждён был при папе Викторе (189–198 гг.) и, может быть, в Риме по вопросу притязаний римского пресвитера Власта, бывшего квартодециманом. Вопрос обсуждался в разных местах на соборах, где высказывались за римскую практику, за исключением малоазийских епископов с Поликратом Ефесским во главе, которые настаивали на своей практике. Узнав о их противодействии, [папа] Виктор грамотами к разным Церквам объявил их лишёнными общения. Однако многие порицали его за это, и, в частности, Ириней выступил с примирительными предположениями; в своём Послании к папе Виктору он одобрил римскую практику, указывая на то, что различие в обрядах, при единстве веры, не должно служить основанием к прекращению общения и ссылался на примеры разногласия относительно предпасхального поста (от 12 и больше дней), не вызывавшего, однако, разрыва отношений, а также на пример Поликарпа и Аникиты. В конце концов, благодаря усилиям Иринея мир церковный восстановился. Смерть св. Иринея обычно относят к 202 г., считая его мучеником за время

[гонения] Септимия Севера. В настоящее время учёные, однако, сомневаются в мученичестве Иринея на том основании, что свидетельства об этом позднего происхождения и впервые встречаются (ок. 410 г.) у блж. Иеронима в комментарии на пр. Исаию, 64 (Hieron. Com. inis., 17 // PL. T. 24. Col. 623A; р. п.: Ч. 9. С. 176). И среди последующих писателей Григорий Турский сообщает даже об обстоятельствах мученичества Иринея, но подрывает доверие к себе тем, что относит его ко времени Марка Аврелия.

II.2. Литературная деятельность св. Иринея

По свидетельству Евсевия, литературная деятельность св. Иринея была весьма обширна. Он, прежде всего, отдал дань своему времени тем, что написал:

1) краткую апологию «О познании». Но преимущественно Ириней потрудился как полемист. Он написал 2) «Обличение и опровержение лжеименного знания», большею частью известной под кратким заглавием: «Против ересей» – в 5 книгах; 3) послание к римскому пресвитеру Флорину, склонившемуся к валентинианству: «О единоначалии Божием или что Бог не есть виновник зла» (Euseb. Hist. eccl. V, 20 // PG. T. 20. Col. 484–485; p. п.: С. 232–233; здесь же приводится и фрагмент послания, содержащий воспоминания о св. Поликарпе); 4) объяснение по поводу [отступления] Флорина от Церкви – «Об огдоаде», 5) послание к папе Виктору относительно Флорина с просьбой принять меры против этого пресвитера, соблазнявшего многих своими сочинениями.

К сочинениям написанным по поводу пасхальных споров, относятся: 6) послание к папе Виктору; 7) послание к римскому пресвитеру квартодециману Власту «О расколе»; 8) послание к Александрийскому епископу.

Наконец, Ириней выступал на поприще литературной деятельности, как пастырь, наставник и защитник церковной веры. К его сочинениям преимущественно назидательного типа принадлежит – 9) «Доказательство апостольской проповеди» к «брату» Маркиану; 10) Собрание разных проповедей.

Из всех этих сочинений до нас сохранились только 5 книг «Против ересей» и недавно открытое «Доказательство апостольской проповеди». Подложных сочинений с именем св. Иринея не дошло, ибо имя его не пользовалось благосклонностью у византийских фальсификаторов. Указания разных авторов или фрагментов большею частью покоятся на недоразумении или ошибке переписчиков.

Подделку новейшего времени составляют так наз. Пфаффовы фрагменты (4), изданные (гессенским) проф. Пфаффом будто бы по туринской рукописи в 1715 году. То, что это подделка видно из следующих оснований: 1) все новозаветные цитаты, из которых собственно и составлены фрагменты, приводятся по textus receptus; 2) фрагменты имеют соприкосновение с сочинением «Против ересей», но только с теми его частями, которые до 1715 г. были известны на греческом

языке, причём в них повторен ошибочный термин старых изданий для обозначения призывания Святого Духа ἔκκλησις, вместо ἐπίκλησις; 3) фрагменты составлены в духе воззрений Пфаффа; в первом ясно сказывается его пиэтизм, во втором – лютеранское учение о Евхаристии, в третьем – его надежда на соединение Церквей по отрешении от всего «внешнего», в четвёртом – теория апокалипсиса; 4) в Туринской библиотеке не было (по описаниям) рукописи с такими фрагментами, нет и теперь, да и сам Пфафф не указал определённо рукописи, которой он пользовался и, вероятно, её никогда не было.

II.3. Сочинение «Против ересей»

Самым замечательным сочинением св. Иринея является его огромный труд (5 книг) «Против ересей», носивший и более полное заглавие: «Обличение и опровержение лжеименного знания». Греческий оригинал этого сочинения утрачен и лишь по обширным цитатам у позднейших писателей – св. Ипполита, Евсевия, свт. Епифания Кипрского – можно восстановить первоначальный текст 1-й книги. В полном виде сочинение дошло в древнем латинском переводе во многих (19) рукописях, которые восходят к архетипу IV в. северо-африканского происхождения. Перевод относили раньше ко II в., поскольку предполагали, что им пользовался Тертуллиан в своём сочинении «Против валентиниан», но так как Тертуллиан знал греческий язык, и следовательно, мог обойтись без переводов, теперь не видят надобности отодвигать время перевода дальше рубежа, устанавливаемого историей рукописного предания, то есть IV века. Перевод отличается дословной верностью, рабским следованием оригиналу, так что иногда мысль можно понять только сделав обратный перевод на греческий язык. Этим обстоятельством значительно искупается утрата оригинала. Кроме латинского перевода, сохранились ещё фрагменты сирийского, переведённые, по-видимому, с греческого фрагмента.

Обстоятельства происхождения

Поводом к написанию сочинения «Против ересей» послужила просьба одного друга Иринея написать сочинение против распространённой в то время ереси Валентина, которая вообще была самой талантливой из гностических систем и пользовалась особой популярностью. Первоначально Ириней рассчитывал написать своё сочинение в двух книгах, из которых одна содержала бы изложение и раскрытие учения валентинианина Птолемея, тщательно им скрываемого под заманчивой одеждой красивых слов и оборотов, то есть была бы «обличением» гносиса, другая же – содержала бы «опровержение» его (отсюда и заглавие труда св. Иринея). Но затем он расширил свой план, привлёк сюда и другие гностические ереси, а при окончании второй книги пришёл к мысли о необходимости более подробного и обстоятельного опровержения гносиса. Отсюда после двух книг он написал порознь ещё две, в которых предложил доводы против гносиса на основании Откровения, а именно – а) учения Апостолов (Iren. Adv. haer., III) и б) слов Господа, к которым отнесены также и ветхозаветные пророчества (Iren.

Adv. haer., IV) и, наконец, прибавил к ним V-ю книгу, которую вместо предположенного доказательства на основании учения Апостола Павла, посвятил эсхатологическим вопросам. Все книги св. Ириней писал отдельно и посылал своему другу с соответствующими предисловиями. Таким образом, труд его был написан на довольно значительном протяжении времени, установить которое нет данных. В третьей книге (Iren. Adv. haer. III, 3, 3 // PG. T. 7. Col. 851A; р. п.: С. 223) в перечне Римских епископов последним упоминается Елевферий (174–189 гг.), из чего очевидно, что она написана до смерти его в 189 г., из других мест видно, что сочинение написано в Галлии (первое предположение), следовательно, после 178 г. и после прекращения гонений (Iren. Adv. haer. IV, 30, 3 // PG. T. 7. Col. 1066B; р. п.: С. 400), следовательно, по смерти М. Аврелия в 180 году. Весь труд, вероятно, написан в течение 180–190 годов.

Содержание

1. В первой книге св. Ириней излагает сперва учение гностиков-валентиниан об эонах Плиромы (1–3) и о происхождении міра от падшего эона (4–5); о разделении людей на духовных, душевных и плотских и т. п. (6–7). Затем переходит к изображению приёмов доказательств у валентиниан, доказывая как они нанизывают в своих целях различные изречения Священного Писания, вырванные из своей связи, и сопоставляют их произвольно, и как ошибочно они слова пролога Евангелия от Иоанна: Сын, Единородный, Истина, Слово, Жизнь и другие, относят к эонам первой плеяды, не заключающей в себе Христа, тогда как сам Апостол все их относил к единому Господу Иисусу Христу, воплощённому Слову (8–6). Противопоставив (в 10 гл.) учению валентиниан краткое изложение веры, согласно исповедуемой всеми Церквами, св. Ириней указывает далее на разногласие гностиков школы Валентина – Секунда (11), Птолемея, Коловраса (12), Марка. На изложении учения последнего Ириней останавливается довольно долго, описывая его чародейства (превращение в евхаристии воду в вино, пророчество при помощи беса), которыми он обыкновенно прельщал женщин, и сообщает таинственные комбинации букв и слогов, под видом которых Марк излагал своё учение (например, для наглядного представления размножения эонов служит δέλτα произнесённая) (13–21). Для того, чтобы полнее обличить Валентина, св. Ириней считает нужным представить и те источники, из которых вышло его лжеучение (22), и потому переходит к изложению древнейших ересей – Симона Волхва, Менандра (23), Сатурнина, Василида (24), Карпократа (25), Керинфа, эвионитов, николаитов (26), Кердона и Маркиона (27); Татиана,

энкратитов (28), варвелитов (29), офитов (30), каинитов (31). Изложение гностических лжеучений Ириней заканчивает замечанием, что задача его наполовину исполнена, ибо «обнаружение учения гностиков есть уже победа над ними» (36).

2. Вторая книга посвящена преимущественно дидактическому разбору гностических положений, чрез указание противоречия их здравому разуму (с присоединением замечания об их явном характере). В ней опровергается учение гностиков об эонах (1–28) и человеке (29–35).

Учение об эонах сперва опровергается вообще, а потом во всех его частностях. Гностики для объяснения происхождения міра допускали после Бога ряд исходящих из Него и ниспускающихся эманаций (эонов), последний из которых и был Творцом міра вместе с Ангелами; из несовершенства Творца они выводили все недостатки мироздания, указывая на то, что Ангелы [перед] міротворением не знали Отца и создали мір лишь по слабым отблескам духовного міра эонов, которым они несознательно подражали. Св. Ириней последовательно разбирает все пункты этого учения. Прежде всего, по его мнению, учение гностиков о Плироме эонов возле Бога и о каком-то бытии вне Плиромы, как бы охватывающем её (κένωμα – Пустота), противоречит понятию о Боге, как едином и неограниченном начале всего (1). В таком же противоречии с понятием Бога стоит также и учение о сотворении міра Ангелами без воли Божией, ибо оно представляет Бога ленивым и ограниченным; если же допустить творение по воле Божией, то Творцом будет Бог, Который сотворил и Ангелов и по могуществу Своему вовсе не нуждается в их помощи (2). Считать после этого мір, подобно гностикам, плодом недостатка или неведения – равносильно богохульству, ибо этот недостаток так или иначе нужно относить к самому Первоначалу, Который допустил быть в Своей области пустоте (3–4) или неведению; равным образом все объяснения против демиурга падают на Отца, Который или дозволил сотворение міра или не был в силах помешать демиургу, и следовательно, был слабее его наподобие богов Гомера (5). Нельзя утверждать также, что демиург или Ангелы не знали Отца, ибо всякое разумное существо может заключать о бытии Его по Его могуществу; если бы это возможно было для человека, то тем более для Ангелов (6). Не может быть мір этот рассматриваем как подобие міра духовного, ибо он (по учению самих гностиков) постоянно разрушается и при этом имеет гораздо больше видов бытия, чем 30 эонов, а некоторые из этих видов являются (по их учению) даже злыми по существу (7); если мір считать тенью духовных существ, то тогда их надо считать не духовными,

а телесными и вообще мало дающими от себя света (8). Итак, Бог один и [является] Творцом міра, как признавали и древние до начала идолопоклонства; гностики же, вводя языческое многобожие, богохульствуют на Творца (9), говоря о недостатках творения и вечности материи и ограничивая, таким образом, всемогущество Божие (10). Представив также общее опровержение гностического учения о Боге, Ириней переходит к деталям их учения об эонах и показывает всю его фантастичность и внутреннее противоречие (11), так, например, в число 30 эонов гностики зачисляют и самого Верховного Отца, ставя, таким образом, наряду с заблуждающимся эоном; далее, поставляют в брачной паре с Отцом Мысль и, таким образом, отделяют Мысль (супругу Отца) от Ума (Сына), как нечто самостоятельное и первую ставят раньше второго (12); при этом Ум производится от Отца во вне и отделяется от Него (так что Отец лишается Ума, чего не бывает и у людей) (13). Все рассуждения гностиков об эонах – языческого происхождения; они заимствованы из теогоний Антифана, Фалеса (вода – Глубина), Анаксимандра и других философов, только под иными названиями (14), и не основываются решительно ни на каких доказательствах, кроме голословных утверждений о 8, 10, 12 эонах (15), о 365 небесах (16) и т. п. Нелепо их учение и о последнем эоне (Премудрости), который они считают доступным страданию: если он духовного происхождения, как и прочие эоны, то должен быть подобным им (то есть бесстрастным), в противном случае и Отец причастен страданию и неведению, а к тому же подлежит упрёку за то, что оставил Своих чад в неведении относительно Себя (17); нелепо учение о последнем эоне ещё и потому, что Премудрости оно приписывает неведение и Помышление считает особым её порождением, тогда как помышление само по себе никогда не существует без мыслящего субъекта (18). Несостоятельно, далее, учение гностиков о демиурге; по их мнению, он незаметно для себя получил семя Божества, которое передал потом сотворённому им человеку, выходит, что одно и то же семя человеку принесло совершенство, а его Богу – неведение (19). Разбор теории эонов заканчивается критикой доказательств, приводимых гностиками из Священного Писания и толкуемых ими в аллегорическом смысле; гностики ссылались относительно страданий последнего (12-го из додекады [то есть числа 12]) эона на отпадение Иуды, страдания Господа по истечении одного года (12 месяцев) общественного служения (20), на жену, страдавшую кровотечением 12 лет (23), образ додекады эонов они видели в числе

Апостолов (21), а 30 эонов – в 30 летах Господа до Крещения (22).

Ириней подробно доказывает неприложимость всех этих ссылок к гностическим представлениям, [а также] несправедливых доказательств на основании численного значения букв (одна из сторон аллегорического метода), ибо многие имена (Σωτήρ – «Спаситель») не отвечают числу эонов, а число 5 не менее часто встречается в Писании, чем 8 или 12 (огдоада, додекада) (24). Вообще нелепо исследовать Бога слогами и числами, а нужно познавать Его из дел Его, всё же необъяснимое лучше предоставить вере, ибо человек не может познать всего (25), как не может сосчитать песка (26); всё неясное и приточное в Писании нужно пояснять не новыми и ни на чём не основанными догадками и теориями, – ибо так можно найти в Писании всё, что угодно, – а ясными и недвусмысленными изречениями Писания (27), и отсюда не искать иного Бога, кроме Того, Который есть, и не выдумывать ничего более того, что открыто нам Богом (28).

Во второй части книги (29–35) разбирается антропология гностиков с её разделением людей на духовных, душевных и вещественных и учением о гибели плоти. Гностики представляют себе спасение так, что дух человека по самой природе своей пойдёт в Плирому, душа – в среднее место, а тело погибнет. Но затем они сами себе противоречат, когда отсылают в среднее место вольно души праведных, но если праведность спасает души, то почему не может спасти и тела также трудящиеся для добродетели? Далее, и спасения человека у гностиков не получается, ибо нет человека без души и тела (29). Наконец, считая себя духовными, а демиурга душевным, гностики обличают сами себя, ибо из дел своих не могут доказать, что они выше демиурга, Творца міра и Ангелов; они не могут [сами] создать даже муху или блоху (30).

Всё сказанное против Валентина применимо и к другим ересям (31). Так как своеобразная антропология гностиков приводила их на практике – к либертинизму[247], а в теории – к допущению падения душ в духе учения о метемпсихозе (душепереселении), то Ириней опровергает и то и другое; против гностического распутства он указывает на возвышенное учение Господа в Нагорной беседе (32), а против учения о переселении душ ссылается на то, что души ничего о нём не помнят, тогда как вообще души помнят даже то, что кратковременно видели во сне (33), а по отрешении от тела помнят о делах жизни, как видно из [евангельской] притчи о богатом и Лазаре (34). В конце книги св. Ириней кратко опровергает мнение, будто Пророки предсказывали по внушению различных богов: если и встречаются в Ветхом Завете различные имена: Элогим и др., то все они относятся к единому Богу и означают Его свойства и действия (35).

*3.*В третьей книге Ириней переходит к положительным христианским доказательствам из Священного Писания и Предания. На первом плане он ставит учение о Едином Творце всего, и затем переходит к христологии.

Учение о Едином Творце всего Церковь получила от Апостолов: а) в Писаниях их и б) путём предания чрез их учеников, каковы, например, свв. Климент Поликарп (1–3); поэтому только в Церкви истина, все же гностические ереси не имеют её; они недавнего происхождения и вовсе не восходят к Апостолам (4). Против учения гностиков о каком-то им доступном тайном предании Христа, помимо явного Его учения, нужно сказать, что ни Христос, ни Апостолы не учили, приспособляясь к мнениям слушателей, что они всегда возвещали только истину, ибо желали разрушить неведение, а не ввести [в заблуждение] (5). К числу тех истин, которые возвещены Господом и переданы Апостолами, относится и учение о Едином Боге. И Господь и Апостолы учили только о Едином Боге Творце, подобно тому, как об этом учили все ветхозаветные Пророки (6); если Апостол Павел (2Кор. 4:4) и говорил о «боге века сего», то слова «века сего» нужно относить не к Богу, а к след[ующим] словам (7), вообще же Богом в Писании никто не называется, кроме Творца всего (8). В частности, Бога, Творца всего – Бога Ветхого Завета, возвещают и Евангелия – это видно: 1) из многочисленных указаний на Бога у Пророков [встречающихся] в Евангелиях от Матфея (9), Марка, Луки (10) и Иоанна (11) и 2) из учения Апостолов в кн. Деяний (12). Попутно св. Ириней Лионский устанавливает канон Евангелий (их только четыре) и защищает равный авторитет Апостолов (11, 13–15).

Доказав, что все Апостолы исповедовали Единого Бога и Его же считали Творцом, св. Ириней переходит к опровержению гностической христологии (и доказывает единство Лица Христова и истинность Его человечества и божества), затрагивая параллельно вопросы об Искуплении. Гностики Иисуса считали только сосудом эона Христа, от которого отличали ещё Единородного, Спасителя, Слово и соединение которого с Иисусом считали временным (от Крещения до Страданий).

В противоположность гностикам, разделяющим Сына Божия, Ириней показывает, что все эти наименования Апостолы относили к одному и Тому же Христу – воплощённому Слову и Сыну Божию, Который (Христос, а не Иисус) и пострадал и умер, а вовсе не остался, как думают гностики, непричастным страданию (16); при Крещении на Иисуса сошёл не Христос, а Дух Святой; Он сходил и на Пророков, сошёл и на Христа и чрез Него на род человеческий (17). Несправедливо гностики (Маркион) утверждают, что Господь не был истинным человеком, а имел плоть

призрачную; об истинности Его Плоти свидетельствуют слова Его и Апостолов о том, что Он должен был пострадать и пострадал для нашего спасения; если Он улетел от страдания, то Он обмывает нас, увещевая терпеть то, чего Сам не терпел; далее, если Он не страдал, то и не искупил нас (18). Неверно и противоположное мнение (эвионитов), будто Христос был простым человеком, рождённым от Иосифа, а не Богом, ибо в противном случае мы не можем получить чрез Христа бессмертия и нетления, если Сам Он непричастен ему; Писания называют Его Богом и Судьей и говорят о рождении Его от Девы, так что Он был Сыном Божиим и Сыном человеческим (19), Истинным Еммануилом (20), о таинственном рождении Которого говорят и пророчество Исайи, и прообразы Ветхого Завета (21). Родившийся от Девы, Христос принял истинную плоть и стал Новым Адамом (22): в Нём спасутся все, равно как и первый Адам (вопреки Татиану), ибо никто не спасает из рабства детей без отца; при том же Адам не был таким нераскаянным, как Каин, почему проклятие Божие не пало на него, а пало на землю (23). В заключение Ириней опровергает учение маркионитов о двух Богах: Боге благом – Искупителе (новозаветном) и о Боге правосудном, карающем (ветхозаветном); учение это противоречит истинному понятию о Боге, ибо благость без справедливости есть лишь немощность, а Бог не может быть Богом, если Он не судит и не рассуждает. Книга заканчивается молитвенным пожеланием обращения [к истине] всех еретиков и заблуждающихся (25).

4. Четвёртую книгу св. Ириней посвящает доказательству сказанного прежде, но уже на основании слов Господа, к каковым он относит и слова Пророков. Главным предметом рассуждения является учение о единстве Творца, причём специально против Маркиона доказывается не раскрытое ещё на основании Священного Писания учение о единстве Бога Ветхого и Нового Заветов. Прежде всего, на основании слов Господа и Пророков св. Ириней ставит тезис, что Един есть Бог, Который есть также Отец и Творец (1–2), а затем переходит к разбору возражений против этого тезиса. Гностики указывали на то, что престолом Бога Ветхого Завета называется небо и «градом Царя великого»

Иерусалим, но небо преходит, а Иерусалим оставлен Богом, и следовательно, ни то, ни другое выражение не относится к Высочайшему Богу. Вопреки гностикам Ириней разъясняет, что временность[248] тварного бытия не относится к бытию Божию; всякая вообще тварь существует [во времени] по предназначению Божию, пока не исполнит то дело, для которого была назначена, Бог же, по учению псалмопевца, вечен (3–4), и именно Его Господь называет Богом Авраама, Исаака, и Иакова и считает

Своим Отцом (15). Далее гностики ссылались на слова Христа: никто не знает Отца, кроме Сына (Мф. 11:27) и отсюда выводили, что и ветхозаветные Пророки не знали Отца, а возвещали своего – особого бога; слова эти, по истолкованию Иринея, означают то, что Бог непостижим, а Его открывал и открывает Слово; а это Слово открыло нам не иного Бога и Отца, кроме Творца всего (6). Ввиду указанных возражений гностиков Ириней переходит к доказательству единства Ветхого и Нового Заветов, показывая, что в Ветхом Завете известны были истины христианские, и в Новом Завете нет противоречия (пророческому) ветхозаветному (нравственному и догматическому) учению. Это видно: 1) на примере Авраама и Христа, 2) из пророчеств в Ветхом Завете о Христе и новозаветных временах. Авраам знал в Ветхом Завете Отца по откровению Сына, знал и о пришествии Сына и в духе радовался (7) и оправдан за веру свою, как говорит Апостол; с другой стороны, и Христос никогда не нарушал Закона, но Закон не запрещал исцелять или вкушать пищу в субботу (8), напротив, Он поучал износить из сокровищницы новое и ветхое (Мф. 13:52), то есть из двух Заветов, которые он дал, и если говорил, что здесь Tom Кто больше храма (Мф.12:6), то самим словом «больше» указывал на величины сравнимые, по существу сходные, и различные лишь по количеству (в данном случае разумеется степень откровения Сына Божия в подзаконный период и Его пришествие). Как цари дают подданным всё [более] высшие и высшие награды, так и Бог может давать большую благодать, и об этой благодати Нового Завета ещё в подзаконный период предсказали Пророки (9); мало-помалу они возвещали ясно о Христе Сыне Божием, Его пришествии и страдании (пасхальный агнец, благословение Иуды) и потом праведники Ветхого Завета ждали Его. Всё это говорит за то, что оба Завета исходят от одного Бога, Который дал их сообразно с духовным ростом людей, ибо в то время, как Он не изменяет их, люди постоянно могут испытывать явное приращение (10–11). Правда, в Новом Завете отменена обрядовая часть Ветхого Завета, но она не относится к существу дела, а потому отмена её не вносит противоречия между Заветами. Господь отверг предание старцев и обычаи, так как они нарушали главные заповеди Закона – о любви к Богу и ближним – (Мф. 15:3; 22:37; 10:17), но Он не отвергал [самих] этих заповедей, а утвердил их; Он порицал фарисеев и книжников, восседавших на седалище Моисеевом, но не порицал Моисея; Он стал концом внешне-обрядового закона (12), но не отменил естественных заповедей, и, напротив, ещё усилил их в Нагорной беседе, и распространил не на дела только, но и на мысли; этим Он снял внешнее иго Закона и дал свободу, но

не для того, чтобы мы отступили от Него, а чтобы более любили Его и Его заповеди (13). Таким образом, Господь отменил в Ветхом Завете то, что имело внешний, приспособительный характер. Таковым именно и был обрядовый Закон Моисея. Его Бог дал человеку, как всякий закон, для пользы самого человека, чтобы иметь возможность благодетельствовать ему; но, в частности, обрядовый закон Он дал приспособительно к характеру народа Израиля, чтобы этот чувственный, склонный к идолопоклонству народ обрядами и жертвами приучить к познанию истинного Бога (14), по этой причине[249] и некоторые заповеди Он присоединил по жестокосердечию их (15). А отсюда ясно, что обрядовый закон об обрезании и жертвы – не имеют спасительного значения. Обрезание не доставляет само по себе праведности и служит лишь знамением веры, это видно на примере Авраама, который по вере оправдывался до обрезания, и на примере других праведников, спасшихся до Закона (16); то же нужно сказать и о жертвах; из [ветхозаветных] Писаний видно, что Бог не нуждается в жертвах, что Он отвергал жертвы иудеев, требуя от них сердца сокрушенного, так что ясно, что Бог установил жертвы не для Себя, а ради приучения людей к вере, послушанию и праведности для их спасения (17); эти жертвы в Новом Завете заменены приношением Евхаристии, которое совершается в простоте сердца, как жертва Авеля, и потому угодно Богу (18); жертвы иудейские, таким образом, имели прообразовательное значение (19). Таково значение Закона ветхозаветного; из него в христианстве усвоена его сущность – нравственные заповеди. Что касается до ветхозаветного вероучения, то оно по существу содержало христианские истины, – Пророки возвещали, что Бог Единый Творец всего, но что Он всё сотворил Словом Своим и Премудростию, то есть Духом, предсказывали пришествие Господа, говоря, что Бог будет видим на земле для нашего спасения; и в видениях они уже созерцали это будущее явление Христа и благодатные действия Духа, и не только в видениях, но и во внешних действиях (три соглядатая у Раави – образ Троицы) (20). Подобно Пророкам христианского характера была и вера Авраама и других патриархов, своею жизнью образно указавших на спасение во Христе всех народов, и иудеев и язычников (21), как и действительно Христос пришёл спасти всех людей всех времён (22). Ввиду того, что Пророки в учении своём о пришествии Христа предуготовили для иудеев путь к вере, труды Апостолов среди иудеев были легче, чем среди язычников; они собирали лишь плоды чужих трудов (23); напротив, язычников приходилось учить единобожию и начаткам добродетельной жизни (29), чтобы обратить их к

той вере, которая спасала до Закона (в Аврааме) (25). Вывод из этих рассуждений св. Иринея о Ветхом Завете ясен. Ветхий Завет при правильном понимании его согласен с Новым и по существу является христианской книгой. Об этом правильном понимании Ветхого Завета Ириней и ведёт далее свою речь. Во всём Писании при внимательном чтении его можно найти речь о Христе, надо только понимать его духовный смысл согласно с Преданием Церкви, полученным от Апостолов чрез пресвитеров, которые изъясняют Писание, не хуля Бога Ветхого Завета, подобно Маркиону, и не унижая патриархов или Пророков (26). Примеры из толкований Ириней приводит со слов одного «пресвитера». В Библии, например, рассказано о плохих поступках людей праведных[250] не для того, чтобы мы порицали их – ибо они покаялись и Господь по сошествии во ад избавил их – а для того, чтобы мы знали, что и тогда и теперь один Бог, ненавидящий грех, и чтобы сами воздерживались от зла (идолослужения и блуда), видя их наказание и зная, что Христос придёт теперь уже не для Искупления, а для Суда (27). Безрассудно поэтому преувеличивать милосердие Христа и лишь Бога Ветхого Завета считать грозным и карающим: в Новом Завете и нравственные требования увеличились, и угроза наказания стала вечной (не земные бедствия, а вечные мучения) (28); с другой стороны, нет основания обвинять Бога Ветхого Завета в излишней строгости и несправедливости; гностики обычно обвиняют Его за ожесточение сердца фараона, но с таким же правом можно обвинять и Самого Господа за то, что позволил иудеям убить Себя и допустил их духовное ожесточение и слепоту, почему и должен был говорить с ними в притчах (29); далее, напрасно гностики порицают повеление Божие евреям взять у египтян сосуды; в этом нет ничего несправедливого, ибо евреи много и долго трудились для египтян без всякой платы; подобным же образом и гностики пользуются теперь (и собственно, незаслуженно) всеми благами чуждой им римской культуры, хотя и осуждают мучеников, как плотских (30); вообще не должно осуждать тех поступков, о которых в Писании говорится даже с осуждением их, и не только такие, которые просто изложены. Таково, например, кровосмешение Лота. Впрочем, нельзя осудить его поступка, ибо Лот, будучи во сне, не сознавал похотения, дочери же воображали, что весь мір погиб от огненного дождя и хотели восстановить род человеческий; событие это таинственно указывает на бесплотное Воплощение Слова, чрез которое произошли две Церкви – из иудеев и язычников (31). Итак, один Бог виновник обоих Заветов, как говорил и ученик Апостола [св. Поликарп Смирнский], слышанный Иринеем (32) и,

следуя этому принципу, нужно читать Писание; тогда возможно будет правильное понимание его, в особенности пророчеств о Христе (33). Указав способ правильного понимания Писаний, св. Ириней обличает (неправильное) отношение к Ветхому Завету гностиков, – с одной стороны, маркионитов, считавших Ветхий Завет произведением не христианского Бога и отвергавших в нём даже мессианские пророчества, с другой – валентиниан, различавших в нём части, присоединения [их] то от Бога, то от демиурга. Вопреки Маркиону св. Ириней доказывает, что все ветхозаветные пророчества относятся ко Христу: стоит прочесть эти пророчества, чтобы убедиться, что нового Христос принёс только то, что осуществил их, принёс Самого Себя; Пророки не могли бы так точно предсказать о Христе, если бы не были Его слугами или вдохновлялись враждебным Ему [другим] Богом; и ни к Кому другому нельзя отнести их пророчения, кроме Христа (34). Нельзя также, подобно валентинианам, одни пророчества производить от Бога, другие – от демиурга. Господь не воспользовался бы Пророками, если бы они говорили не только от Него, но и от духа неведения, как не воспользовался Он книжниками и фарисеями, а послал Апостолов; в слове Божием не может быть рядом истина и ложь; притом и сами валентиниане не согласны в разграничении пророчеств, поскольку их утверждение о таком различии совершенно произвольно (35). Напротив, можно доказать, что Пророки были посланы от Того же Отца, от которого и Христос: это видно из притчи о неправедных виноградарях, а также из того, что Пророки преподавали те же нравственные наставления, что и Христос (36).

Доказав, таким образом, единство Бога Творца и Искупителя, Бога Ветхого и Нового Завета, св. Ириней посвящает последние главы 4-й книги вопросам антропологии. Вопреки гностикам он доказывает, что человек свободен, и нет людей добрых и злых от природы. Что человек свободен, это видно из слов Господа к Иерусалиму: сколько раз хотел Я собрать чад твоих, и вы не захотели (Мф. 23:37); 2) ввиду свободы человек за добрые дела награждается, а за злые – наказывается; напротив, если бы свободы не было, а всё зависело от природы, то не было бы оснований порицать или хвалить людей, не было бы призыва в Священном Писании к доброму поведению и даже к вере. Если бы влечение к Богу в людях осуществлялось само собой и человек был всесовершенным по природным условиям, то он не ценил бы богообщения, ибо для человека всегда ценно лишь то, что достигается с большими усилиями (37); да и создание человека вполне совершенным недопустимо потому, что он является бытием тварным и подлежит развитию; отражение славы Несозданного он

может получить лишь в своё время; неразумно поэтому, не дожидаясь этого времени, слабость своей природы приписывать Богу и требовать, чтобы мы сразу же явились богами (38). Сперва человек должен опытно познать силу добра и зла и полюбить первое, и таким образом стать достойным возвышения к Богу, предоставив Его художнической Руке своё сердце – мягкое и покорное; кто же убежит от рук Его, то сам будет повинен в своём несовершенстве и сам осудит себя на уготованные нечестивым мучения (39). И наказание грешным, и награду праведным приготовил Один и Тот же Бог, как видно из слов Господа на Страшном Суде (40). Бог же – не есть виновник зла, ибо Он создал всех добрыми, и людей и Ангелов, и в том числе диавола, но диавол в силу своего отступничества стал злым и соблазнил других, которые, как ученики его, называются в притче о плевелах его сынами (40).

*5.*Пятая книга после краткого замечания о том, что Христос, Единый наш Учитель действительно стал человеком, чтобы нас искупить страданиями, посвящается раскрытию учения о Воскресении плоти и вообще евхаристическим вопросам. Тема [эта] раскрывается только на основе Священного Писания, и никакие философские рассуждения (как у апологетов) тут не привлекаются. Отрицание спасения плоти недопустимо, прежде всего потому, что ведёт к отрицанию Искупления и Евхаристии, ибо если плоть не спасётся, то значит и Господь не пролил за нас Крови Своей и в Евхаристии мы не входим в общение Его Тела и не получаем залога нетления (2); во-вторых, отрицание Воскресения ведёт к отвержению могущества Божия, ибо если плоть несомненно создана Богом, а на это указывает её мудрое устройство, то, конечно, может быть и воссоздана Им (3); гностики представляют своего Отца или бессильным и оживляющим лишь то, что по природе бессмертно[251], или завистливым и не желающим дать нетления телам (4). Если отрицание Воскресения по указанным основаниям недопустимо, то, напротив, истина Воскресения подтверждается: 1) примерами долголетия патриархов по милости Божией, взятием [на небо в телах] Эноха и Илии, чудо трех отроков в пещи (5); 2) тем, что руками Божиими создан был весь человек, а не одна душа; поэтому дух и душа без тела не составляют человека; с другой стороны, тело, как создание Божие, может быть по слову Апостола (1Кор. 3:11) храмом Божиим (6); 3) Воскресением Христа (7); 4) тем, что залогом Воскресения для христиан является Дух, который они получают и который преобразует их к бессмертию (8). Еретики обычно ссылаются на слова Апостола Павла, что плоть и кровь не могут наследовать царства Божия (1Кор. 15:50). Но под «плотью и кровью» нужно разуметь плотских людей,

в которых нет Духа, оживляющего человека; плоть без духа мертва и не может спастись, тогда как кроткие наследуют землю (Пс. 36:11; Мф. 5:5), то есть плоть (9). Равным образом и дикая маслина, если не привита, вырубается, а если привита, то изменяет качество плодов, хотя и не теряет существа дерева; так и человек, если примет Духа, становится духовным, не теряя плоти (10). Отсюда речь Апостола направляется не против плоти, а против плотских дел, как побуждение к делам Духа; а дела плоти, поступающие по которым не наследуют Царства Божия, Апостол (Гал. 5:19–20) перечислил и тем предупредил всякие клеветы (11). В пользу того, что плоть может воскреснуть для Царствия Божия говорят исцеления членов тела, совершаемые Христом (12), воскрешение Им сына вдовы, дочери Иаира, Лазаря, слова Апостола о преображении тела нашего по Христу и Воскресении плоти (13), воспринятие Господом сущности нашей плоти ради восстановления нашего естества (14), наконец, слова пророков Исаии и Иезекииля (15).

В особенности св. Ириней останавливается в своих доказательствах на аргументе, заимствованном из учения об Искуплении, как возглавлении и восстановлении Христом нашего естества: если бы плоть была произведением несовершенства, то Господь не воспринял бы её, между тем Он во всём уподобился Адаму и повторил его историю; на этих сотериологических рассуждениях Ириней останавливается довольно долго, заканчивая ими свои рассуждения о Воскресении (16–24).

После этого св. Ириней переходит к эсхатологии – описывает царство антихриста (25) и предшествующее ему разрушение Римской империи (10 рогов в кн. пр. Даниила (Дан. 7:20–24)) и говорит о будущем Суде Христовом, об общении праведных с Богом и вечном мучении неверующих (27). В частности, он останавливается на изображении антихриста, его нечестии (28), зверином числе, его имени и его погибели (29–30), а затем на изображении царства Христа (31). Мысль о царстве праведных на земле он подтверждает обетованием о земных благах, данным Аврааму (32), обетованиями Христа, благословением Иакова в истолковании Папия (33), далее, пророчествами о мессианском царстве Исаии, Иезекииля, Иеремии, Даниила, откровениями Алокалипсиса (34–35) и заключает свою речь на различии обителей для святых и на конечном покорении всего Богу (36).

Источники св. Иринея

Сочинение св. Иринея служит главным источником для изучения гностицизма II в. и ввиду утраты других ересеологических трудов имеет исключительное значение. Работу свою по ознакомлению с гносисом св.

Ириней исполнял весьма добросовестно. В то время как его предшественники, по его словам (Iren. Adv. haer. IV, Praefat., 2 // PG. T. 7. Col. 973B; p. п.: C. 317), не занимались изучением и подробным изображением опровергаемых ими лжеучений, он посмотрел на это дело, как на половину своей задачи, равноправную с опровержением ереси и постарался тщательно нарисовать все нюансы гностических систем; за это уже Тертуллиан прозвал его пытливейшим исследователем всяких учений («Против валентиниан»), Источниками для него были: 1) личное общение с некоторыми учениками Валентина и Марка, вернувшимися в лоно Церкви; 2) знакомство с еретической литературой (Iren. Adv. haer., I, Praefat., 2 // PG. T. 7. Col. 441A; p. п.: C. 20), большею частью анонимной; 3) знакомство с трудами своих предшественников по обличению гносиса (Iren. Adv. haer. IV, Praefat., 2 // PG. T. 7. Col. 973B; p. п.: C. 317): [например,] «Синтагма» Иустина (Iren. Adv. haer. IV, 6, 2 // PG.T. 7. Col. 987B; p. п.: C. 329), труды Егезиппа (у Евсевия [в «Церковной истории»]).

Источниками для опровержения учения гностиков и для положительного раскрытия христианского учения для него были:

1) Священное Писание, причём Ветхий Завет выступает в равном значении с Новым; 2) Церковное Предание, в котором он видит единственную опору для правильного истолкования Писания (Iren. Adv. haer. III, 2, 2 // PG. T. 7. Col. 847B; p. п.: C. 221); между прочим, он часто апеллирует к преданиям малоазийских пресвитеров; 3) богословская литература предшествующего времени:

Ириней упоминает о посланиях свв. Климента Римского и Поликарпа (Iren. Adv. haer. III, 3, 4 // PG. T. 7. Col. 851–854; p. п.: C. 224), цитирует послание св. Игнатия к Римлянам (Iren. Adv. haer. V, 28, 4 // PG. T. 7. Col. 1201A; p. п.: C. 508), V кн. Папия Иерапольского (Iren. Adv. haer. V, 33, 4 // PG. T. 7. Col. 1214A; p. п.: C. 518), «Пастырь Ерма» (Iren. Adv. haer. IV, 20, 2 // PG. T. 7. Col. 1032C; p. п.: C. 369), «Синтагму» СВ. Иустина Мученика против Маркиона (Iren. Adv. haer. IV, 6, 2 // PG. T. 7. Col. 987B; p. п.: C. 329, ср.: V, 26). Пользуется oh, несомненно, и его первой апологией и «Диалогом с Трифоном».

Литературные достоинства

Сочинения Иринея Лионского не особенно велики. Планомерности в изложении нет, течение мысли нередко нарушается посторонними экскурсами и регулируется скорее законами ассоциации, чем логики. Но при всём том он вовсе не является заурядным писателем: пишет он просто, легко и плавно; вообще он [склонен] к усидчивому литературному труду, как об этом свидетельствует объём и количество его сочинений.

II.4. «Доказательство Апостольской проповеди»

Открыто в 1904 г. архим. Карапетом в армянском кодексе XIII в., принадлежавшем библиотеке церкви Богоматери в Эривани. «Доказательство» помещено в нём после IV – V книг «Против ересей». В 1907 г. армянский текст вместе с переводом Карапета и Тер-Минасьянца был издан в «Texte und Untersuchungen» Гарнака (в XXXI); последний составил введение и разделил текст на 100 глав (см. русский перевод А.И. Сагарды в «Христианском чтении» 1907 г.[252]). В подлинности сочинения сомневаться не приходится: 1) Заглавие и адресат «брат Маркиан» вполне совпадает с указаниями Евсевия об этом сочинении (Euseb. Hist. eccl. V, 26 // PG. T. 20. Col. 509AB; р. п.: С. 240); 2) автор в 9-й главе ссылается на своё сочинение «Обличение и опровержение лжеименного знания»; 3) «Доказательство» по своим идеям и приёмам обработки вполне напоминает «Против ересей» св. Иринея. Цитата в «Доказательстве» из последнего сочинения показывает, что оно написано после ересеологического труда Иринея, то есть в последнем десятилетии II века. О Маркиане, которому адресовано сочинение, в точности ничего не известно (по Ляйтфуту именно он написал Martyrium Polycarpi, известно только, что он был другом Иринея и в момент написания сочинения был в отлучке из Лиона (Iren. Demonstr., 1; р. п.: С. 567)).

Содержание

«Доказательство» весьма незамысловатое. Оно представляет собою тип катехизаторского наставления без специальных полемических задач; [и, хотя] в конце сочинения (98–99; ср.: 32) автор прямо указывает на гностиков, [тем не менее] большею частью говорит тоном положительным. При всём том, однако, он в изложении всегда имеет в виду гностиков и раскрывает своё учение в противоположность их заблуждениям. Поэтому новых мыслей, по сравнению с сочинением «Против ересей», мы не встречаем и данный труд Иринея скорее характерен для самой его личности, указывая насколько твёрдо и определённо сформировались его убеждения и в какие устойчивые формы они отлились, чем для его богословия. Порядок мыслей в «Доказательстве» такой:

Сказав о необходимости соблюдать чистоту души и тела чрез сохранение истины и соблюдение заповедей (1–2), св. Ириней излагает для руководства Маркиана веру, которую мы получили при Крещении, а именно: он кратко предлагает Правило веры, истолковывая каждый член

его – о Боге Творце (3–5), Слове и Духе (6–8), касаясь тех пунктов, в которых погрешали гностики. Затем, упомянув о творении 7 небес (по числу 7 даров Святого Духа), в которых обитают Ангелы, он рисует по Библии всю историю Божественного Домостроительства, начиная с создания человека и кончая пришествием Христа и совершением нашего спасения чрез Его Воплощение, послушание, крестную смерть, Воскресение и всемірную проповедь Апостолов (9–41). Наконец, подробно останавливается на доказательстве проповеди апостольской, подтверждая её из ветхозаветных пророчеств: если всё исполнилось так, как давно уже по внушению от Духа Божия было предсказано Пророками, то этим утверждается наша вера и твёрдо устанавливается церковное Предание (ср.: 8). При пользовании ветхозаветными пророчествами в широкой степени применяются аллегорические толкования. По мысли св. Иринея в пророчестве указывается на (42–48) божество Христа, Его вечное царство (49–52), рождение от Девы (53–56), от племени Иудова (57–58), из рода Давидова (59–62), в Вифлееме (66–67), Его страдания (68–2), Воскресение, Вознесение (83–84), седение одесную [Отца] и [Второе] Пришествие на Суд (85). Пророчествами обосновано содержание апостольской проповеди, но в Ветхом Завете предсказано даже и о самой апостольской проповеди, её исходном пункте и успехе (83–86), об отмене закона Моисеева Новым Заветом (89–90), о призвании язычников (91–96) и спасении всех силою [Божией] (94). Представив и доказав драгоценность проповеди Истины, Ириней предупреждает от увлечения современными ему еретическими учениями, которые уклоняются от 3-х положений Правила веры об Отце, Сыне и Духе, и научают считать Отца отличным от Творца (гностики), разрушают Домостроительство (Воплощение) Сына Божия и не принимают даров Духа (монтанизм)[253], то есть хулят пророчество (98–100).

II.5. Богословие св. Иринея

А. ХАРАКТЕР БОГОСЛОВИЯ СВ. ИРИНЕЯ

Богословское образование св. Иринея совершилось под влиянием борьбы с гносисом. В противоположность гностическим умозрениям и произвольным теоретическим построениям св. Ириней держится исторического предания и фактов; к философии он почти не обращается, а опирается всегда на Откровение: отсюда богословствование его отличается положительным характером. В частности, в борьбе с гносисом св. Ириней опирался на Священное Предание, только в нём он находил истину и только его считал нормой для богословия. Задача богословской науки, по его мнению, заключается «не в изменении самого содержания (веры), не в том, чтобы измышлять иного Бога или иного Христа, но в том, чтобы тщательно исследовать мысль сказанного в притчах (то есть трудные места Священного Писания) и согласовывать с содержанием веры, а также раскрыть Домостроительство Божие, то есть как, что, почему и для чего совершилось или совершается в деле нашего спасения, ни в чём не отступая от апостольского Предания (Iren. Adv. haer. I, 10, 3 // PG. T. 7. Col. 560A; р. п.: С. 51). Таким образом, богословствование Иринея отличается строго церковным направлением. Опираясь на положительные данные церковной веры, св. Ириней мог достигнуть и известного рода ясности и точности в формулировке истин вероучения, что составляет формальное достоинство его богословствования. По всем указанным качествам св. Иринея, как богослова, нужно поставлять выше св. Иустина Мученика.

Б. ИСТОЧНИКИ ВЕРОУЧЕНИЯ

В противоположность гностикам, которые произвольно пользовались новозаветными Писаниями и пополняли их своими апокрифами (Iren. Adv. haer. 1, 20, 1 // PG. T. 7. Col. 653A; р. п.: С. 80), ссылаясь на тайное предание от Христа (Iren. Adv. haer. III, 2, 2 // PG. T. 7. Col. 847AB; р. п.: С. 221), и носителями его выставляли своих учителей, св. Ириней выставляет твёрдые и незыблемые нормы апостольских Преданий: Священное Писание Нового Завета (канон Апостольских Посланий), Священное Предание и, в частности, апостольское Правило веры, – и указывает носителей этого Предания в предстоятелях Церквей.

*1.***Священное Писание.** Гностики, хотя и признавали Священное Писание Нового Завета, однако произвольно расширяли или ограничивали объём его, так что оно теряло характер определённой вероучительной

нормы. Эвиониты, например, принимали только св. Матфея, маркиониты – Луку, валентиниане предпочитали св. Иоанна и притом имели ещё пятое «Евангелие истины», с точки зрения которого понимали остальные (Iren. Adv.haer. III, 11, 7.9 // PG.T. 7. Col. 884C, 891B; р. п.: С. 248, 251).

В противоположность гностикам св. Ириней выдвигает авторитет новозаветных Писаний – разделяет их на Евангельские и Апостольские (τὰ εὐαγγελικὰ καὶ τὰ ἀποστολικὰ) – и старается точно установить их объём, канон. Рассуждения его главным образом касаются только Евангелия. Он высоко ставит их как слова Божии, Господни Писания (dominicae scripturae*)* (Iren. Adv. haer. 1, 8; V, 20, 2 // PG. T. 7. Col. 1178B; р. п.: С. 488) и свидетельствует, что даже еретики разделяли всеобщее уважение к ним и старались извлечь из них для себя доказательства (Iren. Adv. haer. III, 11, 7 // PG. T. 7. Col. 884AC; р. п.: С. 248). По числу их четыре: от Матфея, от Марка, от Луки, от Иоанна (Iren. Adv. haer. III, 1, 1 // PG. T. 7. Col. 844–845; р. п.: С. 220), и ни больше, ни меньше их быть не может, ибо четыре страны света, в которых живут христиане, и четыре столпа, на которых утверждается Церковь. В частности, на четвероВидное Евангелие указывают четыре херувима, которые в видении в Апокалипсисе (Апок. 4:7) поддерживают на себе престол Божий: они суть образы деятельности Сына Божия. Первое – подобное льву, характеризует Его царскую власть и славу; второе, – подобное тельцу, означает священническое достоинство; третье – с лицом человека, указывает на Его Воплощение; четвёртое – подобное летящему орлу, указывает на Духа, посланного Им и носящегося над Церковью. Свою власть и Божественную славу Слово явило в явлениях патриархам, священническое достоинство – в установлении жертв через Моисея; в последнее время Оно воплотилось и, наконец, излило Дух Святой на Церковь. Эта четверичная деятельность Слова выражается в 4 Евангелиях. В Евангелии Иоанна говорится о Его Божественной славе и потому оно соответствует херувиму в образе льва. Евангелие Луки носит священнический[254] характер (и начинается с [изображения] Захарии, приносящего жертву и потому означается под видом тельца). Матфей возвещает человеческое рождение Христа (родословие) и потому соответствует херувиму с лицом человека. Евангелие Марка начинает с пророческого Духа и указывает на крылатый образ Евангелия.

Кроме этой апологии четыре Евангелия соответствуют ещё четырём заветам Божиим: с Адамом, Ноем, при Моисее и чрез Евангелие (Iren. Adv. haer. III, 11, 8 // PG. T. 7. Col. 885–889; р. п.: С. 249–250). Так обосновывает св. Ириней Евангелие.

Что касается до Апостольских Посланий, то прямой речи о них он и

не ведёт. Он знает все Послания (кроме Послания к Филимону), Деяния Апостолов и все их цитирует, даже Послание к Евреям, хотя он и не считает это послание принадлежащим Апостолу Павлу (Стефан Говар у Фотия – Phot., Bibl. Cod. 232 // PG. T. 103. Col. 1104D). В целях установления канона этих Писаний против гностиков св. Ириней защищает равный авторитет Апостолов. Вопреки Маркиону, признававшему только Послания Апостола Павла, он указывает на то, что сам Апостол высоко ставил других Апостолов и засвидетельствовал своё согласие с ними и в Посланиях (1Кор. 15:11) и на апостольском Соборе (Iren. Adv. haer. III, 13, 3 // PG. T. 7. Col. 912B; p. п.: C. 268). Это подтверждается и Евангелием его спутника Луки, который свою осведомлённость обнаруживает тем, что сообщает о многих событиях и евангельских притчах (Iren. Adv. haer. III, 14, 1 // PG. T. 7. Col. 913–914; p. п.: C. 268–269). Вопреки евионитам, отвергавшим Апостола Павла, св. Ириней ссылается на то, что, по свидетельству кн. Деяний, Сам Господь назвал его избранным сосудом, а свидетельство Луки по указанным основаниям сомнениям не подлежит (Iren. Adv. haer. III, 15, 1 // PG. T. 7. Col. 917–918; p. п.: C. 272–273).

2.Священное Предание. При всём своём значении Священное Писание, однако, недостаточно для утверждения истины: гностики истолковывают его согласно со своими теориями (Iren. Adv. haer. II, 10, 2. 3 // PG. T. 7. Col. 735–736; p. п.: C. 132), в духе своих тайных преданий (Iren. Adv. haer. III, 2, 2 // PG. T. 7. Col. 847AB; p. п.: C. 221). Необходимо держаться для истолкования тёмных мест Писания, вопреки гностическому произволу, твёрдого церковного Предания – Правила веры (Iren. Adv. haer. 1, 10, 1 // PG. T. 7. Col. 549–552; p. п.: C. 49, 50), которое каждый получает при крещении (Iren. Adv. haer. I, 9, 4 // PG. T. 7. Col. 545B; p. п.: C. 49). Это Правило веры не раз приводится у Иринея (Iren. Adv. haer. I, 10; III, 4, 2; IV, 33, 7 // PG. T. 7. Col 541–544, 855–856, 107–1077; p. п.: C. 49–50, 225–226, 409) и представляет собою Символ [веры], распространённый противогностическими вставками и наставлениями о праведной жизни и церковном устройстве (Iren. Adv. haer. V, 20, 1 // PG. T. 7. Col. 1177–1178; p. п.: C. 488) как краткое истолкование Символа. «Правило» напоминает собою катехизис и, вероятно, в таком виде преподавалось оглашенным до Крещения. Вот классическое место об этом правиле в кн. I, 10:

«Церковь, хотя рассеяна по всей Вселенной даже до концов земли, приняла от Апостолов и учеников их веру в единого Бога Отца, Вседержителя, сотворившего небо и землю, и море, и всё что в них, и во

единого Христа Иисуса, Сына Божия, воплотившегося для нашего спасения, и в Духа Святого, через Пророков возвестившего всё Домостроительство Божие, и пришествие, и рождение от Девы, и страдание, и Воскресение из мертвых, и Вознесение во плоти на небо возлюбленного Христа Господа нашего, а также явление его с небес во славе Отчей, чтобы возглавить всё (Еф. 1:10) и воскресить всякую плоть всего человечества, да пред Христом Иисусом, Господом нашим и Богом, Спасом и Царём, по благоволению Отца невидимого, преклонится всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедает Ему (Флп. 2:10–11), да сотворит Он праведный Суд о всех: духов злобы и ангелов, согрешивших и отпавших, а также нечестивых, неправедных, беззаконных и богохульных людей Он пошлёт в огонь вечный, напротив, праведным и святым, соблюдавшим заповеди Его и пребывавшим в любви к Нему от начала или по раскаянии, дарует жизнь, подаст нетление и сотворит вечную славу» (Iren. Adv. haer. I, 10, 1 // PG. T. 7. Col. 549–552; p. п.: С. 49–50). Более подробный тип катехизиса представляет собою «Доказательство апостольской проповеди».

Так как гностики ссылались на свои предания, то Иринею нужно было доказать, что только церковное Правило веры ведёт своё происхождение от Апостолов, и есть истинно апостольское Предание. Доказывает он это:

1) отмечая кафоличность церковного Предания и

2) указывая связующие звенья Церквей с Апостолами в непрерывном преемстве церковных предстоятелей – «пресвитеров» или епископов (principalis successio*)*.

а) в то время как гностики до противоположности расходятся друг с другом и учение их представляет пёстрое сочетание самых разнообразных мнений, которые однако все возводятся к Апостолам, в Церкви нет никакого разногласия, а везде – и в Германии, и на Востоке, и в Египте возвещается одна и та же Истина и исповедается одно Предание (Iren. Adv. haer. 1, 10, 2; IV, 4, 2; V, 20, 1 // PG. T. 7. Col. 1177–1178; p. п.: С. 488).

б) Гностики ничем не могут доказать апостольское происхождение своего предания: важнейшие представители их учения появились при 9-м епископе Рима – Гигине (Iren. Adv. haer. III, 4, 3 // PG. T. 7. Col. 857A; p. п.: С. 226), прочие же ведут происхождение от Симона Волхва, всё это видно из обзора их учений в I-й книге «Против ересей». Напротив, каждая Церковь может привести списки своих епископов последовательно преемствовавших друг другу и научившихся вере (при Крещении) от своих предшественников; в древнейших Церквах эти списки (ведущие от начала [своё] преемство) восходят ко времени Апостолов. Сам св. Ириней

приводит список римских епископов до Елевферия (Iren. Adv. haer. III, 3, 2–3 // PG. T. 7. Col. 848–850; p. п.: С. 222–224). Что епископы, как свидетели Предания, вполне заслуживают веры, св. Ириней обосновывает прежде всего исторически: ручательством истинности возвещаемого ими Предания служит самый факт их исторической преемственности от Апостолов. Апостолы, сознавая важность своего служения, старались выбрать в преемники наиболее достойных и безукоризненных людей и им же передали всё, что знали сами, а так как это нужно было для пользы Церкви, то о каком-либо тайном предании Апостолов, неизвестном пресвитерам, не может быть и речи; каковыми были преемники Апостолов, лучше всего показывает пример свв. Климента и Поликарпа, а оставшиеся их послания твёрдо свидетельствуют, что они приняли от Апостолов то же учение, которое теперь возвещает Церковь. Указывает Ириней на сверхъестественный принцип, ручательством верного сохранения Предания служит благодатная харизма истины, которую «пресвитеры» получают вместе с преемством епископа (Iren. Adv. haer. IV, 26, 2 // PG. T. 7. Col. 1016–1017; p. п.: С. 387); этот дар сохранения истины связывается у Иринея уже исключительно с иерархическим служением (следовательно, не является уже свободно-харизматическим) и заменяет теперь харизму пророков, так скомпроментировавших себя в монтаническом движении и фактами лжепророческой авантюры у гностиков и православных (ср. в «Пастыре Ерма»).

Учение об епископате у Иринея Лионского вводится в качестве аргумента для доказательства сохранения Предания в Церкви. У св. Киприана оно уже развивается в целостную систему, причём раскрывается идея преемства от Апостолов не только в учении, но и во власти иерархической (вязать и решить). (ср. эту теорию с учением св. Игнатия Богоносца).

4. **Церковь**. В собственном смысле хранительницей апостольских Преданий является Церковь. Апостолы, как богачи в сокровищницу, вполне положили в неё всё, что относится к истине (Iren. Adv. haer. III, 4, 1 // PG. T. 7. Col. 855A; p. п.: С. 225), с тех пор она сохраняет их устную проповедь и Писания. В Церкви, далее, обитает благодатный Дух, соблюдающий её на пути истины. «Дар Божий вверен Церкви, как дыхание дано первозданному человеку. Где Церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина» (Iren. Adv. haer. III, 24, 1 // PG. T. 7. Col. 966C; p. п.: С. 312).

Излагая в таких чертах учение о кафолической Церкви, св. Ириней в других случаях большею частью имеет в виду отдельные поместные

Церкви. Из них он особенное преимущество отдаёт тем Церквам, которые основаны Апостолами, например, в Риме, Ефесе (Iren. Adv. haer. III, 3, 2 // PG. T. 7. Col. 848–849; p. п.: C. 222), так называемым Апостольским Церквам, от которых распространились уже и другие Церкви, не восходящие к Апостолам непосредственно. Апостольские Церкви, как сохраняющие Предание от Апостолов непосредственно, имеют высшие гарантии чистоты и неповреждённости исповедуемой ими апостольской истины. В случае, если бы Апостолы не оставили Писаний, Предание этих Церквей могло бы восполнить для других Церквей этот недостаток (Iren. Adv. haer. III, 4, 1 // PG. T. 7. Col. 855AB; p. п.: C. 225). Отсюда во всех недоуменных вопросах и спорах следует обратиться к Апостольским Церквам и у них искать разрешения и почерпать истину. Среди Апостольских Церквей первенство Ириней уделяет «величайшей, древнейшей и всем известной Церкви, основанной и устроенной в Риме двумя славнейшими Апостолами Петром и Павлом». С этой Церковью по её преимущественной важности (propter potiorem principalitatem) необходимо согласуется всякая Церковь (Iren. Adv. haer. III, 3, 2 // PG. T. 7. Col. 849A; p. п.: C. 222). Слово «необходимо» (necesse) соответствующее греческому ἀναγκαῖον, указывает не на нравственную необходимость (обязательство), а на естественную: Римская Церковь исповедует апостольскую веру, как и другие Церкви, отсюда необходимо совпадение между ними в учении. В словах св. Иринея о Римской Церкви речь идёт о первенстве чести (potencior principalitas) силу происхождения от славнейших Алостолов); но католики стараются подыскать тут зачатки учения и о первенстве власти (Bardenhewer) и притом для всех Церквей, хотя возможно, что св. Ириней Лионский говорит здесь только о Церквах Галлии.

В. УЧЕНИЕ О БОГЕ

1. Учение о Боге было самым главным пунктом, в котором гностики расходились с церковным учением и на котором поэтому православные полемисты сосредоточивали особенное внимание. Гностики, исходя из слишком отвлечённого представления о трансцендентности Бога (ср. с апологетами), приписывали міротворение особому низшему божеству и свойства Божии превращали в посредствующие божественные существа – эоны. В противоположность им св. Ириней учит: 1) о единстве Бога и Творца и 2) выдвигает учение о свойствах Божества, как реальных проявлениях Божества в мироздании; в том и другом случае он основывается на библейском учении; в силу этих особенностей св. Ириней мог возвыситься в абстрактно-философском понимании Божества

апологетов, и понять Его не в отвлечённых, а конкретных чертах, как Благость, изливающуюся в міротворении и Искуплении человека. Единство Бога и Творца, единство Ветхого и Нового Завета св. Ириней подробно доказывает в III–IV книгах «Против ересей», на основании Священного Писания обоих Заветов. Гностическое понимание этих свойств Ириней считает неприемлемым, потому что оно переносит на Бога человеческие страсти, между тем как Бог прост, несложен, всегда Себе равен, весь будучи разумен – весь дух, весь разум, весь мысль, весь чувство, весь слух (Iren. Adv. haer. II, 13, 3; II, 28, 4; IV, 11, 2 // PG. T. 7. Col. 744A, 897B, 1002AB; р. п.: С. 140, 193, 341). Все имена Божии – проявление Его благодати, поскольку Он по любви (через Слово) Сам открывает Себя; но чувствуется, добавляет Ириней, что Он по величию, то есть Своему существу, выше этих выражений. Как ни высок Господь, однако Он не является возвышенным абстрактным понятием, а живою Личностью; Он всё устрояет, всё содержит, всему даёт быть (Iren. Adv. haer. II, 1, 1 // PG. T. 7. Col. 710A; р. п.: С. 112). Он Сам Создатель, Сам Устроитель, Сам Творец; Он праведен, Он благ, Он образовал человека, Он насадил рай, Он устроил мір... и через Слово всем открывается (Iren. Adv. haer. II, 30, 9 // PG. T. 7. Col. 822BC; р. п.: С. 204). Он всё питает и возращает, выводит стебель и создаёт солнце (Iren. Adv. haer. II, 28, 1 // PG. T. 7. Col. 804B; р. п.: С. 190). Отсюда Он – Владыка міра, Его воля во всём господствует и управляет, а всё прочее подчиняется и служит Ему (Iren. Adv. haer. II, 28, 7; II, 34, 2. 3 // PG. T. 7. Col. 809B, 835BC; р. п.: С. 194, 214). В таких чертах люди знают Бога из Его Откровения (Iren. Adv. haer. IV, 6, 4–6 // PG. T. 7. Col. 988–989; р. п.: С. 330–331), ибо Бог не познаётся без Бога (Iren. Adv. haer. IV, 5, 1 // PG. T. 7. Col. 984A; р. п.: С. 326). Откровение Слова – единственный источник богопознания; лучший источник Откровения – Писания; свидетельствами его нужно довольствоваться и вовсе не задаваться безрассудной попыткой постигнуть слабыми силами человеческого ума сокровенные тайны. Напрасно поэтому решать те вопросы, на которые не дано ответа в Писании, например, о том, как Бог произвёл мір, как попустил произойти злу, как предуготовил вечные мучения (Iren. Adv. haer. IV, 28, 7 // PG. T. 7. Col. 810AB; р. п.: С. 194). Лучше такие вопросы предоставить вере, тем более, что для нас непостижимо не только Божество, но и самый мір. Мы не можем объяснить приливов моря, атмосферных явлений, свойства металлов, паров и прочее (Iren. Adv. haer. II, 28, 2 // PG. T. 7. Col. 805; р. п.: С. 190–191). Тем более не должны возвышать ум свой над вещами Божественными: в этом случае нужно ожидать от Бога научения в

будущей жизни (ibid.). С этой точки зрения св. Ириней смотрит и на гностические заблуждения о несовершенстве мироздания и выводы их о несовершенстве Творца. Если Бог сотворил мір и сотворил согласно с мыслями Своими, что несомненно, ибо что Он помыслил, то и сотворил, а всё размерено и упорядочено (Iren. Adv. haer. IV, 42; II, 3, 2 // PG. T. 7. Col. 717B; p. п.: C. 118): как на цитре звучат разные звуки – высокие, низкие, тихие и слабые – и, однако, составляют стройную гармонию, производимую одним художником, так и в міре из разнообразия явлений не нужно заключать о многих творцах или говорить о его (міра) несовершенствах, а нужно стараться постигнуть заключающуюся в нём стройную гармонию (Iren. Adv. haer. II, 25, 2 // PG. T. 7. Col. 798B–799A; p. п.: C. 184–185). Там же где человек не постигает смысла, он должен вспоминать об ограниченности своего разума, не постигающего дивного порядка и соразмерности в создании Божием (Iren. Adv. haer. II, 26, 3 // PG. T. 7. Col. 801C; p. п.: C. 187) и ничего не измышлять вопреки тому, что предано по Откровению от Бога: простая вера и любовь лучше в данном случае надмевающего гносиса (Iren. Adv. haer. II, 26, 1 // PG. T. 7. Col. 800A; p. п.: C. 186).

Г. УЧЕНИЕ О ТРОИЦЕ

Защищая истину единства Божия, св. Ириней, однако, представляет Бога троичным: «С Богом всегда присутствует Слово и Премудрость, Сын и Дух, через Которых и в Которых Он свободно всё сотворил (Iren. Adv. haer. IV, 20, 1 // PG. T. 7. Col. 1032A; p. п.: C. 368). Троичная формула приводится Иринеем везде, где он говорит о Правиле веры (Iren. Adv. haer. 1, 10; IV, 6, 7 // PG. T. 7. Col. 990C; p. п.: C. 332) и особенно в «Доказательстве» (Demonstr., 6 // SC. T. 62. P. 39–10; p. п.: C. 571–572). Так как св. Ириней не считал допустимым заниматься исследованием высочайших тайн, то о Лицах Святой Троицы он говорит вообще сравнительно мало.

Д. УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ

По существу напоминает апологетов, но под влиянием борьбы с гносисом и в согласии с малоазийскими преданиями он вносит в это учение существенные поправки. Апологеты, как известно, слишком резко различают Слово от Бога, представляя Его внешним орудием Божественного міротворения, получающим бытие во времени, отличным от Бога [Отца] по Своим свойствам и деятельности и во всем Ему подчинённым. Словом, [если] апологеты главной своей целью ставили [показать] различие Слова от Отца, [то] св. Ириней, вопреки гностической теории об эманациях, как отдельных от Бога и вне Его находящихся

Божественных Существах (в том числе и Логосе), старается оттенить единство Слова с Отцом и в этих утверждениях доходит иногда почти до савеллианства, с его смешением Божественных Лиц.

Св. Ириней прежде всего отвергает представление о Сыне Божием, как о [про]исходящем из Бога Слова, подобно слову человеческому. Такое представление 1) переносит на Бога то, что свойственно и изменяющемуся человеку и 2) противоречит вечности Слова. Поэтому оно не должно быть употребляемо даже как аналогия происхождения Слова, ибо происхождение Его неизъяснимо: «никто не знает этого произведения, или рождения, или наречия, или откровения или как иначе кто-либо назовёт Его неизреченное рождение. Ни Валентин, ни Маркион, – ни Ангелы, ни Архангелы не знают сего, но только Отец родивший и Сын рожденный» (Iren. Adv. haer. II, 28, 6 // PG. T. 7. Col. 809AB; р. п.: С. 194). В противоположность гностическим спекуляциям с именем Слова св. Ириней пользуется этим именем, чтобы оттенить внутреннее единство Слова, как Божественной мысли, с Богом как Высочайшим Умом; Бог есть весь Ум и весь

Слово, и в каком отношении есть Ум, в таком есть и Слово, и Его Слово и есть этот Ум (Iren. Adv. haer. II, 13, 8 // PG. T. 7. Col. 747; р. п.: С. 142; ср.: 28, 4, 5; р. п.: С. 192–193).

Хотя Ириней и говорит о сотворении міра Богом чрез Слово, однако он мыслит Его не как внешнее орудие, не как посредствующее начало, соединяющее мір и высочайшего Бога, а как неотделимую от Бога и внутренно присущую ему творческую силу. Отсюда творение міра Словом Ириней считает творением Самого Бога. Отец, по его словам, не имеет нужды в посторонней помощи, создает мір не чрез Ангелов или отдельные от Его мысли силы, как бы не имея Своих рук, а всё творит Сам Собою, то есть Словом Своим и Духом (Iren. Adv. haer. II, 2, 3. 4; II, 30, 9; III, 8, 3; IV, 20, 4 // PG. T. 7. Col. 713C, 714B, 822B, 867C; р. п.: С. 116, 204, 370), которые часто у Иринея называются «руками Божиими» (Iren. Adv. haer. IV, 20, 1; V, 6, 1; IV, Praefat., 4 // PG. T. 7. Col. 1032B, 1037A, 975B; р. п.: С. 368, 455, 318).

Не ставя в необходимую связь бытия Слова с намерением Божием сотворить мір, Ириней решительно не допускает учения о временном рождении Сына и настаивает на совечности Его с Отцом.«Сын вечно сутцествует с Отцом» (Iren. Adv. haer. II, 30, 9; III, 18, 1 // PG. T. 7. Col. 823A, 932AB; р. п.: С. 205, 286). Бог не нуждается в создании міра, но прежде всякого творения прославляло Своего Отца Слово, в Нем пребывающее (Iren. Adv. haer. IV, 14, 1 // PG. T. 7. Col. 1010A; р. п.: С. 349).

Исповедуя вечность рождения Слова Божия, Ириней вместе с тем ясно оттеняет Его божество. Характерно в этом отношении выражение его в «Доказательстве» (Iren. Demonstr., 47 // SC. T. 62. P. 106–107; р. п.: С. 592), явно напоминающее Никейское исповедание: «Отец есть Господь, и Сын – Господь, Отец есть Бог и Сын – Бог, ибо от Бога рожденный есть Бог» (Ср.: Iren. Adv. haer. III, 6, 1. 2 // PG. T. 7. Col. 860–861; р. п.: С. 229–230).

Таким образом, св. Ириней, защищая единство Отца с Сыном, весьма близко подходит к учению о единосущии. Однако он не мог совершенно освободиться от субординационизма апологетов. Это выражается прежде всего в том, что он приписывал Логосу служебное значение, поскольку специальным назначением Его признаёт откровение Отца, а во-вторых, в том, что указывает на особые свойства, соответствующие Его подчинённому положению.

Логос есть принцип Откровения. «Откровение Сына есть познание Отца, ибо всё открывается через Слово» (Iren. Adv. haer. IV, 6, 3–7 // PG. T. 7. Col. 987–990; р. п.: С. 329–332). Изначала соприсутствуя Своему созданию Сын открывает Отца (Iren. Adv. haer. IV, 6, 7; III, 6, 2 // PG. T. 7. Col. 990B, 861B; р. п.: С. 332, 230). Отец посылает Его, так что Сын посылается и приходит. Таким образом Слово являлось в ветхозаветных Богоявлениях (Iren. Adv. haer. IV, 5, 2; IV, 20, 11 // PG. T. 7. Col. 985A, 1040A; р. п.: С. 327, 375) и давало людям наставления, всякий раз соответственно их духовному росту (Iren. Adv. haer. IV, 14, 2 // PG. T. 7. Col. 1011BC; р. п.: С. 351). Наконец, Бог открылся чрез Воплощение Сына, непостижимый через постижимого, невидимый чрез видимого (Iren. Adv. haer. III, 11, 5; IV, 6, 5 // PG. T. 7. Col. 883B, 989AB; р. п.: С. 247, 330). Отсюда Отец есть невидимое Сына, а Сын – видимое Отца; неизмеримый Отец измерен в Сыне, ибо мера Отца – Сын, так как Он постигает (capit) Его (Iren. Adv. haer. IV, 6, 6 // PG. T. 7. Col. 989C; р. п.: С. 331).

Логос подчинён Отцу: а) Сын получает власть от Отца (Iren. Adv. haer. III, 6, 1 // PG. T. 7. Col. 860B; р. п.: С. 229). Сын не имеет всех свойств Отца: Он не знает часа кончины міра известного Отцу (Iren. Adv. haer. II, 28, 8 // PG. T. 7. Col. 811A; р. п.: С. 195). Он является в міре, тогда как Отец не может быть видим (Iren. Demonstr., 45 // SC. T. 62. P. 104; р. п.: С. 591). Таким образом, божество Отца представляется Иринею более полным, чем божество Сына.

О таинственных действиях Логоса в дохристианское время св. Ириней учит согласно с блж. Августином. Он называет Логоса всегда присущим роду человеческому и невидимо проникающим весь мір во всех его частях наподобие креста (Iren. Demonstr., 34 // SC. T. 62. P. 87; р. п.: С. 585)

раньше видимого распростертия [Христа] на Кресте. Но теории о семенах Логоса он не разделяет, вероятно, ввиду гностических заблуждений в данном пункте (Iren. Adv. haer. I, 7, 3 // PG. T. 7. Col. 516AB; р. п.: С. 39).

Е. УЧЕНИЕ О СВЯТОМ ДУХЕ

В учении о Святом Духе Ириней хотя и ни разу не придаёт Ему имени Бога, однако представляет Его вечной Премудростью Божией, сущей прежде всякого создания и являющейся подобием Отца (Iren. Adv. haer. IV, 7, 4 // PG. T. 7. Col. 993A; р. п.: С. 334). Дух изначала присутствовал при всех распоряжениях Божиих и возвещал будущее (Iren. Adv. haer. IV, 33, 1 // PG. T. 7. Col. 1072A; р. п.: С. 405). Вместе со Словом Он был теми «руками Божиими», Которыми Бог создал человека. По отношению к Отцу и Слову Он не занимает подчинённое положение. Слово даёт образ Духу и чрез Него таким образом является вдохновителем Пророков (Iren. Demonstr., 5 // SC. T. 62. P. 37–38; р. п.: С. 571). Отсюда Дух показывает людям Слово и приводит к Нему, а Слово открывает и приводит к Отцу (Iren. Demonstr., 7 // SC. T. 62. P. 41; р. п.: С. 572), почему без Духа нельзя придти к Сыну, а без Сына к Отцу и, таким образом, приобщиться нетления. При таком взгляде на Духа понятно Его особенное значение в Церкви: Он есть первое и предуготовительное начало спасения, залог бессмертия, податель благодати и предуготовитель общения с Богом; Он сообщает силу её Таинствам (Iren. Demonstr., 7 // SC. T. 62. P. 41; р. п.: С. 572).

Ж. УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

Гностики, считавшие вещество злом, объясняли себе происхождение зла в природе человека тем, что в человеке случайно соединились разнородные элементы – духовные, душевные и материальные; отсюда тех людей, в которых преобладали элементы духовные, то есть духовных, они считали по природе добрыми, людей плотяных – злыми; а душевных – наклонными ко злу и потому нуждающихся в постоянном обуздании со стороны закона для того, чтобы не разделить участи плоти – погибели.

Таким взглядам на человека вполне могла быть противопоставлена антропология апологетов, что Ириней и делает.

1. Состав человека. Обыкновенный человек, состоящий из тела, взятого от земли, и души (Iren. Adv. haer. III, 22, 1 // PG. T. 7. Col. 956A; р. п.: С. 304), есть соединение души и плоти (Iren. Adv. haer. IV, Praefat., 4; V, 6, 1 // PG. T. 7. Col. 975B, 1137A; р. п.: С. 318, 455) и притом [являет собой столь] тесное соединение, что душа без плоти не представляет собою человека; в силу связи с телом душа как бы приобретает его форму, при всём том душе принадлежит управляющая роль: она пользуется телом, как

художник инструментом, причём быстрота её связывается медленностью тела. Совершенный человек, кроме этих частей, принимает ещё благодатного Духа от Бога. Таким образом, он состоит из плоти, души и духа (Iren. Adv. haer. V, 9, 1 // PG. T. 7. Col. 1144B; p. п.: С. 462; Demonstr., 14). В то время как плоть и душа человека имеют образ Божий от создания, «Дух сообщает человеку подобие Божие и образует его к нетлению» (Iren. Adv. haer. V, 9, 1 // PG. T. 7. Col. 1144B; p. п.: С. 462). Таково было состояние первозданного [Адама].

2. В составе человека не заключается зло или добро по самой природе; это противоречит свободе воли человека: если бы всё обусловливалось необходимостью, то мы не имели бы права производить нравственную оценку людей (Iren. Adv. haer. IV, 37, 2 // PG. T. 7. Col. 1099B; p. п.: С. 429). В частности, плоть не есть зло; это видно из создания её Самим Творцом, из восприятия её Господом и из учения о её воскресении.

Если понятие о свободе воли является главным аргументом против гностического учения по вопросу о происхождении зла, то в этом же понятии нужно искать и удовлетворительное разрешение указанного вопроса. Человек был создан подобно Богу разумно свободным и самовластным и должен был без принуждения со стороны Бога, через добровольное послушание воле Божией, возвышаться к совершенству. Но человек нарушил волю Божию, и отсюда произошло зло. Корень его, таким образом, в свободе воли человека. Добро есть послушание воле Божией, а зло – непослушание.

3. Бессмертие не принадлежит душе по природе: жизнь свою она получает от Бога и будет существовать, пока Он хочет (Iren. Adv. haer. II, 34, 2 // PG. T. 7. Col. 1084B; p. п.: С. 214). Таким образом, бессмертие принадлежит ей условно. Впрочем, по милости Божией душа не разрушается (равно как и дух), так что смерть принадлежит собственно телу (Iren. Adv. haer. V, 7, 1 // PG. T. 7. Col. 1039C; p. п.: С. 458).

4. Первобытное состояние человека не было состоянием полного совершенства, как только что сотворённый, человек не мог быть равен Создателю, не мог сразу же получить все совершенства и богоподобие, то есть нетление, словом, не мог стать богом прежде, чем не стал праведным человеком. Но назначение человека было высоко: он был создан для управления Ангелами; достигнуть этого своего назначения он мог лишь путём постепенного совершенствования чрез послушание воле Божией. На первых порах, однако, он был младенцем и поэтому он так легко и подпал обольщению диавола и отсюда, вместо того, чтобы стать духовным и бессмертным, стал душевным и подверженным тлению.

5. Грехоподение человека состояло в нарушении заповедей Божиих (Iren. Adv. haer. V, 23, 1 // PG. T. 7. Col. 1084 C-1085A; p. п.: C. 495), то есть в непослушании Богу, с которым соединялось горделивое стремление стать наравне с Богом (Iren. Adv. haer. III, 20, 1 // PG. T. 7. Col. 942 C-943A; p. п.: C. 295). Грех произошёл по обольщению змия, в котором действовал диавол, падший по зависти к человеку ангел. Следствием греха Адама было: *1*) прекращение нравственного общения с Богом, «вражда», обусловленная тем, что люди оскорбили Бога своим непослушанием; *2)* подчинение власти диавола, победившего человека при искушении и взявшего его в плен; 3) смерть обусловленная тем, что человек лишился Духа, а вместе с тем и богоподобия – духовности и нетления (Iren. Adv. haer. III, 23, 1; V, 16, 3 // PG. T. 7. Col. 1168BC; p. п.: C. 481). Грех Адама последствиями его перешёл и на всех потомков его, ибо он возглавлял собою всё человечество. В Адаме всё человечество оказалось непослушным Богу и подпало греху и смерти.

6. История спасения человечества

Милосердие Божие определило спасти согрешившего человека, дабы не был побеждён Бог, если бы человек созданный Богом для жизни погиб, то вышло бы, что злоба диавола победила благую волю Божию (Iren. Adv. haer. III, 23, 1 // PG. T. 7. Col. 960B; p. п.: C. 307). И вот Господь устроял спасение человеку, изгнал его из рая, чтобы он не стал навсегда грешником и грех его не стал бессмертным, но имел бы конец в разрушении плоти и тем поднял бы человека умереть для греха и жить для Бога. Вся история человечества представляет собой ряд промыслительных действий Божиих, направленных к спасению человека и бывших подготовительными стадиями к новозаветному Откровению, а вовсе не противоположных ему, как утверждали гностики. Так Господь заключил 4 завета – с Авраамом, Ноем, при Моисее и чрез Евангелие. Первые два завета содержали естественные заповеди, и кто исполнял их, достигал праведности. Третий был дан специально для избранного народа, ставшего предметом особого попечения Божия, и дан был письменно, ибо и среди евреев во время пребывания в Египте правда и любовь к Богу пришли в забвение. Сперва Бог дал естественные заповеди, то есть Десятисловие, без исполнения которых никто не может спастись. Но затем, когда народ обнаружил наклонность к чувственному культу и стал поклоняться тельцу, Бог дал ему обрядовый Закон для того, чтобы приучить жертвами чувственный израильский народ верить в Единого Бога и, таким образом, не уклоняться в идолопоклонство (Iren. Adv. haer. IV, 15 // PG. T. 7. Col. 1012–1014; p. п.: C. 352–354). Впоследствии для истолкования истинного

смысла Закона Бог посылал Пророков. Наконец, Ветхий Завет был заменён Новым Законом любви и свободы.

3. ХРИСТОЛОГИЯ

1. Против гностиков, разделявших Домостроительство Воплощения, св. Ириней с особенной энергией настаивает на единстве Лица Христова. Это он выражает, когда а) говорит, что «Один и тот же Христос Иисус – Сын Божий» и приписывает Ему при этом страдания (Iren. Adv. haer. III, 16, 9 // PG. T. 7. Col. 928A; p. п.: C. 282), ибо если бы Христос остался непричастным страданиям, то было бы не Один, а двое; б) когда употребляет формулу, что «Слово стало плотию, и Сын Божий – Сыном человеческим» (то есть, что один и тот же субъект был до и после Воплощения), что Единородное Слово, изначала бывшее у Отца и всегда присущее роду человеческому, в последние времена соединилось со Своим созданием и сделалось человеком могущим страдать (Iren. Adv. haer. III, 18, I; IV, 7, 2 // PG. T. 7. Col. 932A, 991BC; p. п.: C. 286, 333), так что невидимый сделался видимым, необъемлемый сделался объемлемым и чуждый страдания – страдающим (Iren. Adv. haer. III, 16, 6 // PG. T. 7. Col. 925C; p. п.: C. 280); в) когда усвояет Слову состояния плоти: Слово Божие воплотившееся было повешено на древе, в частности, на основании слов Мф. 1:18: Рождество Иисуса Христа, св. Ириней решительно оспаривает гностическое разделение эона Христа и человека Иисуса; если бы такое разделение имело место, то Евангелист сказал бы: «рождество Иисуса» (Iren. Adv. haer. III, 16, 2 // PG. T. 7. Col. 92IA; p. п.: C. 276).

2. При единстве Христа в Нём находятся два естества: «Христос истинный человек и истинный Бог» (Iren. Adv. haer. V, 17, 3 // PG. T. 7. Col. 1170C; p. п.: C. 483); отсюда Ириней исповедует Его Богом и твёрдо принимает Его «человечество» (Iren. Adv. haer. V, 14, 4 // PG. T. 7. Col. 1163C; p. п.: C. 476).Такой образ рассмотрения Христа необходимо обусловливается у Иринея сотериологическими интересами: Искупитель и Посредник между Богом и людьми должен быть и Богом и человеком, «ибо если бы не человек победил врага человеческого, то враг не был бы побеждён законно. И опять, если бы Бог даровал спасение, то мы не имели бы его прочно. И если бы человек не соединился с Богом, то он не мог бы сделаться причастным нетления (Iren. Adv. haer. III, 18, 7 // PG. T. 7. Col. 937B; p. п.: C. 291).

В деле Искупления Христос проявил Себя и Богом и человеком: «Он был как человеком, чтобы подвергнуться искушению, так и Словом, чтобы быть прославленным». В частности, против маркионитов св. Ириней защищает истинное человечество Христа, говорит о Его Плоти и Крови, о

постепенном возрастании, питании пищей, человеческих страданиях, о Его скорбях, о человеческой душе.

3. Против эвионитов Ириней защищает божество Христа (Iren. Adv. haer. IV, 22, 1; IV, 33, 4 // PG. T. 7. Col. 1046B, 1074BC; р. п.: С. 380, 407–408) главным образом на основании ветхозаветных пророчеств.

Труднейшую проблему об образе соединения естеств Ириней почти не затрагивает. То он обозначает это соединение, как «смешение» (commixstio) [и общение (communio)] (Iren. Adv. haer. IV, 20, 4 // PG. T. 7. Col. 1034B; р. п.: С. 370) или соединение (ἕνωσις) Слова со Своим созданием (Iren. Adv. haer. IV, 33, 4 // PG. T. 7. Col. 1075B; р. п.: С. 408; ср.: III, 16, 19), то представляет дело так, что человек или творение принимает и носит Сына Божия (Iren. Adv. haer. III, 16, 3 // PG. T. 7. Col. 922C; р. п.: С. 277).

Сотериологическое освещение христологической проблемы у Иринея имеет важное значение и особенно сказалось оно в эпоху догматических споров IV–V вв., когда все споры велись с этой точки зрения.

И. ИСКУПЛЕНИЕ

1. По учению св. Иринея, человек, раз подпав власти греха и смерти и будучи уже побежден, не мог уже сам спасти и воссоздать себя (Iren. Adv. haer. III, 18, 2 // PG. T.7. Col.932B; р. п.: С. 287). То и другое сделало для него Слово, Сын Божий, Который совершил Домостроительство нашего спасения и истинно показал в Себе образ, по Которому был создан человек.

Это Искупление и воссоздание Христос совершил в Себе заместительно за нас. Чтобы уяснить это заместительство св. Ириней пользуется теорией возглавления ((Еф. 1:10) ἀνακεφαλαίωσις – recapitulatio) всего человечества во Христе. Господь, приняв плоть, стал подобно Адаму родоначальником нового духовного человечества, включая и первого Адама; словом, Он возглавил, охватил Собою в сумме всё человечество.

В частности, Господь суммарно повторил в Себе и первого Адама, и жизнь каждого из его потомков и, наконец, всего человечества.

А) Слово стало новым Адамом, как Адам образован был из девственной земли, так и Христос родился от Девы бессеменно (Iren. Adv. haer. III, 21, 10 // PG. T. 7. Col. 954C–955B; р. п.: С. 303–304). Далее Христос, подобно Адаму, подвергался искушению от диавола и умер для искупления Адама в шестой день, [в тот самый день, в который] согрешил [в древности Адам].

Б) Христос освятил в себе жизнь каждого человека, Он прошёл все человеческие возрасты: сделался младенцем для младенцев, малым для

малых, юношей для юношей, старцем для старцев, и освятил всех; наконец, Он дошёл до смерти, чтобы быть перворожденным из мертвых (Iren. Adv. haer. II, 22, 4 // PG. T. 7. Col. 959; p. п.: С. 174), и сходил, подобно людям, во ад для спасения ветхозаветных праведников.

В) Наконец, Христос объединил в себе всё человечество. Оно состоит из 72 народов и обозначается 72 родами, приводимыми св. Лукою в родословии Христа; всех их возглавлял Христос.

2. Замещая Собою всё человечество, Христос в Себе искупил его, во-первых, освободив от власти греха и примирив[255] с Богом, и, во-вторых, воссоздал, возведя к первоначальному совершенству, нетлению. Освобождение от диавола и примирение с Богом составляет отрицательную сторону[256] Искупления. Господь осуществил её чрез непослушание диаволу, борьбу с ним, с одной стороны, и чрез совершенное послушание Богу, с другой. Как новый Адам – глава и представитель нового человечества, Господь начал борьбу с диаволом и победил его, перенесши все искушения и не склонившись пред ними. Искушение в пустыне было повторением искушения в раю. Адама диавол обольстил пищей. Это же он предлагал Христу, когда Тот после поста взалкал, чтобы показать истинность Своего человечества. Но Господь превозмог его своим воздержанием. Адама сатана прельстил возможностью сравняться с Богом. К гордости хотел он соблазнить и Христа, предлагая броситься с крыла храма, но Господь победил его смирением. Наконец, сатана предлагал Христу нарушить заповедь (как и Адаму) и обещал все блага міра, если Он поклонится ему. Но Господь победил и прогнал его, сославшись на заповедь Божию (Iren. Adv. haer. V, 21, 2 // PG. T. 7. Col. 1180B; p. п.: С. 491). В лице Христа человечество, таким образом, освободилось из-под власти диавола. Замечательно при этом, что как через жену враг возобладал над человеком, так и побеждён был через Человека от жены. Из этого видно, что он побеждён справедливо (Iren. Adv. haer. V, 21, 3 // PG. T. 7. Col. 1181C – 1182B; p. п.: С. 492; ср.: III, 22, 4).

Но если непослушание Христа диаволу избавило человека от демонской власти, то послушание Его Богу покрыло наше непослушание, примирило человека с Богом и восстановило первобытную «дружбу» (Iren. Adv. haer. V, 17, 1 // PG.T. 7. Col. 1169AB; p. п.: С. 481). Умилостивляя Отца и разрушая непослушание человека, Христос был послушен до смерти крестной, этого высшего проявления Его послушания (Iren. Adv. haer. V, 16, 3 // PG. T. 7. Col. 1168BC; p.п.: С.481). Таким образом, «Господь искупил нас Своею Кровию и дал Свою душу за души наши, и

Свою плоть за плоть нашу» (Iren. Adv. haer. V, 1, 1 // PG. T. 7. Col. 1121C; р. п.: С. 447).

3. Положительную сторону Искупления составляет восстановление Христом человеческой природы к первобытному совершенству (обожение, собственно, совершилось самым фактом соединения во Христе человечества с божеством, фактом Его Воплощения). Для этого Слово Божие сделалось человеком, чтобы человек получил нетление и бессмертие, а достигнуто это было тем, что «наперёд Нетление и Бессмертие сделалось тем, что и мы, чтобы тленное поглощено нетленным и смертное бессмертным» (Iren. Adv. haer. III, 19, 1 // PG.T.7.Col. 939B; р. п.: С. 293). Человек не перешёл бы в Бога, если бы Бог не перешёл в человека. Но «Господь по неизмеримой благости Своей сделался тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он» (Iren. Adv. haer., V, Praefat. // PG. T. 7. Col. 1020B;р. п.: С. 446). В силу соединения [божества и человечества во Христе] восстановились естество в человечестве Христа и богоподобие человека, и Плоть Его стала бессмертной, Божественной. Всё, что совершилось с человечеством Христа, имеет значение и для возглавляемого Им и сочленного Ему человечества: оно также возвышается до идеала богоподобия. Свет от Отца снизошёл на Плоть праведного Христа, а чрез Него и на нас (Iren. Adv. haer. IV, 20, 2 // PG. T. 7. Col. 1033B; р. п.: С. 369), чрез подобие с Сыном человек стал драгоценен для Отца. Восстановление природы в искуплённом человеке совершается, однако, не самим Словом непосредственно, а Духом Святым, без Которого ни в коем случае невозможно спасение (Iren. Adv. haer. V, 9, 3 // PG. T. 7. Col. 1145C; р. п.: С. 463).

Господь «излил Духа Отца для воссоединения и общения Бога с человеком». Этот Дух сошёл на Христа при Крещении и, пребывая на человечестве Его, навык почивать и на нас (Iren. Adv. haer. III, 17, 1 // PG. T. 7. Col. 929C; р. п.: С. 284); плодами общения Духа с искуплёнными служат:

1) усыновление их Богу чрез Христа [Святым Духом], в Котором человек принял и носил Сына Божия (Iren. Adv. haer. III, 16, 3 // PG. T. 7. Col. 922B; р. п.: С. 277);

2) одухотворение человека, преобразование его из плотского в духовного, связанное с изменением его физических свойств. Плоть, взятая во владение Духом, воспринимает Его качества и становится сообразною со Словом Божиим (Iren. Adv. haer. V, 9, 3 // PG. T. 7. Col. 1145B; р. п.: С. 463); физическая немощь поглощается крепостью духа, как это видно на примере мужества христианских мучеников; впрочем, это не обозначает

того, будто человек теряет существо плоти, он лишь изменяет её свойства на лучшие;

3) часть Духа, пребывающая в верующих, усовершает их и приготовляет к нетлению, мало-помалу приучая их принимать и носить Бога. Дух всегда пребывает с человеком (даже по смерти), смешивается с ним, со временем воскресит его и сделает нетленным – это будет время духовной зрелости, когда человек сделается способным к видению и обнятию Бога (Iren. Adv. haer. IV, 37, 7 // PG. T. 7. Col. 1104C; p. п.: C. 433), в Котором и заключается жизнь вечная, которое и доставляет бессмертие.

Средством спасения, или усвоения плодов Искупления служит вера, которой спасались и праведники Ветхого Завета; эта вера иногда представляется у Иринея (отлично от Апостола Павла), как теоретическая вера в Единого Бога и Христа, впрочем иногда она выступает и с практическим оттенком: веровать в Бога значит исполнять Его волю (Iren. Adv. haer. IV, 6, 5 // PG. T. 7. Col. 989AB; p. п.: C. 330) и жить в Боге (Ср.: Iren. Adv. haer. IV, 25, 1 // PG. T. 7. Col. 1050BC; p. п.: C. 385).

К. ТАИНСТВА

Возрождение Духом совершается чрез Крещение; Ириней знал уже о «возрождении» младенцев. Свидетельство святого Иринея о таинстве Евхаристии заслуживает особенного внимания.

1. Св. Ириней указывает на реальность присутствия в ней Тела и Крови Христовой. В этом пункте и гностики были согласны с православными и также совершали свою евхаристию. Данным обстоятельством и пользуется св. Ириней, чтобы уличить еретиков в противоречии. «Если гностики не считают Плоти Христа истинной и утверждают, что плоть наша, которая питается от Тела и Крови Господа, всё равно погибнет, то как могут они считать Евхаристию общением Тела и Крови Господней? Пусть – говорит Ириней – они или переменят своё мнение или перестанут приносить Евхаристию. Наше же учение согласно с Евхаристиею, и Евхаристия, в свою очередь, подтверждает [наше] учение. Ибо как хлеб от земли, после призывания над ним Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух элементов – земного и небесного: так и тела наши, принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду Воскресения (Iren. Adv. haer. IV, 18, 5 // PG. T. 7. Col. 1029A; p. п.: C. 365).

2. Св. Ириней ясно отличает жертвенный характер Евхаристии: это есть «приношение Нового Завета», которое Церковь, приняв от Апостолов, во всем міре приносит Богу и это приношение почитается у Бога чистой жертвою и угодной Ему.

Л. ЭСХАТОЛОГИЯ

Гностики, в сущности, отрицали эсхатологию. По их мнению, по смерти человека случайно соединившиеся элементы распадаются и возвращаются каждый в своё место (ἀποκατάστασις), плоть погибает навсегда. Этому мнению св. Ириней противопоставляет православное учение.

1. По смерти души не улетают сразу к Творцу, а идут в невидимое место, назначенное им от Бога, и там пробудут до Воскресения, в ожидании общения с Богом; подобно этому и Христос сперва сходил во ад, а потом воскрес и вознесся к Богу.

2. Плоть не погибнет, а будет воскрешена. Эту истину Ириней подробно защищает в V кн. библейскими свидетельствами, ссылками на Воскресение Христа, обитание в нас Святого Духа, Евхаристию [как] залог нетления, Воплощение Христово и т. п.

3. Воскресение плоти будет иметь место чрез 6000 лет по сотворении міра, ибо во сколько дней создан был мір, столько тысячелетий просуществует, поскольку день Господень = 1000 лет. Пред Воскресением плоти на земле явится антихрист. Он возглавит собою всё зло и неправду на земле, в 6000-летие существование міра, отсюда и число имени его 666.

Число 600 означает, что он восстановит в себе всё нечестие, бывшее до потопа, ибо Ною во время потопа было 600 лет. Число 66 указывает на то, что он сосредоточит в себе всё богоотступничество и преследование праведников и Пророков; ибо образом его является статуя Навуходоносора, имевшая 60 локтей в вышину и 6 в ширину и послужившая поводом к осуждению на сожжение трёх праведных [еврейских] отроков. Ириней высказывает догадки относительно имени антихриста на основании его числа и указывает три возможных имени: Εὐάνθας, Λατεῖνος, Τειτάν [(«Эванфас», «Латинос», «Титан»)]. Антихрист процарствует три с половиной года, восседая в храме Иерусалимском, после чего явится Господь и пошлёт его в озеро огненное. Тогда настанет «седьмой» день, 1000-летнее царство Христово на земле, для которого воскреснут все праведные. Они будут пить новое вино и разделять трапезу Господню, доставлявшую всякие яства. Слова Господа на Тайной Вечери: сказываю вам, что отныне не буду пить от произрастения сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего (Мф. 26:29) – относятся именно к [этому] царству на земле «в воскресение праведных». Дикие звери тогда будут мирно пастись и слушаться человека, а земля произрастит всякие плоды в необычайном изобилии; это будущее плодородие св. Ириней изображает словами Папия

и постоянно возвращается к образам Апокалипсиса. По истечении 1000 лет будет общее Воскресение мертвых и Суд. Грешники будут наказаны вечными мучениями в огне. Праведные будут вечно блаженствовать. Для них явятся новые небо и земля и новый город, в которых они будут жить. Блаженство будет состоять в созерцании Бога. Однако оно будет иметь свои степени соответственно достоинству людей; это обозначено словами Господа, что у Отца обители многи суть (Ин. 14:2). Одни будут на небесах, другие – в раю, третьи – в городе, но «везде будет видим Бог, как будут достойны видящие Его». В такой постепенности они будут совершенствоваться, чрез Духа восходя к Сыну, а чрез Сына – к Отцу и, наконец, Сам Сын предаст Своё дело Отцу, и будет Бог всяческая во всех (1Кор. 15:28).

Учение св. Иринея имеет важное значение для православного богословия. Муж преданий, Ириней совокупил в себе предания Востока и Запада, Смирны и Рима и был даже учеником св. Поликарпа. Отсюда голос его получает особенный авторитет и значение: он свидетель апостольской истины и в большинстве случаев точный выразитель веры Церкви своего времени. Понятно отсюда, как важно свидетельство его об апостольском происхождении Церкви и в её учении. Это лучший аргумент против всех отрицательных теорий.

М. ЗНАЧЕНИЕ СВ. ИРИНЕЯ

Св. Ириней имеет важное значение в истории догматов, как представитель церковного Предания и первый его теоретик. У него ясно намечены те принципы богословия, нормы апостольского Предания, которые легли в основу последующего богословствования. Отсюда, даже протестантские богословы отрицательного направления (Ричль, Гарнак) выставляют его важное историко-догматическое значение; впрочем пользуются они этим для того, чтобы представить его первым свидетелем возникновения Православия или католицизма.

Св. Ириней будто бы запечатлел в устойчивых формах сложившееся в его время церковное учение и придал ему непререкаемый авторитет, объявив его происходящим по преданию от Апостолов; таким образом, по мнению этих учёных вместо первохристианской свободы в богословских мнениях и в пользовании вероучительными памятниками и устными преданиями явилось обязательное и однообразное выражение церковной веры и установлен определённый круг вероучительных источников новозаветных книг; и притом только те, которые обычно читались за Богослужением, объявлены были подлинно апостольскими и присоединены к канону (Ветхого Завета); крещальная формула обычно

употреблявшаяся в Церквах, объявлена была апостольским Правилом веры, и хранителями апостольского Предания выставлены были епископы, как преемники Апостолов; в результате богословие II века было зафиксировано, как православное и, таким образом, явился кафолизм.

По этой [протестантской] теории, объясняющей происхождение кафолического Предания, выходит, что апостольское Предание не получено было от Апостолов, а было создано под этим именем самою Церковью. Однако такое предположение встречает себе полное противоречие в сочинениях самого св. Иринея, который вовсе не представляет церковного учения как величину недавнего происхождения подобно гностическим ересям, а обосновывает его на идущем от Апостолов через преемство епископов и постоянно сохраняемом в Церкви Предании (Iren. Adv. haer. I, 10, 3; V, 20, 1 // PG. T. 7. Col. 1177AC; р. п.: С. 487). Против этого протестанты (Гарнак) обычно возражают, что Ириней потому и настаивает на принципе Предания, что впервые вводит этот принцип в научное обращение. Но: 1) мы не имеем никакого права не доверять свидетельству св. Иринея, который во всяком случае лучше знал богословие своего времени, чем протестантские учёные; притом же он ссылается, в подтверждение своих слов, на исторические факты и предшествующую церковную литературу (тогда как гностики подобных доказательств, кроме грубых фальсификатов, привести не могли – Iren. Adv. haer. III, 3, 3 // PG. T. 7. Col. 849–850; р. п.: С. 223); что же касается до настойчивости Иринея в проведении принципа Предания, то она объясняется антигностической тенденцией, необходимостью установить истину церковного Предания ввиду ложных гностических преданий. Далее, 2) a priori недопустимо, чтобы Ириней в борьбе с гностиками стал ссылаться на нововыдуманные начала; полемика, основанная на таком ложном базисе, не имела бы никакого успеха. Наконец,

1) фактически из сохранившейся литературы I–II вв. мы можем установить изначальную наличность в Церкви норм апостольского Предания (уже в творениях Мужей Апостольских, ср.: учение о Предании (через предстоятелей) у свв. Климента и Игнатия); против существования этих норм нельзя ссылаться на то, что в Древней Церкви высказывались мнения, уклоняющиеся от строгого Православия: подобные уклонения были и после св. Иринея, и даже в эпоху Вселенских Соборов; поэтому нормы апостольского Предания нужно признать существовавшими в Церкви и до Иринея; заслуга св. Иринея в данном случае заключается лишь в том, что он осознал их, воспользовался этими нормами и то, что давно применялось на практике, возвёл в теорию и поставил принципом

православного богословствования.

Высказывая такие принципы богословствования, св. Ириней собственно выражал то направление, зачатки которому были в посланиях св. Игнатия Богоносца к малоазийским Церквам и которое развивали малоазийские полемисты против гносиса. Отсюда он и представляется самым типичным представителем Малоазийской школы богословия.

III. Борьба Церкви против монтанизма

Наряду с гносисом с середины II века Церковь волновала ересь Монтана, возникшая в Малой Азии (во Фригии) и перешедшая затем на Запад. Сущность её заключалась в признании «нового пророчества» Монтана и его сподвижниц Прискиллы и Максимиллы. Этому пророчеству монтанисты приписывали важное значение и ставили его даже выше Нового Завета. Как высшее Откровение, пророчество монтанистов должно было носить по их мнению непременно экстатическую форму.

В догматике по своему содержанию новое пророчество не отличалось существенно от общецерковного: считая своё пророчество завершением Божественного Откровения, монтанисты ожидали в ближайшем будущем Второго Пришествия и установления хилиастического царства, но это мнение было в то время довольно распространённым и среди православных. В области морали и церковной жизни монтанисты выступали с повышенными нравственными требованиями (учение о браке, посте, мученичестве, покаянии).

Литературная деятельность монтанистов (если не считать перешедшего на их сторону в III в. Тертуллиана) была весьма незначительной, это были главным образом записи пророчеств (Euseb. Hist. eccl. VI, 20, 3 // PG. T. 20. Col. 573A; p. п.: C. 273), которые причислялись ими в основном к новозаветному канону; важно ещё отметить послание Фемисона, написанное в подражание Апостолу (Euseb. Hist. eccl. V, 18, 5 // PG. T. 20. Col. 477A; p. п.: C. 229).

Не широка была литературная деятельность и антимонтанистических православных писателей II века. Из них известны по Евсевию малоазийцы: Мильтиад (Euseb. Hist. eccl. V, 17 // PG. T. 20. Col. 473A; p. п.: C. 227), Аполлоний (Euseb. Hist. eccl. V, 18 // PG. T. 20. Col. 476A; p. п.: C. 228), Поликрат Ефесский и Серапион. Антиохийский (Euseb. Hist. eccl. V, 19 // PG. T. 20. Col. 481AB; p. п.: C. 231). Все их сочинения утрачены. Судя по сохранившимся фрагментам у Евсевия Кесарийского, православные полемисты заняли совершенно верную позицию в борьбе с этой ересью; они указывали на несообразность попыток монтанистов возвысить откровение Монтана над Откровением во Христе и раскрывали всю ложность их самообольщения, будто в Монтане Бог открыл Себя больше, чем во всех Пророках и Апостолах, и даже во Христе; в экстазе полемисты видели форму беснования и указывали на то, что Христос никогда не

пророчествовал в состоянии умоисступления. Всё это, в конце концов, подрывало монтанизм по существу. Впрочем, судьбу монтанизма решила не столько литературная деятельность церковных писателей, сколько сама Церковь, которая на своих собраниях (это были первые церковные Соборы) в конце II в. в Малой Азии не признала нового пророчества и, тем самым, осудила ересь. После этого, впрочем, ересь сохранила свою жизненность благодаря возвышенным идеалам христианской жизни, положенным в основание её нравственного учения, и отчасти [благодаря] тому обстоятельству, что в её рядах выступил такой замечательный писатель как Тертуллиан.[257]

Часть IV. Христианская наука (III век)

I. Введение

Второй век был ознаменован возникновением Малоазийской школы богословия. Но научной постановки во II веке богословие не получило. Хотя апологеты пользовались философскими доводами, а полемисты не чуждались диалектики, однако применяли они приёмы современной им языческой науки лишь случайно, без системы, исключительно в практических целях, поскольку это в большей или меньшей степени нужно было для борьбы с язычеством или ересями. Изучить христианство само по себе в его целостности, независимо от полемических или апологетических интересов, исследовать и обработать его научно – не входило в их задачу.

Между тем, христианство вполне могло составить предмет самостоятельного научного изучения. Оно представляло собою, с одной стороны, совокупность исторических фактов, засвидетельствованных в письменных первоисточниках, с другой стороны – совокупность идей и положений, сохраняемых в церковной традиции. То и другое представители Малоазийской школы ясно осознали, оформили (канон и Правило веры), причём выставили принцип, что изъяснять трудные места («притчи») Священного Писания нужно в духе «Правила веры» (Iren. Adv. haer. I, 10, 1 // PG. T. 7. Col. 549–552; p. п.: С. 49–50).

Но как ни правилен этот принцип, однако, его недостаточно для настоящей науки. Последняя всегда предполагает критику и исследование по отношению к историческим фактам и документам (в особенности) и систематизацию по отношению к отдельным теоретическим положениям, то и другое должно идти в известном порядке (метод) и опираться на твёрдые доказательства, которыми являются или ссылки на факт (цитация) или вывод иногда из общепринятых положений (в математике), иногда же из гипотез, конструируемых по схеме причинности для объяснения основных фактов (философия). По отношению к богословию научные требования сводились: 1) к критической обработке Библии – установлению её текста, правил её изъяснения и её смысла путём последовательного экзегезиса; 2) к систематизации христианского учения, установлению связи между отдельными пунктами учения и углубления его содержания в связи с развитием отдельных богословских дисциплин (догматика, этика и проч.). Исполнить эти задачи церковные писатели II века не могли. Всё внимание их было поглощено насущными потребностями времени, его практическими задачами.

Но в первой половине III века настали более благоприятные условия для возникновения христианской науки. Гонения прекратились, [лжеименному] гносису нанесены были неисцелимые раны. Апологетика и полемика утратили первостепенную важность. Накопился, таким образом, запас духовных сил, который и нашёл себе применение в области теоретической науки. В этом направлении должна была пойти энергия церковных писателей данного времени, прежде всего, в силу естественного роста духовных потребностей христианского общества. Выйдя из стадии тяжёлой борьбы с гносисом, они должны были ощущать настоятельную потребность обосновать свою веру, уяснить христианство из его основ. Такая потребность, конечно, особенно чувствовалась образованными язычниками, обратившимися ко Христу. Но были и внешние побуждения к разработке христианской науки. Это – нападки на христиан со стороны языческих философов, особенно неоплатоников. Многие из них (Цельс) изучали Священное Писание и подвергали его критике в духе современных рационалистов, в особенности же осмысливали само христианское міровоззрение, как конгломерат разнообразных теорий и суеверий. Ввиду этих нападок и христианские писатели должны были воспользоваться орудием науки и облечь свою веру в формы, соответствующие научным взглядам современного общества. Научное течение в христианстве зародилось, таким образом, не без соприкосновения с языческой наукой и по её образцам, и зародилось оно там, где в то время и процветали классические науки, т. е. в Александрии[258].

II. Общий обзор письменности в первой пол. III века

Когда идёт речь о возникновении в III веке научной христианской литературы, то различается, главным образом, письменность, возникшая в Александрийской школе. В других местах наблюдается или полное литературное бесплодие, например, в Греции, или же за редкими исключениями – сравнительно низкий уровень научной производительности, лишь немного возвышающийся над письменностью II века.

Александрийцам принадлежит величайшая заслуга основания христианской науки. Дело это было тем более трудное, что хотя оно вызывалось естественным ростом христианского сознания, но для большой массы простых верующих христиан казалось сложным. Весьма многие христиане, напуганные страшным призраком гносиса и считавшие его порождением философии, крайне недоброжелательно смотрели на попытки применения к обработке христианства научных принципов философии. Они не желали знать ни философии, ни диалектики, а довольствовались одной верой (Clem. Alex. Strom. 1, 9, 43 // PG. T. 8. Col. 740BC; р. п.: Т. 1. С. 102); они полагали, что учение Церкви есть истина, и производить изменения, зная эту истину, считали делом предосудительным, равносильным отрешению от веры; не знать ничего (что противоречит Правилу веры) – вот высшая мудрость (ср.: Tertull. De praescript. haer., 14 // PL. T. 1. Col. 27B; р. п. Т. 1. С. 162). Клименту Александрийскому поэтому пришлось много потрудиться для защиты философии. Он первый из александрийцев старался установить связь между философией и христианством, указать пути, ведущие от первой ко второму. Но дать систему христианского гносиса, как он того хотел, ему не удалось. Его «Строматы» представляют лишь разрозненные черновые наброски для этой системы. Создал её творческий гений Оригена. Его деятельность образует эпоху в истории церковной литературы. Ориген и по глубине философского умозрения, и силе логики, и необычайной обширности литературной деятельности, и по разнообразию превосходит всех церковных писателей доникейского периода. Он работал с поразительной продуктивностью и работал во всех областях богословского знания, которые в его лице получили своего основателя: и систематическое богословие, и библейская критика, и экзегетика, и аскетика, и церковное красноречие имели его первым и лучшим своим представителем.

Научное движение, начавшееся в Александрии, распространилось и на Восток (Эммаус-Никополь). В Палестине выступает ученик Александрийской школы Юлий Африканец со своей «Хронографией» и первым светским произведением среди христиан κεστοί («Узоры»), представляющим энциклопедию по естествоведению. В особенности же литературная деятельность на Востоке развивается по смерти Оригена, во второй половине III века.

Что касается Запада, то в данный период в истории его литературы можно отметить два момента: 1) продолжение письменности на греческом языке в Риме (Гай, св. Ипполит); 2) возникновение латинской церковной письменности в Северной Африке в трудах Тертуллиана и св. Киприана (Минуций Феликс в своём «Октавии» больше примыкает к Цицерону, чем специфически-христианской литературе). Западная письменность стоит под влиянием малоазийской традиции; при этом западная литература с первого же момента своего существования заявляет свой практический характер, который она удерживает и в последующей истории и который вполне соответствует практическому складу римского ума.

Из сказанного ясно отличие литературы первой половины IП века от литературы II века: 1) строго научный характер её;

2) необычайная продуктивность писательской деятельности;

3) необычайное разнообразие форм её; если удерживаются старые формы – послания, апологии, полемические трактаты и диалоги, то появляются и сочинения текстуально-критические, экзегетические, догматические, нравоучительные и др. [259]{Третий век – век возникновения христианской науки – [нового] открытия для церковной письменности; [при этом, однако, пере]шло в III-й век и недоброе наследство II-го века в виде ересей гностицизма и монтанизма. Отсюда [церковная письменность III в. развивается] при этих же самых условиях, при которых она развивалась во II-м веке. Начало III в. было омрачено жестоким гонением Септимия Севера в 202–203 гг., и отсюда как апологетическая так и полемическая деятельность церковных писателей II в. не потеряли своего смысла и значения и в III веке. Но гонения после Севера скоро прекратились, и для христиан настало в первой половине III века время долгого спокойствия и мира; ереси II века после ударов, нанесённых им православными полемистами, значительно ослабели и, во всяком случае, не представляли собой для Церкви серьёзной опасности. Отсюда для Церкви с первой половины III веке настали в общем сравнительно новые условия. Это было, говоря вообще, время мира и процветания христианства. Христианство быстро росло не только внешне, но и

внутренне. То и другое отразилось и на церковной литературе. Внешний рост христианства на Западе глубоко захватил народные массы, говорившие на латинском языке. Следствием этого было возникновение самостоятельной латинской литературы. Этот факт тем более замечателен, что до сих пор во II веке (кроме «Октавия») все писатели, даже жившие на Западе (Ерм, Ириней), писали по-гречески.

Внешний рост христианства отразился и на внутренней его стороне. Он дал Церкви богатый запас духовных сил, нашедших себе приложение в области теоретической науки. III-й век был ознаменован возникновением научного христианского богословия. Это обстоятельство вносило в научную церковную письменность новую жизненную струю и дало ей новые и разнообразные литературные формы – формы научной письменности: 1) экзегетика, 2) трактаты догматические и нравоучительные.

До III века христианская наука не существовала. Не было ни критики библейского текста, ни методической экзегетики, не было и богословской системы. Церковные писатели II века, занятые удовлетворением насущных потребностей времени – борьбой с язычеством и гносисом, не находили для того ещё времени, да и сами, может быть, к тому ещё не созрели. Христианскую науку создали в III веке люди, получившие широкое классическое образование (Климент, Ориген), таким образом, имевшие полную возможность воспользоваться им при разработке христианского учения. Возникновение христианской науки имело место там, где наиболее процветали эллинские науки, то есть в Александрии. Здесь явилась высшая богословская школа, представителями которой были знаменитые катихеты высшего духовного училища в Александрии – Климент и Ориген.

Итак, с внешней стороны церковная письменность рассматриваемого периода отличается двумя чертами: 1) возникновение латинской литературы и 2) христианской науки. Первое имело место на Западе, второе – на Востоке.

Что касается внутренней стороны церковной письменности или выражаемых ею богословских течений, то это заметнее прежде всего на Востоке – в Александрии. Именно здесь было основано особое богословское направление, так называемая Александрийская школа. Особенность его заключается в привлечении к обработке христианского вероучения философии в качестве особого вспомогательного источника. Принципиально влияние философии ограничивалось авторитетом Священного Писания и Предания, но в действительности выходило за его

пределы и это потому, что Александрийская школа держалась почти исключительно аллегорического метода истолкования, что давало полную возможность находить в Священном Писании разные богословские и философские положения даже там, где их не было. Зачатки указанного направления даны были уже в богословии апологетов, но только зачатки. Апологеты привлекали и философию, пользовались и аллегорическим методом истолкования, который уже в то время был в моде и считался единственно научным. Но это были только слабые зачатки, в Александрийской же школе и философская спекуляция и аллегоризм были возведены в принцип научного богословия, их значение и употребление было доведено до крайности и пристрастие к ним наложило свой отпечаток на богословие представителей Александрийской школы.

Итак, Александрия внесла заметно новый вклад в сокровищницу христианского богословия. Что касается Запада, то здесь можно констатировать только продолжение в существенных чертах того направления, которое образовалось ещё во II веке в борьбе с гносисом. Это Малоазийская школа, крупнейшим представителем которой был св. Ириней Лионский.

Она отрицательно относилась к философии и единственным источником богопознания считала Правило веры, отрицательно относилась и к логологии апологетов, к их слишком слепому пользованию аналогией с произношением человеческого слова для уяснения тайны рождения Логоса. В Малоазийской школе в противоположность апологетам царили не умственные, а глубоко религиозные интересы. Её представители центр тяжести переносили из логологии и космологии в сотериологию. Обоснование себе они находили в идее обожения. Их религиозное чувство хотело полного и действительного спасения во Христе – обожения, и поэтому желало полного Божества во Христе и глубоко возмущалось основной точкой зрения апологетов, представлявших Логос каким-то низшим Богом. Такого рода потребности имели полное право на существование. в IV веке они по справедливости заняли господствующее положение. Но в III веке церковным писателям пришлось умерить их ввиду того извращения их применения, какие оно нашло себе в крайностях монархианства. Явились богословы большей частью из простой малообразованной (нрзб. – Изд.)[260] массы, которые не удовлетворялись логологией, унижавшей, по их мнению, личного Христа, и совсем отвергали логологию. Это – так называемые монархиане-модалисты.

Они думали, что лучше всего можно славить Христа через признание

единства Божественного принципа в Святой Троице, если признавать в воплощённом Боге Отца и приходили к утверждению, что Лица Святой Троицы являются только модусами, формами проявления единой сущности или ипостаси. Они учили, что Бог един, что общее название Его – Отец и что этот Один и Тот же Бог последовательно являлся в виде то Отца, то Сына, то Святого Духа (Tertull. Adv. Prax., 2 // PL. T. 2. Col. 1156D–1157A; р. п.: Ч. 4. С. 129; Hipp. Philos. IX, 10; X, 27), сперва был невидимым, потом являлся в ветхозаветных откровениях, затем родился от Девы и стал Своим [же] Сыном.

При этом, в частности, Сыном они считали, собственно, только человечество Христа (Tertull. Adv. Prax. 27, 29 // PL. T. 2. Col. 190B, 194B; р. п.: Ч. 4. С. 188, 195), почему обычно отвергали обвинение их в патрипассианстве, утверждая, что Христос умер не по Божеской, а по человеческой субстанции, что умер не Отец, а Сын (Tertull. Adv. Prax., 29 // PL. T. 2. Col. 194BC; р. п.: Ч. 4. С. 195).

Таковы были воззрения Праксея, Ноэта, Клеомена. Как видим, монархиане до крайности довели своё стремление к объединению Лиц Святой Троицы, которое в религиозных интересах защищали представители Малоазийской школы, в частности, св. Ириней. Это обстоятельство задержало на первых порах естественное раскрытие в Малоазийских школах тех новых мистических начал, которые выдвинул св. Ириней, и напротив, дали перевес философской логологии апологетов. Это – главная особенность внесённая в III-м веке в богословие Малоазийской школы.

Эта школа на Западе в III-м веке представляла собой две ветви: североафриканскую и римскую. Первую составляют Тертуллиан и Киприан, писавшие по-латыни; вторую – Гай и св. Ипполит, писавшие по-гречески. Разница между этими ветвями в том, что североафриканские писатели ближе стояли к Малоазийским школам и если не вполне удерживают их логологию, то буквально повторяют её полемику против гносиса, учение о принципах богословствования, хилиастическую эсхатологию. В Римской школе под влиянием борьбы с монтанизмом и в полном согласии с римской вообще традицией хилиазм почти совершенно исчезает под влиянием логологии, в полемике больше места отводится философии, чем Преданию. Впрочем, все без исключения западные писатели – и латинские, и греческие стоят под решительным влиянием Тертуллиана, отца западного богословия.

III. Разделение церковной письменности в первой пол. III века

Вся церковная письменность 1-й половине III века распадается естественно на две ветви – западную и восточную. Западная письменность отличается от восточной прежде всего: 1) своим практическим характером: за исключением монархианских споров на Западе ставились вопросы исключительно о церковной жизни и практике, тогда как богословская жизнь на Востоке занималась главным образом решением разных теоретических проблем; 2) западные писатели не отличались пристрастием к философии и если решали метафизические вопросы, то на почве реалистической стоической философии; у восточных же писателей всецело господствует философское умозрение и притом в духе неоплатонизма.

По своему внутреннему характеру западная литература всецело примыкает к письменности II-го века и отчасти предшествует александрийской письменности. Отсюда она прежде всего подлежит рассмотрению.}

IV. Начало латинской литературы[261]

Латинская письменность в III веке возникла в цветущей африканской провинции, так наз. Africa proconsularis (Проконсульская Африка – Карфагенская область). Карфаген издавна был одним из важных центров міровой торговли. Здесь сосредоточились большие богатства, а вместе с ними и весь блеск античной культуры. Здесь в особенности процветали риторические школы, культивировалась изящная литература. Отсюда вышли многие знаменитые языческие риторы (Фронтон). Отсюда же, из проконсульской Африки, вышли и почти все христианские писатели на Западе – Тертуллиан, Киприан, Арнобий, Лактанций.

Христианство в Африку пришло очень рано, уже в 180 г. здесь были мученики (Сцилитанские). Первоначально христианство, по-видимому, распространялось, как и везде на Западе, на греческом языке, но потом перешло на латинскую почву. К III веку оно достигло уже значительного распространения: на Карфагенском Соборе (215–217 гг.) было до 70-ти епископов. Этому распространению отвечало и развитие литературной деятельности. В конце II века в Африке уже существовал и латинский перевод Библии (Ветхого и Нового Заветов). Ещё раньше появилось, хоть и в Риме, прекрасное произведение на латинском языке – «Октавий» Минуция Феликса.

Но в собственном смысле начало богословской латинской литературы положил Тертуллиан. Минуций Феликс богословия не касался вовсе: его задача – критика язычества, и в исполнении её он больше примыкает к Цицерону, чем к христианской богословской письменности. Тертуллиан впервые стал толковать о специфически-христианских понятиях на латинском языке; он впервые разработал латинский богословский язык, причём или ввёл в оборот греческие слова (baptizare, exomologesis), или создал новые латинские (trinitas – tres + unitas, humilitas), или сообщил им особый христианский смысл (gratia, mysterium, misericordia). Таким образом, латинская литература обязана ему своим возникновением. После Тертуллиана она сохранялась в тех лексических и богословских границах, которые были им установлены.

V. Тертуллиан[262]

Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан родился приблизительно около 160 г. в Карфагена. Он был плебейского происхождения: его отец занимал всего лишь должность проконсульского центуриона. Благодаря своей телесной энергии и неутомимому труду Тертуллиан приобрёл, однако, широкое и всестороннее образование. Он знал греческий язык настолько совершенно, что мог на нём писать сочинения; его огромная память удерживала такое множество сведений по литературе, истории, археологии, естествоведению, медицине, что он легко мог ими подавлять своих противников. Диалектику он усвоил образцово и неотразимо пользовался ею для защиты своих положений. Но к философии его душа не лежала; возвышенные умозрения казались ему каким-то туманом. Его натура наклонна была к практической деятельности. Специальностью своей он избрал адвокатуру. Он выработал в себе блестящий ораторский талант, и приобрёл огромные познания в юриспруденции. Некоторые учёные думают даже, что Тертуллиану принадлежит то юридические сочинение Quaestionum Libri VIII, De castrensi peculio («О лагерном имуществе»), выдержки из которого под именем юриста Тертуллиана сохранились в «Дигестах» [имп. Юстиниана].

Вся жизнь Тертуллиана, насколько можно судить по его сочинениям, протекала в Карфагене, лишь один раз он как-то был в Риме, вероятно, ещё до своего обращения в христианство (Terull. De cultu fern. 1, 7 // PL. T. 2. Col. 1311C; р. п.: 4. 2. С. 169). Будучи язычником, Тертуллиан со всей пылкостью и страстностью своей натуры предавался светским удовольствиям, посещая театр, цирк, вёл разгульную жизнь (De resurr., 59 // PL. T. 2. Col. 881B; р. п.: 4. 3. С. 164). Над христианством он издевался со всей силой свойственного ему сарказма (Apol., 18 // PL. T. 1. Col. 378B; р. п.: Ч. l. С. 43). Но настал момент, когда и сам Тертуллиан стал христианином и тогда он всецело отрёкся от язычества и с такой же страстностью стал бороться против языческой мірской светскости, с какой раньше противостоял христианству. Так как уже в 197 г. Тертуллиан выступил убеждённым защитником христианства, и притом не в качестве неофита, а во всеоружии солидных познаний в библейской и церковной литературе, то время его обращения может относиться к 190 году.

Для Карфагенской Церкви вступление Тертуллиана в число её членов было ценным приобретением. Это сказалось особенно в 197 г., когда Тертуллиан вступил на литературное поприще и всю силу своего гения

положил на выработку латинского богословия. Большинство учёных, следуя свидетельству блж. Иеронима (Hieron. De vir. illustr., 53 // PL. T. 23. Col. 661C; р. п.: С. 289), думают, что Тертуллиан был карфагенским пресвитером. Но подтверждений этому в сочинениях Тертуллиана нет; напротив, в нём есть данные, говорящие против такого предположения: сам Тертуллиан считает себя человеком nullus loci (Tertull. De orat., 20 // PL. T. 1. Col. 1183; locus – τόπος – технический термин, означающий место пресвитера), то есть не клирика, и прямо говорит: «а разве мы, міряне, не священники?» (De exhort, cast., 7 // PL. T. 2. Col. 922B; р. п.: Ч. 2. С. 112).

По-видимому, Тертуллиан всё время оставался мірянином. Во всяком случае он весь со всею ревностью отдался служению Церкви: он мыслил себя её адвокатом и многократно выступал на её защиту и против язычников, и против еретиков, и против православных, увлекавшихся духом светскости.

Но Тертуллиан был натурой наклонной к крайностям. В борьбе за усиление нравственных требований он не мог удержаться на полпути. Если первоначально аскетические тенденции в нём были не особенно сильны, если сам он имел жену и терпимо смотрел на второе покаяние, то потом чем дальше, тем больше и больше он увлекался нравственными идеалами монтанизма.

Впрочем, и признавая пророчества Монтана, Тертуллиан не порывал ещё связи с Церковью. Такого рода полумонтанистический период начался, как предполагают, около 203 года. Полагают, что именно поэтому Тертуллиан не откликнулся на гонение Септимия Севера, поскольку внимание его было поглощено в то время пророчествами Монтана, которое тогда начало делать себе завоевания в Карфагенской Церкви.

Окончательный разрыв Тертуллиана с Церковью совершился тогда, когда Тертуллиан убедился, что Церковь не сочувствует ригористическим начинаниям монтанистов и учению о Параклите (Adv. Prax., 1 // PL. T. 1. Col. 1155; р. п.: 4. 4. С. 128). Это имело место в 207 году. В 3-м издании своей книги «Против Маркиона» (Adv. Marc. 1, 39, 3, 24, 4, 22; De an., 9 // PL. T. 2. Col. 658C–662C; р. п.: С. 5455) в 207 году Тертуллиан уже говорит об этом разрыве и различает между nos и vos, между православными и монтанистами.

Но с течением времени Тертуллиан обратил своё перо и против Церкви и нещадно начал бичевать её праклику; для него православные стали уже просто «психиками» (Adv. Marc. 4, 22 // PL. T. 2. Col. 413) и какими-то шарлатанами (De jejun., 12 // PL.T. 2. Col. 970971).

По свидетельству Августина (Aug. De haer., 86 // PL. T. 42. Col. 46),

Тертуллиан не удовлетворился под конец и монтанизмом, и он основал свой кружок тертуллиановцев, который имел в Карфагене свою базилику и остатки которого были присоединены блж. Августином к Церкви. Тертуллиан умер, по свидетельству блж. Иеронима, в глубокой старости (Hieron. De vir. illustr., 53 // PL. T. 23. Col. 663D; р. п.: С. 289). Последнее его сочинение «О стыдливости» было написано в 222 году.

V.I. Характер Тертуллиана

Основными чертами характера Тертуллиана является чисто римский реалистический склад ума и пылкая горячность пунийца. Ум Тертуллиана положительный, практичный. Никакой наклонности к умозрению он не имеет. Его ум, таким образом, был более всего приспособлен к міровоззрению стоиков. Реальным бытием для Тертуллиана являются не общие понятия и идеи, а внешняя ощущаемая действительность. Истинное познание для него составляют не разум, а чувства. Реализм Тертуллиана не остался без влияния на его догматические и этические воззрения. Для Тертуллиана не казалось чем-то предосудительным переносить чувственные, грубо-реальные представления в область догматики. Самые отвлечённые (представления) положения он старался представить осязательно ясными. Реальность Бога он представлял не иначе как под видом особого рода телесности. Божественный Дух он рассматривал без колебаний в полной грубо-конкретной аналогии с человеческим.

В таких же чертах сказался реализм Тертуллиана и в этике. Тертуллиан ценит не внутреннее настроение и состояние человека, а внешние поступки. Первое является слишком тонкой вещью, заниматься которой может только идеалист, притом настроение не может быть оцениваемо легко и просто (например, бегство от гонений может иметь разные мотивы – и хорошие, и дурные). Напротив, внешние поступки легко поддаются оценке. Тертуллиан останавливается на них, входит во все подробности жизни христианина и, таким образом, переводит на точный юридический язык все тонкие нравственные понятия.

Реализм Тертуллиана сказался и на самих принципах богословствования. Его трезвый, юридический ум видел в христианстве только закон веры и жизни: этот закон нужно принимать и подчиняться ему. Никаких рассуждений тут не нужно. Всё, таким образом, сводится к авторитету Божественной воли. Последняя познаётся не на внутреннем опыте духа, а эмпирически – совне. Она выражена, во-первых, в природе, и, во-вторых, в Предании Церкви. Там где известная истина, например, истина бытия Божия, не может быть доказана чувственно, наглядно, – там критерием её достоверности является авторитет общего здравого смысла, согласие с ней всех людей, обусловленное естественным свидетельством души. Это есть голос Самого Творца. Природа не только внушает человеку известные истины, но и учит его порядкам жизни. Тертуллиан в духе натурализма стоиков требует в жизни полной природосообразности, без

колебаний отвергает всё искусственное и отдаёт предпочтение всему простому, первобытному, не затронутому культурой. Он с негодованием говорит о косметике, украшениях, перекрашивании волос как о дерзкой критике творения Божия. «Всё сотворённое от Бога, всё искусственное от диавола». «Природа – наша первая школа: всё что против неё – чудовищно».

Но вещания природы не дают ещё ответ на все вопросы міробытия и не так они ясны и выразительны. Потому рядом с ними Тертуллиан выдвигает другой, несравненно более важный авторитет – учение Церкви, её Предание, идущее в ней устно и письменно чрез Апостолов от Самого Христа. За его безусловную истинность и авторитетность говорит самая его древность. Это авторитет осязательный, устойчивый, твёрдо заверенный (это – масштаб истины). Всё, что не согласно с этим учением, есть ересь и ложь.

Писание и Предание, будучи внешне объективным масштабом истины, должны быть принимаемы без всяких субъективных перетолкований. Аллегоризма Тертуллиан в принципе не признавал и прибегал к нему весьма редко.

Другой чертой Тертуллиана является страстность его натуры. Тертуллиан вовсе не принадлежал к числу людей умеренных и спокойных. В своих действиях он не знал удержу. Сам он за собой сознавал этот недостаток и весьма сожалел, что у него нет patientia – терпения (Tertull. Depat., 1 // PL. T. 1. Col. 1249A; р. п. Ч.2, С. 52). И лишь в утешение себе написал особое сочинение об этой столь чуждой ему добродетели.

В силу указанной особенности своего характера Тертуллиан всегда отличался радикализмом; он не знал никакой двойственности, половинчатости, никогда не ограничивался компромиссами, а всякий принцип всегда доводил до крайности. Когда он отрёкся от язычества, то отрёкся от него всецело, со всей его культурой, наукой, искусствами, государственностью и т.п. Всё языческое он ненавидел всеми силами своей души и всячески хотел изгнать из христианской жизни; отсюда он вооружился против театра (De spect., 18 // PL. T. 1. Col. 650–651; р. п. 4. 2. С. 146–147), косметики (De cultu fem. 2, 5 // PL. T. 1 Col. 1309B–1310A; р. п.: Ч. 2. С. 179–180), преподавания словесности (De idol, 10 // PL. T. 1. Col. 674; р. п.: Ч. 1. С. 127), торговли, военной службы и пр. Он не прочь был бы отрубить руки у тех христиан-ремесленников, которые изготавливали языческих идолов (De idol., 7 // PL. T. 1. Col. 669AB; р. п.: 4. 1. С. 123) и всё же решались приступать к Евхаристии. К философии у него было отношение, конечно, самое отрицательное. «Что общего, – говорит он, – у

философа и христианина? Ученика Греции и Неба» (Apol., 49 // PL. T. 1. Col. 914A; р. п. 4.1. С. 94)? Что общего у Афин и Иерусалима? У Академии и Церкви? У еретиков и христиан? (De praescript. haer., 7 // PL. T. 2. Col. 20B; р. п.: Ч. 1. С. 155). Философов он считает патриархами еретиков (Adv. Herm., 8 // PL. T. 2. Col. 204C; р. п. 4.4. С. 78; De an., 3).

Также радикально решал Тертуллиан и разные проблемы христианской морали. В конце концов, он впал в крайний ригоризм и вместе с монтанистами стал отрицать второй брак, второе покаяние, бегство во время гонений и т.д.

При столь пылком характере Тертуллиан, как истый адвокат, отличался непреодолимым пристрастием к широкой общественной деятельности. Он вечно был человеком борьбы, eristicus et ardens vir, по выражению блж. Иеронима (Hieron. Ep. 84 // PL. T. 22. Col. 744). Он боролся с язычеством, боролся с гносисом, боролся с отрицанием Церкви. Все его сочинения написаны в полемическом тоне. Писательство для него было ареной для состязания. Его удел – не убедить своего противника, а уничтожить, стереть его с лица земли. Тертуллиан обыкновенно с громом обрушивается на своего противника, ослепляет его массой изворотливых диалектических софизмов, а ещё чаще предаёт его осмеянию, пронзая стрелами самой язвительной иронии.

Ни в том, ни в другом он, конечно, не знает меры. Он буквально засыпает доказательствами всякого рода и часто доказывает более, чем хотел, иногда, впрочем, просто только «поднимает пыль», настолько натянутой и легковесной бывает его аргументация. Насмешками и резкими выражениями по адресу противников Тертуллиан тоже пользуется без всякого стеснения. С откровенным цинизмом он выражает всю ненависть и презрение своё ко врагам, называя их скорпионами (Tertull. Scorp., 1 // PL. T. 2. Col. 123B; р. п.: Ч. 4. С. 200), ехиднами (Debapt., 1 // PL.T. 2. Col. 1198A; р. п.: Ч. 2. С. 3), собаками, лающими на истину, бранит их родителей, страну, рисует на них карикатуры. Столь же резко, грубо-вульгарно выражается Тертуллиан и в адрес православных за то, что те не исполняли установленных монтанистами постов: «Ты сделал из чрева бога, из желудка – алтарь; твой жрец – повар; твой Св. Дух – пар от кушаний; твои духовные дары – приправы; твоё пророчество – икание после обжорства» (De jejun., 16 // PL. T. 2. Col. 977A).

Сколько резок Тертуллиан в полемике, столько неразборчив в аргументации. Он не является мужем науки, который даёт доводы по существу, желает прежде всего, чтобы его поняли, но стремится навязать свои взгляды всем и каждому, а потому он не различает доводов

существенных от несущественных, часто аргументирует ad hominem и вообще никакими парадоксальными утверждениями он не стесняется. Если противники говорили ему, что, например, в Св. Писании не запрещается носить венков, то Тертуллиан возражал, что в Св. Писании и не позволяется ясно делать это, а что не позволено, то запрещено (De cor., 2 // PL. T. 2. Col. 78B). При случае Тертуллиан не боялся противоречить и самому себе: против еретиков он выдвигал принцип давности, но когда в споре о покрывале дев стали ссылаться на древний и давний обычай, то Тертуллиан заявил, что Христос есть истина, а не обычай (De virg vel., 1 // PL. T. 2. Col. 889A). Словом, у него, как у настоящего адвоката всё приносилось в жертву известного момента.

Как видим, характер Тертуллиана заключал в себе достаточно черт отрицательных. Но были и положительные. Его реализм, его стремление осознать, представить догматы в самых конкретных очертаниях навели его на многие ясные и точные формулы, легшие в основу западного богословия. Таковы его формулы в учении о Троице и в христологии. Его пылкость и страстность сделала его воодушевлённым писателем, блестящим оратором. Сама страсть водила его пером; мысли его лились потоком, отливались в рельефные отточенные формы. Он владел каким-то даром созидать меткие, краткие и в то же время многосодержательные фразы. Многие из них стали почти пословицами: O testimonium animae naturaliter Christianae – [«О, свидетельство души, по природе христианки»] (Apol., 18 // Col. 378B; р. п.: С. 43) – «люди не рождаются христианами: они становятся ими».

Все указанные качества характера Тертуллиана создали в нём писателя оригинальнейшего. Тертуллиан являет блеск своего таланта даже и там, где заимствует у предшествующих греческих писателей.

V.2. Объём литературной деятельности Тертуллиана

Тертуллиан был необычайно плодовитым писателем. Он написал до 40 сочинений преимущественно на латинском языке, но они сохранились не все. Лучшим изданием Тертуллиана является издание Фр. Элера (Oehler) (1851–1853). Критическое издание Тертуллиана предпринято в Венском корпусе. Пока вышло 2 тома. Русский перевод Н.Н. Щеглова, 1–3 т.т., при «Трудах Киевской Духовной Академии» проф. Д.И. Богдашевским переведён 4-й том.

1) Хронология сочинений Тертуллиана

Все сочинения Тертуллиана разделяются на три группы: 1) апологетические; 2) догматико-полемические и 3) нравственно-практические. Сравнительно точную хронологию сочинений Тертуллиана можно установить только в пределах этих групп. Средством к тому являются: 1) ссылки Тертуллиана на прежде написанные сочинения; 2) распределение сочинений Тертуллиана по трём стадиям его развития: до-монтанистической, полумонтанистической и монтанистической. Основу хронологии составляют некоторые (см. ниже) точно датированные сочинения.

Самыми ранними произведениями Тертуллиана являются апологетические. За исключением [довольно позднего среди апологетических трудов] сочинения «К Скапуле», написанного к смерти Септимия Севера (умер 14 февраля 211 г.), после солнечного затмения 14 августа 212 г., все остальные апологетические сочинения относятся к 199 году. В них делаются прямые указания на междуцарствие 197 г., предшествовавшее воцарению С. Севера, когда за императорскую власть состязались три лица: С. Север, Песценний Нигер и Альбин. На эту междоусобицу и делаются указания в двух книгах «К язычникам» (Ad nation. I, 17) и в «Апологетике» (95, 37). С последним стоит в тесной связи апологетическое сочинение о свидетельстве души (De testimonio animae), несомненно, вскоре после него написанное. К ранним вообще сочинениям принадлежит и Adversus judaeos («Против иудеев»),

Но если в 197 г. Тертуллиан откликнулся на гонения своего времени целым рядом апологетических сочинений, то с этого же года начинается обширная серия его нравственно-практических сочинений. Она открывается сочинением «К мученикам» (Ad martyras), написанным в ту же эпоху междуцарствия и по поводу того же гонения. Из числа до-монтанистических сочинений Тертуллиана (до 203 г.) более ранними, по-

видимому, являются те, в которых продолжается борьба с язычеством в виде полемики против увлечения мірского светским. Таковы: «О зрелищах» (De spectaculis), «Об убранстве женщин» (De cultu feminarum), «Об идолопоклонстве» (De idolatria).

Следующую по времени группу сочинений Тертуллиана составили те, которые были посвящены церковной практике того времени: «О крещении» (De baptismo), «О покаянии» (De poenitentia), «О молитве» (De oratione). Эти сочинения представляют собою как бы одно целое – нечто вроде катехизических поучений; в них нет ни следа монтанизма. Наконец, к домонтанистскому периоду (202 г.) относятся сочинения, касающиеся, так сказать, личной жизни Тертуллиана: «О терпении» (De patientia) и две книги «К жене» (Ad uxorem).

Суждения Тертуллиана в них не чужды ригоризма, но ещё не доходят до крайностей; при написании сочинения «К жене» Тертуллиан, очевидно, был уже в летах, ибо помышлял о завещании.

Все остальные нравственно-практические сочинения Тертуллиана написаны после 208 г. и обнаруживают всё большее и болыиее его увлечение монтанизмом. Впрочем, рядом с признанием Параклита предполагается ещё общение с Церковью в следующих сочинениях: «О покрывале для дев» (De virginibus velandis I, 3), «Увещание к целомудрию» (De exhortatione castitatis, 10) – это полу-монтанистические сочинения.

После разрыва с Церковью (207 г.) Тертуллиан на первых порах посвятил себя, главным образом, антигностической деятельности, но затем перешёл на нравоучительные темы. Так, в царствование трёх императоров: С. Севера и его сыновей Геты и Каракаллы (209–211 гг.), вероятно, в 210 г. им было написано сочинение «О плаще» (Depallio). Около 211г. им написаны были сочинения, посвящённые вопросу о гонениях: «О венке воина» (De corona militis), «О бегстве во время гонения» (De fuga), «Средство против ужаления скорпионов» (Scorpiace).

В De corona говорится о предшествовавшем долгом мире для Церкви, что указывает на период 204–211 гг., когда гонения утихли, и заставляет относить эти сочинения приблизительно к 211 году. Особенно резкий тон принимают самые последние сочинения Тертуллиана, написанные прямо против Церкви, такие как «О стыдливости». Это сочинение (гл. 1) имеет в виду эдикт папы Каллиста (218–223), в котором смягчалась покаянная дисциплина для прелюбодеев, вероятно, тот самый против которого в своё время восставал св. Ипполит (Hipp. Philos. IX, 12 // TLG. 2115; eng. transi.: P. 343–344).

Если нравственно-практические сочинения почти равномерно

распределяются между до-монтанистическим и монтанистическим периодами жизни Тертуллиана, то догматикополемические сочинения его относятся, главным образом, ко второму периоду. К до-монтанистическому периоду относятся только сочинения об «Отводе против еретиков» (De praescriptione haereticorum) и «Против Гермогена» (Adversus Hermogenem). И то, и другое не имеет никаких следов монтанизма.

В последний период деятельности, как и св. Ириней, Тертуллиан боролся против Валентина и Маркиона.

К полу-монтанистическому периоду относится сочинение «Против валентиниан» (Adversus Valent ini anos).

Первым точно датированным сочинением по отпадении от Церкви (с 207 г.) является первая книга «Против Маркиона» (в третьем дошедшем до нас издании): она написана была в пятнадцатом году царствования Севера (Adv. Marc. 1, 16 // PL. T. 2. Col. 264), следовательно, в 207–208 годах. В этом же году, вероятно, были написаны I–IV книги.

После I–IV книг «Против Маркиона» (208–211 гг.) были написаны в предупреждение возможных еретических заблуждений о душе сочинение (против маркионитов) – «О душе» (De anima), а против докетического (маркионитского) учения о плоти – «О воскресении плоти» (De resurrectione carnis) и «О плоти Христа» (De carne Christi).

Полемическое (противо-монархианское) сочинение «Против Праксея» (Adversus Prahеат) относится к числу самых поздних произведений Тертуллиана: в нём (гл. 1) он вспоминает о своём разрыве с Церковью, как относящемуся к далёкому прошлому; оно написано, вероятно, около 217 года.

V.3. Сочинения апологетические

1. К народам (Ad nationes)

Самым ранним апологетическим сочинением является Ad nationes (кн. I–II). Это видно из указания в нём на особое сочинение, имеющее быть опубликованным (I, 3, 7, 10, 15; II, 3), то есть на «Апологетик».

Книги «К народам» были написаны поспешно, под впечатлением гонений и отличаются от «Апологетика» необработанностью. Это – грозная аппеляция к [далее нрзб. – Изд.].

В первой книге Тертуллиан сперва опровергает нелепые обвинения против христиан, а потом применяет эти же самые обвинения к язычникам (I, 1). Тертуллиан особенно нападает на язычников за то, что они с предубеждением относятся к христианству, не зная его, и осуждают уже одно имя христианина. Язычники оправдывают гонения авторитетом закона. Но каждый закон должен быть справедливым и иметь свои основания, чтобы осуждать христиан. Но таких оснований он не имеет, ибо дурная молва о христианах – не основание.

Всякая молва обычно лжива – исходит из уст одного человека и без всякого исследования повторяется стоустым говором. Насколько неосновательна молва против христиан видно из того, что она пущена Нероном. Эта невероятная молва не могла произойти от христиан, ибо во всех мистериях по существу обязателен обет молчания, а посторонние не могли видеть, потому что их не допускают к мистериям.

Также и при обысках и арестах во время богослужебных собраний не находят ничего компрометирующего христиан: ни полуобъеденного трупа, ни следов крови и т.п. Наконец, убиение младенцев и кровосмешение так противоестественны, что сами язычники не пожелали бы такой ценой получить вечное спасение. Защитив христиан, Тертуллиан пускает стрелы обвинений самим же язычникам. Христиан язычники упрекают за то, что они оставили религию предков. Но язычники ещё более оскорбляют богов, ибо почитают их (богов) по своему выбору, мало того, продают своих домашних богов, отдают храмы на откуп и т.п. Учёнейшие из язычников не признавали богов. Гомер представлял их подобными человеку.

Далее, христиан обвиняют в том, что они взамен старой религии, ввели новую странную религию: почитают ослиную голову, крест, а также и солнце, празднуя день его воскресения и молясь на восток, некий иудей нарисовал Ὀνοκοίτης’α с ослиными копытами и ушами в посрамление

хрйстиан. Но все эти обвинения ещё более приложимы к язычникам. Они именно боготворят ослов с богиней Епоной [покровительница ослов и лошадей – Ред.], почитают крест в военных знамёнах, соблюдают некоторые скверные обычаи в день солнца, поклоняются богам, представляющим помесь собаки, льва, барана и т.п. Обвинения в тайных преступлениях – убийствах и прелюбодеяниях – как нельзя больше подходят к язычникам.

Обвиняют христиан в том, что они не оказывают почтения императорам. Но как раз все бунты и восстания против императоров, все насмешки над ними в цирках есть дело именно язычников, которые в то же время дерзают называть их богами. Мужество христианских мучеников и их надежда на воскресение давала повод обвинять их в грубом фанатизме и безумии. Но и языческие герои также обрекали себя на смерть.

Вторая книга посвящена критике языческого политеизма вообще и римских суеверий в частности. Всех богов Тертуллиан вслед за Варроном разделяет на три рода – на физических, которых признают философы, на мифических, о которых говорят поэты, и на народных, которых усвоили себе те или иные народы. Тертуллиан всех этих богов считает ложными и, прежде всего, философских. Учение философов не имеет авторитета, ибо они постоянно разногласят о Боге, сами сознаются в безумии познать Его и считают за Бога мір или его элементы: светила, небо, землю и т.п., которые имеют начало, имеют и конец, подлежат изменениям, каковы падения звёзд, фазы луны, затмения солнца.

Несостоятельно также и мифическое богословие. Все мифические боги – люди и возведены в это достоинство за какие-нибудь пороки и преступления. То же надо сказать и о народных богах. Все они признаны по произволу разных народов, например, Иосиф обоготворён египтянами под именем Сераписа.

Раскрыв несостоятельность политеизма вообще, Тертуллиан переходит к политеизму римскому. Римских богов он разделяет на общих с другими народами (физических и мифических) и на частных. Последние являются или порочными злодеями, как Ромул, умертвивший брата, блудница Ларентина, или какими-то бестелесными тенями, как разные лары, присутствующие при совокуплении, способствующие разрешению от бремени, воспитанию и т.п.

Что касается до общих богов, то все они произошли от Сатурна, который был простым человеком, как об этом говорят историки и Сивилла, Все произошедшие от него – такие же люди. Если при жизни они

не были богами, то и после смерти не могли ими сделаться. Это было бы возможно, если бы их возвёл в это звание Высочайший Владыка, как император назначает сенаторов. Но он мог сделать это, нуждаясь в них как в помощниках, или за заслуги. Но первое недопустимо, а второе возможно бы только в том случае, если бы проступками можно было приобретать божество. Римляне в защиту своих богов ссылаются на достижение с их помощью мірового владычества, но собственно римскими богами являются Стеркул – бог навоза и удобрения полей, Мутун – бог оплодотворения, и Ларентина блудница. Как видно, специальность их не имеет никакого отношения к военной мощи римлян. Другие же боги – Юпитер, Юнона – были богами не римлян, а других народов (критян, карфагенян), и их римляне победили вместе с их народами. Итак, не в силу своей религиозности римляне достигали побед, а по воле Промысла (17).

2. «Апологетик»

По содержанию «Апологетик» в 1–16 гл. весьма близко примыкает к книгам Ad nationes, но отличается от них большей обработанностью. В предисловии Тертуллиан указывает на то, что христиане [нрзб. – Изд.] и что суровые законы против них подлежат отмене, как и другие законы, отменённые римлянами, несмотря на их давность. В качестве мотивировки приводится история отношений к христианам римских императоров. Оказывается, что преследовали христиан худшие императоры – Нерон, Домициан; лучшие же из них относились снисходительно, запрещая розыскивать их (Траян) и наказывая клеветников (Марк Аврелий) (5).

Содержание самой Апологии посвящено защите христиан сперва от обвинения в тайных преступлениях (антропофагия и кровосмешение), а затем – в явных. Доказав, как и в Ad nationes, что обвинения первого рода несостоятельны, но покоятся на молве (7) и скорее всего приложимы к самим язычникам, Тертуллиан более всего останавливается на защите от обвинения в явных преступлениях: оскорбление императорского величества. Христиане были бы виновны в оскорблении богов только в том случае, если бы те действительно были богами. Но они просто имена умерших людей, и сами язычники не все их почитают. Для выяснения религиозной точки зрения христиан Тертуллиан говорит о предметах почитания христиан (это не ослиная голова, крест и Ὀνοκοίτης (17), а Единый невидимый Бог), изображает, как среди иудейства появилась христианская «секта» и излагает суть её учения. Она почитает во Христе Бога, истинность её учения доказывается тем, что все принимающие его становятся добрыми и освобождаются от демонов, этих злых духов, причиняющих болезни и беснования, введших колдовство и

идолопоклонство. Это Тертуллиан предлагает проверить на опыте: пусть приведут бесноватого и бес, по приказанию христианина, сознаётся, что он демон и что в идолах он является как бес.

Но если боги – демоны, а демоны изгоняются христианами, то они не боги. А следовательно, христиан нельзя обвинять в оставлении религии (22–23). Скорее виноваты в этом сами язычники, которые почитают ложь и преследуют истину, лишая христиан свободы исповедания, которой пользуются другие культы.

Другим обвинением против христиан было обвинение в оскорблении Императорского величества, основанное на том, что христиане отказывались приносить жертвы за императора и клясться его гением. Тертуллиан выясняет мотивы христиан: они считают за оскорбление молиться за императора тем идолам, которые сами зависят от него. Храмы богов охраняются императорской стражей, материал для них берётся с императорских каменоломен. Христиане молятся за императора Богу вечному, Который дал ему власть. А что христиане действительно молятся за императора, это видно из Св. Писания; об охранении римского государства они молятся потому, что они убеждены, что кончина міра наступит с прекращением римского владычества, а они хотят отсрочки этой страшной катастрофы. Христиане не только молятся, но и высоко почитают императора, они считают его первым после Бога и верят, что он поставлен Богом. Но они не хотят безбожно льстить ему, называя его Богом, ибо он человек.

Христиан считают врагами императора за то, что они не празднуют торжественно царских дней. Но если они не бражничают в эти дни и не превращают улицы в кабак, то это говорит только об их скромности (29–35).

Несправедливо считают христиан общественными врагами: они всех любят, даже врагов. Сколько раз оскорбляли их язычники, сжигали дома, однако, христиане не мстили им за это, а наоборот, помогали, изгоняя из них демонов. Несправедливо относятся подозрительно к собраниям христиан и считают их недозволенным скопищем, фракцией. Христиане, хотя и составляют сообщество, но не для политических целей. Они сходятся только для того, чтобы вознести Богу общие молитвы. На собраниях их читается Св. ГГисание, происходят увещания и божественный суд (censura). Есть у христиан и общая кружка. В неё каждый кладёт в первый день месяца или в другое время, сколько может и хочет. Деньги эти идут на погребение и пропитание бедных и вообще на дела благотворительности. На вечерях, именующихся агапами,

насыщаются бедные. Всё здесь происходит по чину и с молитвой; едят и пьют умеренно, разговаривают как знающие, что Господь их слышит; затем умывают руки и при возжённых светильниках поют на середине из Св. Писания или из своего сердца; заканчивают вечерю с молитвой, с молитвой и расходятся. Такое собрание нужно называть не фракцией, а курией (29).

Христиан ещё обвиняют, что они бесполезны для общественных дел; но христиане принимают участие и в торговле, и в мореплавании, и в войне, и в земледелии. Хотя христиане не покупают венков, ладана, не дают доходов богам, но зато они исправно платят подати, покупают благовония для погребения умерших и подают обильную милостыню. Справедливо могут считать бесполезными христиан только сводники, маги, волшебники и т.п. Но не приносить им пользу – значит приносить её обществу (42–43).

Таким образом, Тертуллиан опроверг все обвинения, которые требовали христианской крови. Но так как язычники, допуская, что в христианстве всё же есть нечто хорошее, утверждали, что подобному же учит и философия, то в заключение «Апологетика» Тертуллиан доказывает, что между христианством и языческой философией нет ничего общего. Философов не преследуют, как христиан, они не изгоняют демонов, а, напротив, сами (как Сократ, например) подчиняются им. Они отличны от христиан и в учении, и в жизни. Фалес не мог ничего верного сообщить о Боге. Сократ был растлителем юношей. Христиане же знают Бога и целомудренны.

Итак, между философом и христианином нет ничего общего. Если же и философы знали частицы истины, то почерпнули их из Писаний Пророков, исказив по своему, по внушениям демонов. И замечательно, всем этим искажениям истины язычники охотнее верят, чем самой истине. Если пифагореец начнёт им толковать, что души людей вселяются в животных, то с ним соглашаются, христианского же учения о том, что человек воскреснет в теле своём, а не животном, не принимают. Между тем, это учение вполне рационально. Воскресение возможно (для Бога) и необходимо (для людей) для воздаяния. Даже если это учение глупо, то всё же оно полезно, ибо удерживает от дурных дел. Его можно карать лишь осмеянием, а не мечом. Впрочем, даже тогда, когда карают христиан, победа остаётся на их стороне. В смерти христиане достигают того, чего желают – венца блаженства. Поэтому язычники могут сколько угодно проливать кровь христиан. Христиане благодарят их за приговоры. Бог прощает их в то самое время, когда их осуждают (46–50).

Источники

Источником для [этих сочинений] Тертуллиана послужил «Октавий» сочинение Минуция Феликса; вероятно, пользовался он и греческими апологетами, если не по букве, то по мысли.

От предшествующих греческих [раннехристианских] апологий «Апологетик» Тертуллиана отличается, во-первых, юридическим характером. Всё внимание его сосредотачивается на чисто юридических обвинениях против христианства.

Во-вторых, – своим полемическим тоном. Тертуллиан уже не просит о пощаде, он чувствует за собой силу и даже как бы угрожает язычникам.

3. «О свидетельстве души»

Это небольшое, но блестяще написанное сочинение Тертуллиана, представляет собою раскрытие мысли, высказанной в «Апологетике» (17), что душа по природе знает истины, проповедуемые христианством. Душа простая и безыскуственная невольными возгласами своими свидетельствует [о бытии Бога], прежде всего, что Бог [есть] [нрзб. – Изд.], когда говорит (в единственном числе), что «Бог даст», что «Богу угодно» (2). Далее душа признаёт бытие злых духов – демонов, и показывает это тем, что для выражения проклятия, презрения употребляет имя демона, сатаны (3).

Душа, наконец, ожидает за гробом и Судного Дня, наказаний и блаженства. Поэтому-то люди называют иногда уже умерших людей несчастными или стараются так или иначе сохранить свою память в потомстве, что говорит о присутствии в душе какой-то надежды по смерти.

Такое свидетельство души просто и естественно и, следовательно, божественно. Оно служит к осуждению язычников за то, что их душа [невольно] проповедовала Бога и [в то же время] не искала Его, гнушалась демонов и покланялась [им], представляла адские муки и не боялась; разумела (значит) имя христианское и преследовала его (6).

4.«Послание к Скапуле»

Послание к Скапуле, проконсулу Африки, написано по поводу воздвигнутого им в 212 г. гонения. В этом сочинении Тертуллиан заявляет, что христиане не уклоняются от гонений, ибо это – условие, связанное с их званием, но, боясь не за себя, а за язычников, по любви к врагам своим, желают предупредить их о грозном Суде Божием за преследование христиан. Тертуллиан перечисляет знамения грозного Суда Божия над язычниками за гонения: указывает, как первый гонитель христианства в Африке (проконсул Сатурнин) был наказан слепотой; другой умер, заживо

съеденный червями (3).

Тертуллиан советует проконсулу Скапуле подражать примерам гуманного отношения к христианам некоторых проконсулов, которые просто отпускали христиан, усматривая какую-либо недобросовестность в начатых против них [судебных] процессах.

В заключение Тертуллиан обращает внимание на многочисленность христиан. В частности, в Карфагене их 10% (5).

5.«Против иудеев»

К памятникам противоиудейской апологетики относится небольшое сочинение Тертуллиана – «Против иудеев». Относительно подлинности этого сочинения существовали сомнения, главным образом, потому, что вторая его часть представляет собою нескладную компиляцию из 3-ей книги «Против Маркиона». Но сомнения эти теряют под собой почву, если эту вторую половину признать позднейшей добавкой. В пользу же подлинности 1–8 глав говорит не только особенность стиля, но и цитата у Иеронима (Hieron. Comm. in Dan. ad 9, 24 // PL. T. 25. Col. 549B).

Сочинение «Против иудеев» было написано Тертуллианом после безрезультатного диспута с одним прозелитом об особых прерогативах иудейского народа. Теперь Тертуллиан хочет победить его в литературном состязании. Прежде всего он указывает, что язычники имеют право на Божественную милость, ссылаясь на обетование Божие Аврааму, что в семени его благословятся все народы. Так как иудеи в доказательство своего особенного положения ссылались на данный им Закон, обрезание и другие ветхозаветные установления, то Тертуллиан доказывает, что всё это имело временное значение; и напротив, соответствующие установления даны были для всех и на веки. Так, прежде всего, изначала и навеки для всех дан был особый (не Моисеев) закон ещё для Адама в раю. В заповеди о невкушении от древа познания добра и зла даны были все десять заповедей, заключающиеся в любви к Богу и ближним. По этому закону спаслись Ной, Авраам и другие. И лишь потом, во времени и, следовательно, на время дан был Закон Моисеев. Такой же временный характер имеет обрезание и суббота.

Если бы обрезание очищало человека, то Бог обрезал бы и Адама. Последующие праведники спасались также без обрезания и субботы. То и другое по Пророкам будет заменено духовными обрезанием и субботой.

Что касается жертв, то изначала было предуказано на двоякого рода жертвы: плотские и духовные. Это, во-первых, [видно] в жертвоприношении Каина и Авеля и, во-вторых, – в предписании Моисея приносить жертвы только в одном месте, тогда как духовные жертвы по

Пророкам (Мал. 1:11) будут приношениями по всей земле. В-третьих, в Писании указано также, что Бог приемлет жертву хвалы и сердце сокрушенно (Пс. 50:19), что жертвы плотские не угодны Богу (Ис. 1:11–13).

Итак, если Закон, обрезание, суббота, жертвы имеют временное значение и предвозвещена замена их новым служением, то вопрос о Законе можно решить, указав, что наступило время для замены Ветхого Завета Новым, что пришёл на землю Податель Нового Завета, Жрец новых жертв, Блюститель новой субботы – Христос, предвозвещённый Пророками. Что Христос действительно пришёл – это видно из исполнения пророчеств, связанных с Его пришествием:

1) о том, что все народы обратятся к Богу: христианство распространилось теперь не только в Римской империи, но и среди варваров;

2) из пророчества Даниила о том, что по пришествии Христа будет разрушен святой город и прекратятся пророчества и жертвы. Изъясняя это пророчество о 70 седьминах (Дан. 9:24–27), Тертуллиан даёт своё исчисление седмин: с 1 года правления Дария, когда дано было пророчество, до пришествия Христа прошло 62 ½ седьмин (438 ½ лет), а отсюда до разрушения Иерусалима 7 ½ с. (52 ½ г.). У Тертуллиана важна здесь дата дня страдания Господа, сделавшаяся потом общепринятой у западных писателей. По Тертуллиану Господь пострадал [в возрасте] 30 лет от роду, в 15 г. Тиверия (в которой было и крещение в консульство обоих Геминов (Рубеллия и Руфа), то есть 29 год 25 марта, в пятницу, в день иудейской пасхи (14 нисана).

Во второй половине Adversus Judaeos (заимствованной, по-видимому, из издания Adversus Marcionem) доказывается, что все пророчества исполнились на Христе и что другой Мессия не может прийти, ибо Он должен родиться в Вифлееме от семени Давидова, но теперь нет там ни одного иудея и там им запрещено жить, притом, если придёт Христос, то Он не может быть помазан, ибо у иудеев нет ни храма, ни царственного города; в плену не бывает царского помазания.

По содержанию трактат Тертуллиана не представляет ничего нового по сравнению с предшествовавшей литературой, например, «Диалогом» Иустина Мученика. Старый полемический материал выступает у Тертуллиана лишь в оригинальной концепции, более систематизирован и более упрощён и вместе заострён: вопрос ставится ребром и иудеи приводятся в безвыходное положение. Пророчество Даниила обращается в руках Тертуллиана в убийственное оружие и искусно выставляется, как

главная улика против иудеев.

V.4. Догматико-полемические сочинения Тертуллиана

Догматико-полемической деятельностью Тертуллиан интересовался ещё более, чем апологетической.

1. «Об отводе (или о давности) против еретиков» (De praescriptione haereticorum)

Главным образом, боролся он против гносиса и особенно против гностика Маркиона. Первым его антигностическим сочинением, написанным раньше специальных полемических трактатов против отдельных еретиков, было сочинение De praescriptione haereticorum, то есть «Об отводе (или о давности) против еретиков». «Praescriptio», которой Тертуллиан любил так пользоваться против еретиков, есть термин юридический. Он означает такого рода выражение ответчика истцу, которое, будучи принято судьёй, вело к прекращению процесса, без дальнейшего разбора самого дела. Достаточным основанием для прекращения или возражения обычно служила давность. Тертуллиан против всех еретиков выдвигает одно радикальное возражение: они не имеют той давности, какую имеет кафолическая Церковь; они проповедуют новшество и, следовательно, ложь. Так он хочет раз навсегда одним ударом покончить со всякой ересью.

В своём сочинении Тертуллиан сперва выясняет значение (вообще) ереси (6), затем устанавливает и защищает принцип апостольского Предания и, наконец, на этом основании делает свою прескрипцию против еретиков.

Ересь, как показывает само её имя, есть выбор, произвол в вере. Это не хорошо уже потому, что христианам запрещено принимать иное благовестие, кроме преданного Апостолами (Гал. 1:8).

Но ересь ещё хуже потому, что исходит из чуждого вере источника – философии, из пытливых исканий человеческого ума. У гностиков общие с философами вопросы: откуда зло и почему? Откуда человек и каким образом? – Для истинного же христианина нет нужды в любознательности и изысканиях. Правда, еретики ссылаются на слова Евангелия: ищите и найдёте (Мф. 7:7), но а) слова эти относятся к иудеям, которые ещё не нашли Христа (7–8), и б) если относить их ко всем, то для всякого искания есть предел: искать нужно до тех пор, пока не найдёшь. Притом искать нужно не у чужих, а у себя самого, то есть в Правиле веры. Оно сообщено Христом, а потому для христианина составляет закон, за исполнение которого подаётся награда. Ничего не знать против Правила веры – значит

знать всё. Христиане должны принимать лишь то учение, которое от Апостолов сохранилось в Церквах (8–13).

Еретики против этого принципа делают возражения. Говорят, что Апостолы не всё знали. Но в этом случае они порицают Самого Христа, сделавшего Апостолами людей малосведущих. Господь, однако, ничего не скрыл от Своих Апостолов, которых учил в течение 40 дней по воскресении. Если же Павел обличал Петра, то не за учение, а за поведение; в учении же они были согласны. Что касается поведения, то и сам Павел мог бы подвергнуться упрёку за то, что обрезал Тимофея, хотя сам отвергал обрезание (23–24).

Далее, гностики, допуская, что Апостолы могли знать всё, думали, однако, что они не всё сообщили Церквам, а лишь некоторым людям передали тайно особое предание (1Тим. 6:20). Но заповедь Апостола «хранить предание» вовсе не указывает на тайное или явное предание. Она запрещает привносить что-либо новое к полученному от Апостолов и притом – при многих свидетелях (2Тим. 2:2), то есть не тайно (25–26).

Наконец, еретики указывают на то, что хотя Апостолы и проповедовали искренне и полно, но Церкви, по своей вине, не усвоили их учение. Сами Апостолы называли, например, галатян «несмысленными» (Гал. 3:1), коринфян «младенцами» в вере (1Кор. 3:1). Но дело в том, что Церкви эти впоследствии исправились, другие же Церкви (напр., Римская) изначала были похваляемы Апостолами.

Итак, Церковь изначала знала истину – древнее Предание. Позднее же происхождение ересей – это главный аргуvгснт против них, ибо если [появились] еретики после [основания] Церкви, то на каком основании они проповедуют новое учение? Разве они новые Апостолы? Разве Христос снова сходил, чтобы научить их? Разве они доказывали своё знание чудесами? Может быть они дерзнут возвести своё учение ко временам апостольским? Но в таком случае им нужно раскрыть последовательный ряд своих епископов, идущий преемственно от Апостолов или же доказать сходство его с учением апостольским. Это и могут сделать Православные Церкви, например, Римская, где Климент был назначен Петром.

Но еретики этого доказать не могут. Правда, некоторые пункты их учения были известны в апостольское время, например, саддукейское неверие в воскресение, бесчисленные родословия Валентина, но они были осуждены самими же Апостолами и даже прокляты.

В заключение Тертуллиан показывает ложность учения гностиков из их церковной дисциплины. У них нет церковного благочиния. Не

известно, кто оглашенный, кто верный: все входят, все слушают. Женщины их дерзки и своевольны, берутся учить, крестить и изгонять демонов. Рукоположения поспешны и переменчивы; священнические дела поручаются мірянам.

Нападки Тертуллиана заканчиваются полным едкой иронии изображением Страшного Суда. Тогда у гностиков потребуют отчёта в соблюдении ими Правила веры, они будут выставлять перед Богом гордые оправдания и Христос будет извиняться перед верующими за то, что через Апостолов сообщил им не истину.

Это сочинение Тертуллиана является лучшим из сочинений, в которых раскрывается и обосновывается принцип Предания. Конечно, в данном случае Тертуллиан только повторяет мысль св. Иринея Лионского (III кн. «Против ересей»), но он их обостряет и систематизирует.

* * *

Тертуллиан разбирает и опровергает ереси не только вообще, но и в частности в целом ряде специальных трактатов.

Против дуализма гностиков Тертуллиан защищает сперва единство Божественного принципа. Таковы полемические сочинения:

а) «Против Гермогена», считавшего материю со-вечной Богу; и б) «Против Маркиона», вводившего двух Богов – Ветхого и Нового Завета.

2. «Против Гермогена»

В этом сочинении Тертуллиана излагается учение о міротворении.

Гермоген – карфагенский живописец, признавал вечность материи и думал, что из неё Бог сотворил мір. По его мнению возможно тройное происхождение міра: или мір истёк из самого существа Божия, или создан Богом из ничего, или образован из готовой материи.

Первого нельзя допустить, ибо Божество неделимо и неизменяемо; второе невозможно, потому что приняв его, мы не можем объяснить [существования] зла в міре; Бог как существо доброе, не может сотворить зла. Остаётся поэтому допустить, что мір сотворён был из материи, несовершенства которой отразились и на творении (2–3).

Тертуллиан сперва делает философский разбор теории Гермогена, затем разбирает его библейские аргументы и, наконец, осмеивает его противоречивые суждения о свойствах вечной материи.

Начинает Тертуллиан с аргумента Гермогена, что Бог всегда является Господом, почему всегда должно существовать то, над чем Он господствует.

По Тертуллиану неизменно присущим Богу именем является только имя «Бог»: имя Господа означает уже не субстанцию, а власть; отсюда

этого имени не было до творения міра, как у Бога не было имени «Отец» (до рождения Сына) и «Судья» (прежде греха). Уже отсюда следует, что материю нельзя считать вечной. Но Тертуллиан доказывает, что это положение недопустимо и по существу. Вечность есть отличительный признак Божественной субстанции: если усвоить его материи, то придётся признать два вечных Божественных начала, двух Богов. Но Бог как наивысшее Существо, может быть только один.

Правда, Гермоген утверждает, что материя не равна Богу, ибо кроме вечности она не имеет никаких Божественных свойств, но утверждать это он не имеет права: в вечной, нерождённой сущности не может быть уменьшения или унижения.

Противореча понятию о Боге, теория Гермогена не может объяснить и того ради чего она придумана, именно вопроса о происхождении зла.

I. Она, также как и учение о создании из ничего, не устраняет обвинения против Бога, как виновника зла. Если зло произошло потому, что Бог творит из злой материи, то Он виновен в том, что допустил быть злу, а сделал Он это потому, что или не мог или не хотел искоренить зла. Но в таком случае Бог является или рабом, или покровителем зла.

II. С другой стороны, несостоятельна теория Гермогена и в том утверждении, что материя есть зло. Если так, то зло, как и материя, вечно. Но, во-первых, если зло вечно, не имеет начала, то не будет иметь и конца; напрасны значит старания человека в борьбе с ним; напрасны заповеди и самый Суд. Во-вторых, если зло вечно, то оно не подлежит изменениям; между тем, Бог из злой материи образовал предметы хорошие и даже весьма хорошие. А если не так, то является вопрос, откуда в міре добро, существующее рядом со злом?

Если добро Бог произвёл не из материи, которая зла, а из ничего, по Своей воле, зло же произвёл из материи, то Он, очевидно, сделал зло не по Своей воле. Но для Бога гораздо достойнее сотворить зло, как и добро, из ничего и по Своей воле, чем по принуждению.

Доказав таким образом внутреннюю несостоятельность теории Гермогена, Тертуллиан переходит к разбору его библейских аргументов.

Гермоген в словах бытописателя: В начале сотвори... (Быт. 1:1) видел указание на материю, из которой были сотворены небо и земля. Но по Тертуллиану слова *в* начале указывают только на последовательность действий.

Гермоген далее видел указание на бесформенную материю в словах: земля была невидима и неустроена.

Но по Тертуллиану в данных словах говорится не о другой какой

земле, кроме как о той, о какой сказано, что её в начале сотворил Бог и которая, как и всё созданное во времени, была несовершенна (19–30).

В заключение, Тертуллиан разбирает представление Гермогена об образе создания міра. Бог, по Гермогену, создал мір Своим приближением к Нему материи, производя такое же действие, какое производят красота или магнит, через одно только своё появление. Бог, таким образом, не смешивается с материей, а действует на неё на расстоянии.

Но, по Тертуллиану, если Бог приблизился к материи для сотворения міра, то это значит, что Он раньше не являлся к ней. Но как это возможно, если материя от вечности существовала рядом с Богом и если Бог вездесущ?

В противоположность Гермогену Тертуллиан даёт своё представление о міротворении. Сначала была создана в мыслях Божиих Премудрость, потом появилось Слово, через Которое всё было создано, и Дух, всё утвердивший – это две «руки Божии».

Бог создал всё не одним Своим приближением, а мудростью и разумом, внутреннею деятельностью в міре. Его слава больше, если Он много потрудился.

3. «Против валентиниан»

Сочинение «Против валентиниан» направлено против эонологии Валентина. Оно резко отличается от других полемических сочинений Тертуллиана в том отношении, что представляет собою не разбор, а только сплошное осмеяние Валентинова учения. В нём Тертуллиан почти буквально воспроизводит соответственные главы сочинения св. Иринея «Против ересей». Система Валентина – это трагедия в двух действиях, из которых первое происходит на чердаке – на небе, и заключается в браках и рождениях высших эонов и страстных влечениях последнего из них, а второе совершается вне Плиромы и состоит в образовании міра выкидышем Плиромы, в создании человека и конечной судьбе міра. В заключение делаются замечания о противоречиях в Валентиновой школе.

Изложенное сочинение Тертуллиан рассматривает только как предварительную штурмовую колонну против учения Валентина, в особом же сочинении он собирается дать настоящий бой этой ереси, но неизвестно было ли написано такое сочинение.

4. «Против Маркиона»

Полемике против Маркиона Тертуллиан посвящает много труда и энергии. Дошедшие до нас пять книг «Против Маркиона» представляют собой 3-е издание этого сочинения, самого большого между произведениями Тертуллиана (первое издание написано ещё до Adversus

Hermogenem – «Против Гермогена»).

Маркион был сторонником резкого дуализма: он признавал бытие двух Богов – Демиурга, строгого Бога Ветхого Завета, и любвеобильного Бога-Искупителя Нового Завета. Эти Боги противоположны друг другу, как добро и зло. Отсюда между Ветхим и Новым Заветом нет никакой связи; недопустимо также, чтобы Христос мог воспринять плоть – это произведение Демиурга, которое как материя есть зло; не может быть, конечно, и воскресения плоти.

Чтобы привести новозаветные книги в согласие со своим учением, Маркион составил свой канон Нового Завета; у него было только одно евангелие, представляющее переделку Евангелия Апостола Луки (выпущены все места, говорящие о плоти Христа, о Его связи с Ветхозаветным Богом); все остальные он отвергал, как написанные или испорченные под иудейским влиянием. Из Апостольских Посланий он признавал только Послания Апостола Павла и из них только десять, им самим исправленных.

В первой книге речь Тертуллиана направляется против учения Маркиона о двух Богах – добром и злом (2).

По Тертуллиану нельзя допустить существование другого Бога, помимо Творца, во-первых, потому что двух равных Богов, двух начал быть не может, и, во-вторых, потому что этот Бог, по признанию самого Маркиона, является новым и неизвестным, и, следовательно, не существующим. Учение о таком Боге нелепо.

1) Кто вводит нового Бога, тот говорит ложь; ибо в вечности не может быть ни нового, ни старого (8).

2) Если Бог является новым только для познания, как доселе неизвестный, то опять-таки представляется странным, как какой-то мрак мог окутать Бога и оказаться сильнее Его; ведь Бог как Всемогущий мог вполне открыться, а как Благой должен был сделать это. Так это сделал Творец, демиург (содетель).

Подобным же образом делами своими нужно было показать своё бытие и Маркионову богу, то есть показать, во-первых, что он что-либо сотворил и, во-вторых, сообщил себя в откровении. Но этот бог ничего не создал.

Маркиониты, как на дело своего бога, указывают на избавление человека. Но неужели их бог ничего более сделать не мог, как заняться спасением творения низшего бога? Притом благодеяния этого бога появились не изначала и, конечно, потому, что бог или не мог, или не хотел совершить их; но и то, и другое Бога не достойно. Бог должен был

проявить Себя, а если Он этого не сделал, то Его не было.

Тот же вывод можно сделать и при решении вопроса об «откровении» Маркионова бога. Итак, Маркион ничем не может доказать существование своего бога.

Но учение Маркиона непрочно и в вопросе о свойствах его бога, по которым он ставит его выше Творца и, прежде всего, благости. Так как Бог вечен, то и все существующие свойства Его должны быть также вечными. Но почему благость всесовершенного Бога Маркиона проявилась не изначала? (22).

Далее, в Боге всё разумно, должна быть разумна и благость. Однако она без всякого достаточного основания направляется не в свою область и несправедливо вырывает человека из рук Творца, научая устами Маркиона считать Его Богом злым (23).

Наконец, в Боге всё всесовершенно; таковой должна быть и благость. Но бог Маркиона спасает не всех, а немногих, и не всего человека, а только душу, оставляя на погибель плоть, хотя и она трудится ради добродетели.

Другим отличительным признаком своего бога Маркион считал то, что он совершенно бесстрастен (не подвержен страстям), не гневается, не наказывает, не судит, ибо это не подобает его величию. Но правосудие вовсе не исключается величием и благодатию Бога, напротив, необходимо предполагается ими. Если Бог благ, если Он запрещает зло, то Он должен и пресекать его. Ничто так не бывает недостойно Бога, как предоставление повелений Своих явному пренебрежению. Кто боится осудить, тот дозволяет. Такая благость есть скорее слабость и пустая мечта.

Во второй книге Тертуллиан доказывает, что и к Творцу міра применимы те свойства, которые Маркион усвоял своему богу и что в Нём вовсе нет приписываемых Ему несовершенств. Творец изначала был Всеблагим. По благости Он сотворил мір, благословил его и нашёл, что в нём всё хорошо; по благости создал человека по образу Своему, ввёл в рай, дал заповедь. Но собаки, лающие на истину, возражают против благости Творца, указывая на падение человека. Они говорят: «если Бог благ и не хотел падения человека, если Он предвидел это падение и мог предотвратить зло, то почему Он попустил человеку подпасть смерти? По-видимому, в Нём недоставало или благости, или предведения, или могущества».

Против этого Тертуллиан возражает, что все указанные свойства имеются у Творца міра, ибо Он всё сотворил хорошим и, следовательно, благ; сотворил из ничего и, следовательно, всемогущ; свидетелей

предведения Своего Он имеет столько же, сколько Пророков.

Предвидел Творец и падение человека, иначе не угрожал бы ему смертью.

Итак, все указанные свойства были у Бога и, следовательно, не в Боге должно искать причины падения человека, а в человеке. Человек был создан по образу Бога, со свободной волей. В ней и причины его падения. Правда, можно возразить – зачем же Бог создал человека свободным, если это могло привести его к погибели?

Но на это должно сказать, что свобода и есть именно дар премудрости и благости Бога, как образ Божий. Бог не сотворил человека добрым по естеству, а только предназначил его к добру, чтобы человек творил добро не механически, а по свободной воле и, следовательно, действительно заслужил бы себе награду. Если же Господь по благости и премудрости Своей дал человеку свободу, то не должно удивляться тому, что падение совершилось несмотря на то, что Бог его не хотел. Нельзя требовать, чтобы Бог помешал искушению или отнял у человека свободу – лучшее благо, которое ему Сам дал. Иначе Бога можно было бы обвинять в непостоянстве и изменчивости.

Итак, Бог попустил грех, но Он не виновен в нём и не хотел его. Человек, поставленный Богом выше Ангелов, сам причинил себе смерть.

Но если маркиониты принуждены признать, что в творении Бог является благим, то со времени падения человека Он, по их мнению, является только правосудным и даже жестоким. Но это неверно. Творец изначала был праведным, ибо дал порядок мірозданию.

Правда, впрочем, это свойство после падения человека получило новое применение: Бог стал следить за тем, чтобы благость подавалась добрым и не давалась злым. Но правосудие Божие это делает, чтобы отвратить человека от прелестей зла. А это достойно Бога. Это не значит, что Бог – виновник зла, что Он жесток. Надо различать два вида (forma*)* зла – зло, как грех (delictum) и как наказание за грех (supplicium). Первое имеет виновником диавола, второе – Бога; первое – дело нечестия, второе – правосудия, карающего нечестие.

Защитив свойство правды Божией, Тертуллиан доказывает вопреки маркионитам, что и после грехопадения Бог не переставал изливать на людей и Свою благость. Это видно прежде всего в природе. Творец и теперь дождит на добрыя и злыя (Мф. 5:45). Хотя Маркион изгладил это свидетельство из Евангелия, но он не может изгладить его из природы.

Благость Творца, далее, проявляется и в Законе; здесь все добродетели

были предписаны, все злодеяния запрещены. Правда, еретики указывают на слова Закона: око за око, зуб за зуб (Исх. 21:24), но это предписание дано не с целью узаконить мщение, а с целью предупредить страхом преступление.

Не довольствуясь своими клеветами, коварные еретики считают Бога ещё непостоянным, противоречащим Самому Себе. Они говорят, что Бог Ветхого Завета запретил воровство и Сам же велел обобрать египтян при исходе (Исх. 11:2), запретил работать в субботу и повелел носить Ковчег Завета вокруг Иерихона 8 дней и т.д.

Но все эти упрёки не имеют силы. Израильтяне так долго трудились без всякого вознаграждения в Египте, что имели полное право взять у них хотя бы небольшую плату в виде сосудов; в субботу запрещена была работа мірская, для себя, а не для Бога, как ношения Ковчега.

Далее, маркиониты представляют Творца не всеведущим, указывая на то, что Бог спрашивал Адама: «где ты?» (Быт. 3:9), а Каина: «что ты сделал?» (Быт. 4:10). Но эти вопросы нужно понимать в смысле упрёка, указания на глубину падения Адама и Каина и побуждения их к покаянию.

В заключение Тертуллиан применяет все эти упрёки и к Маркионову богу. Если Творец не знал Бога над Собою, то Маркионов бог не знал Бога над собою. Если Творец допустил явиться злу, то допустил это и благой Бог и т.д.

Третья книга – христологического характера. Вопреки Маркиону, Тертуллиан доказывает мессианский характер Ветхого Завета и попутно вооружается против докетизма Маркиона. Нельзя допустить, что о Христе не было предвозвещено в Ветхом Завете, что Он пришёл внезапно. Сын и Посланник должен предварительно иметь свидетельство от Отца и Пославшего Его, иначе Его никто бы не признал ни Сыном, ни Посланником.

Маркион, отрицая исполнение на Христе ветхозаветных пророчеств, разделяет только заблуждение евреев, которые думали, что ещё не пришёл тот Христос, Который предвозвещён в Ветхом Завете. Но источником заблуждения иудеев послужило то, что они не сумели различить в Св. Писании двух видов пришествия Христа – в уничиженном состоянии (Ис. 53:2–12 и др.) и славном (Ис. 44:38). Они обратили внимание на последнее и ждали пришествия Мессии в славе, а потому обманулись в первом Его пришествии.

Помимо этого яда, заимствованного у иудеев, Маркион извлекал яд и «от своего чрева», считая Христа призраком. Но это учение его ложно уже потому, что выставляет Христа обманщиком. Нет, Христос был «истиной»

(см.: Ин. 14:6) и потому был в истинной плоти. Таковым Он был предвозвещён и Пророками Творца – у Пророка Исаии было предсказано рождение Христа от Девы: имя Христос Иисус (в книге Иисуса Навина); зрак раба (Ис. 53:2), крестная смерть (прообразованная жертвоприношением Исаака), медный змей, распростёртые руки Моисея, древо в хлебе Иеремии (Иер. 11:19) и весь 21-й псалом, обращение к Нему всех язычников (Ис. 42:6) и бедствия самих иудеев за отвержение Христа.

Маркион думал, что Творец ошибочно предвозвестил о земном царстве Христа, вместо царства вечного, духовного. Но по Тертуллиану перед концом міра исполнится и это пророчество, когда настанет тысячелетнее царство Христа.

В 4-й и 5-й книгах Тертуллиан подвергает критике (на основании преданий) Маркионов библейский канон и на основании принимаемых Маркионом книг опровергает его лжеучение. 4-я книга посвящена «евангелию» Маркиона; 5-я – Апостолу.

5. «О плоти Христа»

Сочинение «О плоти Христа» направляется против гностических заблуждений в области христологии (Маркиона, Апеллеса, Валентина и др.)· Наиболее радикальны в этой области взгляды Маркиона. Он считает плоть Христа призраком, а потому отрицает Его рождение и признаёт, что Христос внезапно сошёл с неба. Но если бы плоть Христа не была действительной, то это или потому, что восприятие её было бы невозможным, или недостойным, или опасным. Но для Бога нет ничего невозможного; если же достойно было Бога, вопреки истине [только] казаться человеком, то тем более было не недостойно Его принять не мнимую, а действительную плоть. Нельзя так и говорить, что Воплощение было опасно для Бога, что Он перестал бы быть Богом, сделавшись человеком, ибо Бог неизменяем и всегда остаётся таким, каков есть.

Маркион отрицает и рождение Христа, ибо считает сам этот процесс гнусным и предосудительным. Но напрасно Маркион гнушается достопочтенным устройством природы, благодаря которому и сам появился на свет.

Впрочем, если Маркион сам себе не нравится, то это его дело; Христос же полюбил человека и полюбил настолько, что не возгнушался рождения и смерти и благоволил испытать на Себе весь позор его природы.

Значительно смягчает учение Маркиона его ученик Апеллес. По мнению последнего Христос имел действительную плоть, но не такую, которая рождена, а взятую с неба от звёзд, подобно Ангелам. Но Ангелы

ведь воспринимали не небесную, а настоящую, человеческую плоть, ибо избегали лжи и обмана. То правда, что они принимали плоть нерождённую, созданную на время из ничего и в ничто обратившуюся, но они не принимали плоти через рождение, ибо и не должны были умереть. Никто из Ангелов не сходил с неба для того, чтобы быть распятым, чтобы умереть и воскреснуть.

Христос же приходил именно для этого. А чтобы умереть – нужно родиться. Притом же, по свидетельству Евангелия, во Христе были все признаки земного происхождения. Так что хотя и удивлялись Его словам и делам, но в теле Его никто не усматривал ничего необыкновенного; самый вид Его был крайне невзрачный, Он голодал, плакал.

Иное учение Валентина – по нему душа Христа сделалась плотью, оплотянилась. Но если Христос пришёл спасти душу, то непонятно, зачем Он сделал её плотью, тогда как Он плоть не хотел спасти? Валентиниане утверждают, что душа Христа сделалась плотью для того, чтобы показывать людям душу, представить её видимо. Но плоть скорее скрывает душу, чем показывает её.

Далее, если душа Христа была плотскою, то Он спас не нашу, а другую душу. В Евангелии говорится и о душе (Мф. 26:32) и о плоти (Ин. 6:54) Христа. Значит, у Него было и то, и другое.

Валентиниане возражают против православных, что если бы Христос имел действительную человеческую субстанцию, то Он, подобно нам, должен бы быть ниже Ангелов, родиться от желания мужа; а наша плоть, в свою очередь, должна бы воскреснуть сразу по смерти и вознестись на небо, как и Его. Но такие возражения приличны только язычникам, для верующих же тут недоразумений быть не может. Ибо они знают, что и Христос по плоти умален пред Ангелами (Пс. 8:6), но что плоть Его, как и Адама, образована без семени мужа и что и для нас будет со временем Воскресение.

Чтобы утвердить истину, что плоть Христа была человеческой, Тертуллиан считает необходимым доказать, что она – от Девы. Христос избрал новый образ рождения (от Девы) для того, чтобы сделаться виновником нового рождения при помощи духовного семени от Бога. Это новое рождение прообразовано было в Ветхом Завете Адамом, который был создан из девственной земли; и Сын Божий родился таким образом потому, что иначе Он не был бы Сыном Божиим и не имел бы никакого преимущества ни перед Соломоном, ни перед Ионою. А чтобы стать Сыном Человеческим, Ему достаточно было принять плоть от плоти человеческой, то есть от Девы. Христос для того и сходил в ложесна,

чтобы принять от них нечто.

Напрасно еретики говорят, что Христос родился через Деву, а не от Девы; в Писании ясно говорится о рождении от Девы (Мф. 1:20; Гал. 4:4; Пс. 21:10); говорится, что Он сосал сосцы Ея (Пс. 21:10), а они не имели бы молока, если бы не было акта рождения. Если бы Слово образовало плоть из Себя, а не от Девы, то тогда бы разрушилось пророчество Исаии и слово Елисаветы: «плод чрева Твоего» (Лк. 1:42). Тогда пришлось бы устранить свидетельство демонов, взывающих к Сыну Давидову, свидетельства Апостолов: Матфея – о родословии Христа (см. Мф. 1:17), Павла – о Христе, как семени Давида и Авраама.

В заключение Тертуллиан решает вопрос – осталась ли Дева и по рождестве Девой отрицательно, причина тому – разверстие ложесн.

Рассмотренное сочинение Тертуллиана – первый опыт христологического трактата. По полноте и ясности изложения в современной ему греческой литературе не было ничего подобного.

6. «О воскресении плоти»

Сочинение «О воскресении плоти» состоит из 3-х частей: в первой (3–17) истина воскресения доказывается путём: 1) философских рассуждений; 2) на основе Св. Писания Ветхого и Нового Заветов (18–51); 3) трактуется качеством воскресшего тела (52–68). Тертуллиан пользуется соответствующими сочинениями свв. Иустина, Иринея, Афинагора.

Содержание. Гностики, возражая против воскресения, обыкновенно указывали на разные недостатки тела. Но плоть вовсе не так плоха, а, напротив, достойна воскресения. Достоинство плоти следует из того, что она создана Самим Творцом и притом руками Божиими. Создана тщательно по совету так, как бы Бог мысленно наперёд творил плоть Христа. Плоть вообще необходима для жизни души; и все внешние чувства, дар слова, искусства, наука и всякого рода дела – всё это стоит в связи с телом. Ещё выше достоинство плоти в христианстве: она – якорь спасения, она освящается Таинствами, очищается постом, подвигами воздержания, мученичеством. Отсюда ни в коем случае не допустимо, чтобы Бог обрек её на погибель; она достойна спасения.

Но возможно ли воскресение плоти? Вполне. Это видно из всемогущества Творца. Всё великое зрелище природы говорит о Его силе.

В природе же даны и многочисленные примеры воскресения. Итак, воскресение возможно. Но есть ли к тому принудительная причина, необходимо ли оно? Да, оно необходимо именно для совершения справедливого суда над человеком: человек должен судиться таким, каким он был в жизни. Все дела души совершаются в связи с телом. Посему и

воздаяния за них не может быть без тела.

Из библейских доказательств первым аргументом является самый термин: «воскресение мертвых» (см.: Мф. 22:31); воскресение указывает на восстановление того, что упало, а в смерти падает тело, а не душа (ср. Ин. 2:19).

Нельзя понимать воскресение иносказательно, как пробуждение от неведения Бога. У св. Апостола Павла ясно говорится о телесном воскресении и притом оно относится к временам второго пришествия Христова, значит оно не есть то воскресение, которое теперь по учению гностиков совершается через познание истины. За воскресение плоти говорит и ряд прямых библейских свидетельств, каковы: видение Иезекииля, слова Апокалипсиса (Апок. 20:13) о том, что даже рыбы морские возвратят то, что поглотили, и особенно ответ Спасителя саддукеям (см.: Мф. 22:29–32).

Что касается свойств будущего тела, то тут прежде всего нужно отметить тождество воскресших тел с умершими: оно лучше всего открывается на приводимой у Апостола Павла аналогии с семенем (см.: 1Кор. 15:37–44). Впрочем, тело воскреснет более совершенным, как и вырастает из голого семени не просто зерно, а стебель с прочими украшениями зерна. Из душевного – тело станет духовным. Душевной называется плоть, потому что для жизни своей она получает душу. Но душевное тело становится впоследствии и духовным, когда облекается духом – особым сверхъестественным началом. Будущее изменение тела не означает, однако, его уничтожения.

Против воскресения возражают, что будет нелепо, если люди воскреснут с теми недостатками, которые имели в жизни, и если воскреснут со всеми членами, то без функционирования их. Против этого должно сказать, что люди воскреснут без всяких недостатков, такими какими они должны быть по предназначению природы, что воскресение всех органов необходимо для Суда и воздаяния. Притом нельзя все органы считать излишними: уста, например, служат не для одной только пищи, а и для прославления Господа. Допустим, наконец, бездействие определённых органов, как оно имеет место и в земной жизни; таковы случаи продолжительного поста или состояние добродетельного девства.

7. «О душе»

Весьма замечательно обширное сочинение Тертуллиана «О душе». Это первая книга по христианской психологии. Она направлена отчасти против неправильных гностических суждений о душе и, главным образом, против мнений философов – этих патриархов еретиков.

По содержанию сочинение распадается на три части: в 1-й (4–22) трактуются природа души и её способности; во 2-й (23–41) – повествуется о происхождении души; в 3-й (42–58) – о состоянии души по смерти, параллельно с чем ведётся речь о сне и сновидениях.

В решении вопроса о природе души задача Тертуллиана сводится к критике учения Платона, что душа есть идеальное бестелесное бытие. Это мнение Платона недопустимо, потому что:

а) против него можно сослаться на авторитет других философов, а именно стоиков, признававших душу за нечто телесное. Далее, между телом и душой существует тесная связь, так что страдания одного отражаются на другой и наоборот; но в соприкосновение друг с другом может входить только телесное; следовательно, и душа – тело.

Душа, по свидетельству медика Сорана, питается, так что если человека лишить пищи, то душа покинет тело. Ещё более решительно свидетельствует о телесности души Евангелие: душа богача мучилась в аду в огне и чувствовала боль (см.: Лк. 16:24). Мало того, люди духовные могут видеть души, как их видел Апостол Иоанн пред Престолом Божиим (Апок. 6:9) и как созерцала душу и монтанистическая пророчица. Душа имеет внешний вид, именно – вид человеческого тела, три пространственных измерения и даже цвет – цвет воздуха.

Когда Бог вдунул душу в человека, то она разошлась по всему телу, оживила все его члены и сама приняла соответствующую телу форму, со всеми его членами.

Но будучи своего рода телом, душа отличается от других тел простотою и неделимостью, ибо она бессмертна. Она также едина. В ней нельзя выделять какую-либо особую субстанцию, например, дух (spiritus), как начало, благодаря которому человек дышит, или ум – mens, animus (νους), как особое интеллектуальное начало. Те, кто признают в человеке существование особого духа, обычно рассматривают его, как признак, отличающий людей от насекомых и вообще от живых существ, не имеющих дыхания и лёгких. Но дыхание не есть что-либо особое по сравнению с жизнью; что не дышит, то мёртво. Дыхание и жизнь всегда бывают в теле вместе. Отсюда следует, что дух есть только свойство души. Философы обыкновенно считают особой, возвышающейся над душею, субстанцией ум [далее нрзб. Изд.]...

Но если ум бесстрастен, то душа ничего не чувствует при посредстве ума; значит она и не мыслит и не ощущает через него, ибо и ощущение, и мышление есть также своего рода страдания. Значит, она делает всё это без участия ума. Но все люди признают, что без участия ума познание

невозможно. А если так, то ум бессмертен и не должен быть считаем за особую субстанцию; ум есть только способность души. Но если душа едина, то это всё же не говорит против наличности в ней способностей. В музыкальном инструменте один воздух производит разные звуки. Способностей философы насчитывают от 2-х до 17-ти. Главенствующая часть души помещается в сердце, как учат многие философы и как говорит Св. Писание.

Платоновское разделение души на разумную и неразумную Тертуллиан допускает, но понимает по-своему. Разумной частью в душе он считает всё то, что создано было Творцом и что относится к природе, а неразумным то, что произошло в силу греха от диавола. Отсюда он не делит (как Платон) способности души на разумную и неразумную по природе.

Раздражительная и желательная способности сами по себе не плохи и разумны, ибо и Господь проявлял праведный гнев и имел сильное желание есть Пасху (см.: Лк. 22:15); неразумно лишь греховное употребление этих способностей. Из учения о способностях души спорным является вопрос о внешних чувствах и интеллекте. Платоники отвергают значение чувств для познания, указывая на обманы чувств. Но эти обманы происходят не от ощущения, а от особых побочных обстоятельств, влияющих на правильное восприятие предмета (напр., вода, производящая преломление), ибо недопустимо, чтобы Бог дал людям чувства обманчивые и лживые, чтобы они были недостоверны, когда ими пользовался Христос. Что касается интеллекта, то Платон, а за ним и еретики, возвеличивают его значение, говорят, что при помощи его можно достигнуть высшего знания, постигнуть сверхъестественное.

Отсюда гностики толкуют, что в них духовное семя, сообщающее им высшее откровение. Но на самом деле различают интеллект и чувства в их последовательной деятельности [нрзб. – Изд.]. Разница заключается только в объектах познания – видимом и невидимом. Всё, что ощущается – познаётся, и всё, что познаётся – ощущается. Одна и та же душа и sensualis, и intellectualis. Притом интеллект даже ниже чувств, ибо невидимое познаётся из видимого (по Рим. 1:20), следовательно, интеллект во всём обязан чувствам.

Решая вопрос о происхождении души, Тертуллиан подвергает критике теорию Платона о предсуществовании душ, Пифагора – о душепереселении, и Эмпедокла – о переселении душ в тела животных.

По Платону и гностикам (Сатурнину, Карпократу) души существуют вечно, они раньше жили с Богом в общении с идеями, а потом сошли с

неба и облеклись в тела; души могут познавать теперь идеи только благодаря тому, что воспоминают то, что знали раньше и что забыли при облечении в тело. Главным аргументом Платона в пользу учения о предсуществовании было представление о познании идей, как воспоминании. Тертуллиан и выступает против этого. Прежде всего недопустимо забвение в душе: раз она вечна, то она божественна, забвение для неё немыслимо. Далее, откуда может появиться забвение? От времени? Но вечность не подлежит ему. От тела? Но тело ниже и слабее души. Тело теперь памяти не препятствует, не могло, очевидно, и раньше.

Наконец, почему вспоминают идеи так мало людей, одни только философы, да и из них один только Платон; между тем, все души знали в своё время идеи.

Несостоятельна и Пифагорова теория о переселении душ, о возвращении умерших людей через 1000 лет. Если сам Пифагор, считавший себя Евфорбом, участником Троянской войны, по особым известным ему признакам узнал щит Евфорба в Дельфах, то это был только ловкий обман. Люди не происходят от мёртвых, иначе число их сохранялось бы приблизительно одинаковым. Между тем, род человеческий размножается гораздо больше, чем прежде и заселяет уже пустыни. Наконец, почему все возвращаются в одном возрасте, тогда как умирают в различных! Почему не сохраняют прежних свойств ума и воли, без чего немыслимо тождество человека (воин Евфорб, философ Пифагор) (28–32).

Теория переселения душ в животных невозможна, потому что душа человека не приспособлена к жизни в животных. Она имеет свой образ жизни, органы, не привыкла летать или жить в воде. Притом какой смысл этого переселения? Если это делается для наград и наказаний, то не достигает своей цели, ибо животные не сознают ни того, ни другого, а отсюда и идея воздаяния исчезает, например, что хорошего для Гомера обратиться в павлина?

Из разобранных теорий повод к ереси подала теория о душепереселении. Но эта теория не имеет никакой опоры в христианстве. Слова о возвращении пророка Илии не могут подтверждать её, ибо Илия не умирал. Предтеча же имеет в себе не Илию, а лишь его дух и силу (см.: Лк. 1:17).

Разобрав неправильные теории о происхождении душ, Тертуллиан предлагает свою так называемую теорию традиционизма. По его мнению душа происходит вместе с телом в момент зачатия. Вместе с телесным семенем исходит и душевное семя, как отводок (tradux) души. Душа и

тело, таким образом, естественно отделяется от души и тела родителя. Душа растёт и развивается вместе с телом. Познание добра и зла, как и у прародителей, начинается с тех пор, как человек начинает стыдиться наготы. Тогда пробуждается и сладострастная похоть – одно из неразумных проявлений пожелательной способности, ибо в собственном смысле природным пожеланием является желание пищи. Впрочем, все естественные способности души извращаются злым духом – ещё при рождении, особенно потому, что у язычников роды обставляются эмблемою идольского служения. Но даже и у христиан рождение не лишено нечистоты. Всякая душа просходит от Адама и потому нечиста, пока не возродится от Христа. Таким образом, зло в человеке, помимо действия диавола, происходит от первородного греха, от повреждения природы, которое стало второю природою. В силу греха все люди злы, хотя и в разной степени. Один только человек без греха – Христос, ибо Он в то же время и Бог.

Приступая к рассуждениям о смерти, Тертуллиан предварительно толкует о её образе – сне. Сон есть прекращение деятельности тела, но не души: она бодрствует и во сне и действует. Предметом этой деятельности являются сновидения. Все они, смотря по достоинству их, внушены или Богом (откровения), или диаволом, или создаются самой душой. Сновидений вообще не лишён никто из людей, даже младенцы, о чём можно судить по выражению их лица во время сна; если кто не видит сновидений, то может быть существует особый род демонов, имеющих своею специальностью похищать их у людей.

Что же касается смерти, то это общий удел всех людей, которого не избежал и Господь; Енох и Илия умрут при антихристе (см.: Апок. 11:9 – 12). Суть смерти в разлучении души и тела. Что бывает с душою после смерти? Она не уничтожается. Хотя тело перед смертью угасает, но это не распространяется на душу. Душа покидает тело как возница колесницу, которую перестали везти измученные кони.

Куда отправляется душа после смерти? Философы думают, что души мудрецов пойдут в эфирные пространства, а немудрых – под землю. Они также утверждают, что первые будут учить последних, чем выдают нелепость своего учения, ибо не может быть сношений между душами, разделёнными таким пространством. На самом деле все души пойдут в преисподнюю, которая находится в недрах земли, как и Христос снисходил в ад. Здесь они будут ожидать Воскресения, чтобы потом, по Суду Божию, взойти на небо. В раю теперь находятся только изведённые из ада ветхозаветные праведники и души мучеников. Если христиане

негодуют на то, что их не помещают в раю, то пусть знают, что истинное последование Христу заключается в мученичестве, как открыл [Святой Дух –] Параклит. Существует мнение, что не все души сразу сходят в ад, что души непогребённых живут на земле до погребения, что души умерщвлённых насильно пребывают на земле до тех пор, пока не исполнят предназначенных им лет жизни на земле. Но такие мнения неосновательны: душа, отлучившись от тела, уже не связывается тем, что делается с телом; с другой стороны, без тела души всё равно не могут развиваться и приходить в возраст.

Вызывание душ нисколько не говорит в пользу этой теории, ибо оно совершается при помощи демонов, принимающих вид людей. Итак, все души после смерти заключаются в аду. В аду же состояние душ бывает различно: как видно из притчи о Лазаре (см.: Лк. 16:19–33) для одних сразу же начинаются мучения, для других – блаженство. Но и то и другое в ожидании Суда. Совершенно бесчувственной души быть не может, ибо она не спит даже в спящем человеке. Если душа и без тела может испытывать состояние печали в меланхолии, то может она испытывать эти чувства и по смерти (без тела) по суду Божию.

8. «Против Праксея»

Против модалистического монархианства направлено было Тертуллианом одно небольшое, но весьма содержательное сочинение под заглавием «Против Праксея». Здесь изложено учение Тертуллиана о Святой Троице.

Начинает Тертуллиан с главного аргумента монархиан – учения о монархии. Опираясь на него, еретики не принимают домостроительства (οἰκονομία), расчленяющего единицу в Троицу; они видят в этом учении разделение Божества – троебожие. Но они сами не понимают, чего хотят. И при единодержавии Еосударь может иметь сына и помощников по управлению. Если не нарушают Божеской монархии легионы Ангелов, то могут ли нарушить её Сын и Дух, которые имеют одну сущность с Отцом и не являются отдельным от Него бытием, подобно Ангелам. Показывая, что учение о Троице не противоречит монархии, Тертуллиан подтверждает это учение из Св. Писания, приводя тексты о предвечном рождении Премудрости (Притч. 8:27–30) или Слова, утвердившего небеса (Пс. 36:6), Слова, бывшего изначала у Бога (Ин. 1:1) и отличного от Него, как особое Лицо (persona). Приводит Тертуллиан и слова Господа о Святом Духе, как ином Утешителе (см.: Ин. 14:16), а следовательно, и особом Лице.

Защитив и раскрыв учение о Святой Троице, Тертуллиан переходит к

критике монархианства и именно его основного положения, что Лица Святой Троицы суть только сменяющие друг друга модусы Отца. С точки зрения такого положения выходит, что «Отец Сам сделался Своим Сыном». Но это недопустимо уже по чисто логическим соображениям. Понятия «сын» и «отец» предполагают всегда две личности. Никто не может быть своим отцом, или сыном, как и своей женой, а может быть таковым только в отношении к другому лицу. Несостоятельно учение монархиан и с точки зрения библейского учения. В Св. Писании многое говорит за различие Лиц Божества, за совместное, а не последовательное, сменяющее друг друга, бытие Их. Сюда относятся:

1) имена Их и взаимное свидетельство друг о друге;

2) употребление Богом о Себе речений во множественном числе, например, при сотворении человека (см.: Быт. 1:26);

3) упоминание в Писании о двух Творцах и Господах: так при міротворении один, например, Бог (Быт. 1:26) издавал повеления, а другой (Ин. 1:3) – Слово – приводил их в исполнение и творил мір (12); в 44-м псалме (Пс. 44:8) сказано: сего ради помаза Тя Боже, Бог Твой. То же и в Евангелии: Слово было у Бога и было Богом (Ин. 1:1); и ещё древнее в книге Бытия: Господь одождил на Содом и Гоморру огонь от Господа (Быт. 19:24);

4) Наконец, за различие Отца и Сына говорит и учение Св. Писания о невидимости Божией, о том, что нельзя увидеть Бога и не умереть. Известно, однако, что патриархи и Пророки видели Бога и не умирали. Значит, они видели Иного видимого Бога – Сына. Правда, Сын, как Слово и Дух Отца, по Своему Божеству невидим; видимым Он стал только по Воплощении. Но православные и не приписывают Ему такой телесной видимости; они полагают, что Сын был видим только в прообразованиях, во снах и видениях. Он, а не Отец, явился во плоти и это видно из прямого свидетельства Апостолов, что они видели Единородного от Отца, а не [Самогб] Отца (Ин. 1:14). Он открывался и до Воплощения. Он, по Евангелию Иоанна, создал мір, действуя во всей ветхозаветной истории, ибо Отец дал всё в руки Его (Ин. 13:3). Он ходил в раю, являлся патриархам, ибо невозможно всё это приписывать Всевышнему Богу Отцу. Таким образом, Сын всегда являлся вместо Отца. Монархиане, конечно, не разделяют этого взгляда, они предпочитают думать, что в Ветхом Завете являлся Отец и только Ему усвояют имена: «Сущий», «Всевышний» и др. Но все эти имена приличествуют не только Отцу, но и Сыну, ибо Сын всё имеет, что и Отец (Ин. 16:15).

Указав библейские доводы против монархиан, Тертуллиан разбирает

их доводы против учения о Троице. Монархиане всегда ссылаются на те места, где говорится о единстве Бога. Отсюда они делают вывод, что Отец и Сын – один Бог, только в разных формах (и в разное время). Так, слова, что Бог един и кроме Него нет никого (Ис. 45:5) направлены против идолослужения, но не против Сына, который неотделим от Отца, как луч от Солнца. В особенности еретики ссылаются на ответ Господа Филиппу: видивый Мене, виде Отца (Ин. 14:9), а затем также на слова: Аз и Отец – едино есма (Ин. 10:30).

Но не по одному или двум местам текста нужно понимать Священное Писание, а напротив, их понимают в согласии со всем Священным Писанием. В данном случае достаточно просмотреть все Евангелия, откуда взяты эти слова, чтобы видеть, что в них везде проводится различие Отца и Сына (20). Так, говорится: Слово было у Бога. Единородный от Отца, так возлюбил Бог мір, что и Сына Своего... Отец любит Сына, Я и пославший Меня Отец (см. Ин. 1:1; 1:14; 3:16; 3:35; 5:20; 12:49) ит.д. В частности, слова: Я и Отец едино есма (Ин. 10:30) указывают не на одного, а на двух, как видно из множественного числа глагола, при том указано не «один» (что указывало бы на единство Лица), а «едино» (ср. род), что указывает на общность дела Отца и Сына, на общность их субстанции (22). В таком духе надо понимать и ответ Христа Филиппу, что он не познал Его (Ин. 14:9). Не за то Господь упрекал Филиппа, что он не познал Его, как Отца (ибо Сам Христос выдавал Себя не за Отца, а за Сына), а за то что он не познал Христа, как Сына, а поэтому не познал в Нём и Отца; между тем Сын был наместником Отца и явил Его Своими делами и учением, так что Отец был в Сыне и Сын в Отце (Ин. 14:11, 20).

Таково свидетельство от Иоанна. Из других Евангелий достаточно привести слова Архангела Деве Марии: Дух Святый найдет на Тя и сила Вышняго осенит Тя: тем же и раждаемое свято, наречется Сын Божий (Лк. 1:35). Из этих слов ясно, что родился Сын, а не Отец, Сила Вышнего, а не Вышний; под Духом нужно разуметь не иного кого, как Слово, ибо у Иоанна о Воплотившемся прямо сказано: Слово плоть бысть (Ин. 1:14); Слово – Дух. И в Евангелии от Матфея Сын также отличает Себя от Отца и, наконец, заповедует крестить во имя не Одного, а Трёх: Отца, и Сына, и Святаго Духа (Мф. 28:19) (26).

Чтобы ослабить силу этих доводов из Евангелий монархиане ради своего слияния Троицы вносят искажение в учение о Христе и в одном и том же Лице Его различают Отца и Сына. Отцом считают Его божество, а Сыном Божиим – человечество. В подтверждение своего взгляда они ссылаются на слова Архангела, что ожидаемое от Марии – значит плоть –

наречется Сыном Божиим (см. Лк. 1:35). Против этого, однако, достаточно заметить, что от Марии родилась не одна плоть, а то, что зачато было Ею от Духа Свята, то есть Еммануил (С нами Бог) (Ис. 7:14; Мф. 1:23).

Итак, рождено было Слово – Бог, – ставшее плотию. Одна плоть родилась бы только в том случае, если бы Слово претворилось в плоть, но это 1) невозможно, ибо Слово, как Бог, неизменно и не допускает превращения; 2) этого и не было, ибо во Христе были неслиянно две субстанции, как видно из наименования Его и Богом, и человеком, и из различия в Нём действий и человечества; 3) наконец, если плоть была Сыном Божиим, то что же было Сыном Человеческим? Итак, плоть нельзя считать Сыном Божиим. Тем более нельзя Божество Христа считать Отцом. Христос есть Помазанник, но о Нём говорится, что Он помазан был не Самим Собою, а Отцом, значит Он отличен от Отца. Да наконец, если Христос Отец, то совершенно непонятно, как Христос восходит к Отцу и, что составляет верх богохульства, как Христос, то есть Отец, «умре»? (28). Правда, монархиане говорят, что страдал Сын-плоть, а Отец сострадал Сыну. Но сострадать, значит, страдать с другим, значит, быть страстным. Но что во Христе был не Отец, а Сын, это лучше всего видно на воле Страдальца: Боже, Боже Мой, вскую Мя еси оставил (Мф. 27:46; Мк. 15:34). Если страдал Отец, то к кому же Он обращался?

V.5. Характер богословия Тертуллиана

Богословие Тертуллиана сложилось в борьбе с [лжеименным] гносисом и потому во многом напоминает св. Иринея. Оно так же отличается положительным церковным характером. По реалистическому складу своего мышления он не мог найти удовлетворения в постоянном религиозном блуждании, которое столь характерно для гностиков. Всяким исследованиям и религиозным изысканиям он предпочитал твёрдое и незыблемое учение Церкви, опирающееся на неизменный Божественный авторитет, утверждая, что лучше совсем не знать того, что не открыл Бог, чем знать то, что выдумал сам человек. Отсюда ему не было ничто так противно как ересь, уклонение от церковного авторитета: с ересью он готов был бороться во всякое время, поэтому справедливо говорят, что в нём был какой-то «антигностический дух» (Неандер). Виновницей ересей он считал философию. Отсюда её он всей душой презирал и ненавидел, как дело диавола (De an. 1, 3; De praescript. haer., 7 // PL. T. 2. Col. 19A21A; р. п.: 4. 1. С. 154). О компромиссах с философией, подобно гностикам, он и не думал, опоры в разуме не искал. Он ценил только церковную истину, требовал одной только веры и находил особое удовольствие отмечать «буйство» (1Кор. 1:21) евангельской проповеди. Его убеждение таково: credibile est, quia ineptum est (– credo, quia absurdum) [«Достойно веры, потому что невозможно» = «верую, потому что это нелепо»] (Ср.: De carn. Christ., 5 // PL. T. 2. Col. 761 A; р. п.: Ч. 3. С. 11). Благодаря таким качествам Тертуллиан является церковным писателем по преимуществу. Впрочем, на нём отразились философские влияния, хотя, так сказать, незаметно для него самого. Так что это обстоятельство не нарушает общего впечатления, производимого его богословствованием.

A. Источники вероучения

Для Тертуллиана как и для св. Иринея [источниками вероучения являются] – Священное Писание и Правило веры. Тертуллиан признаёт vetus et novum Instrumentum (Ветхий и Новый Завет) (Adv. Marc. 4, 1 // PL. T. 2. Col. 361); в последнем отношении авторитет 4 Евангелий, Деяний, 13 Посланий Апостола Павла и Послания к Евреям, которое он усвояет Апостолу Варнаве (De pudic., 20 // PL. T. 2. Col. 1021A). Никаких апокрифов, кроме книги Еноха (De cultu fern. 1, 2, 10 // PL. T. 2. Col. 1307B-1308B; р. п.: Ч. 2. С. 165), он не цитирует. Истинный канон хранится только в Церкви. Она может установить подлинность апостольских Писаний, ибо она только и получила от Апостолов их

Писания. В некоторых Церквах хранились долгое время и их автографы.

Равное с Писанием имеет для Тертуллиана значение и Правило веры. Он часто к нему апеллирует, как к прескрипции против еретиков (Apol., 47; De praescript. haer., 37 // PL. T. 2. Col. 50C; р. п.:4.1.С. 183), и считает его руководящим началом при истолковании Священного Писания. Оно три раза приводится в его сочинениях (De praescript. haer., 13 // PL. T. 2. Col. 26B; р. п.: Ч. 1. С. 161; Adv. Prax.; De virg. vel., 1). По содержанию оно представляет собой Символ веры. Когда Тертуллиан стал монтанистом, он признал рядом с Писанием и Правилом веры ещё третий авторитет – откровение Параклита в новом пророчестве. Однако по его учению эти откровения касаются не догматов, не Правила веры, которые должны навсегда остаться неизменными, а жизни христиан, которая подлежит развитию (De virg. vel., 1 // PL. T. 2. Col. 889).

Впрочем, как ни старался Тертуллиан держаться строго церковной почвы, однако при формулировке христианского учения он подпал незаметно для себя философским стоическим влияниям.

Б. Учение о Боге

Тертуллиан держался странного учения о телесности Бога. По его воззрениям Бог, хотя и является Духом, есть своего рода тело, имеющее свой вид. В данном случае сказалось влияние стоицизма. Следуя стоикам, Тертуллиан был убеждён, что всякое реальное субстанциальное бытие является телом. Субстанция предмета это его corpus (Adv. Herm., 35 // PL. T. 2. Col. 230A; р. п.: 4.4. С. 115), поэтому нет ничего бестелесного, кроме того, чего нет (De carn. Chr., 11 // PL. T. 2. Col. 774B; р. п.: Ч. 3. С. 27). Телесны и души людей (De resurr., 17; De an., 7 // PL. T. 2. Col. 657; р. п.: С. 52), и невидимые существа, которые Богу видимы и имеют для Него своё тело и форму (De resurr., 17 // PL. T. 2. Col. 817; р. п.: 4. 3. С. 82). Какую-то человекообразную форму приписывает Тертуллиан и Богу (Adv. Marc. 2, 16–17 // PL. T. 2. Col. 303–305), хотя, вероятно, говорит об этом в символическом смысле, в духе библейских антропоморфизмов; во всяком случае, он говорит и о теле, и о душе Бога, и о дыхании.

При определении свойств Божиих в отношении Лиц Святой Троицы Тертуллиан пользуется стоической логической терминологией. Всякий предмет 1) res или substantia [есть] в широком смысле corpus [-тело]; 2) [он состоит] из качеств или существенных признаков предмета (qualitates, conditiones, proprietates, ἕξεις), которые в совокупности составляют natura, forma, status вещи, и 3) ratio (λόγος) – формирующего принципа. Кроме существенных признаков – qualitates, ἕξεις, каждый предмет имеет и несущественные – habitus, σχέσεις (Adv. Herm., 36 // PL. T. 2. Col. 230–231;

р. п.: 4.4. С. 115). При перемене их сущность остаётся тождественной (например, человек в разные возрасты). Они не имеют субстанциального бытия и поэтому бестелесны, ибо они суть не что иное, как состояния одной и той же субстанции в пространстве и времени. Логическое значение их в том, что они служат для отличия индивидуального бытия. Все предметы одного и того же рода имеют субстанцию тождественную, различаются же друг от друга по своим лишь «схесейс» (σχέσεις) – временно-пространственным отношениям. Так, например, несколько зажжённых друг от друга факелов имеют одну субстанцию огня, но в пространственном отношении и по времени их несколько. Эта терминология применяется Тертуллианом и к учению о Боге и Святой Троице. Бог по Тертуллиану есть особая субстанция; подобно другим субстанциям Он имеет существенные признаки (ἕξεις) – вечность, разум, благость и правду (Adv. Herm., 4; Adv. Marc. 2, 6, 12 // PL. T. 2. Col. 291–292, 299) – и несущественные – habitus, состояния, σχέσεις, которые Он не всегда имел, например, Он не был Отцом, пока не родил Сына, не был Господом, пока не создал міра, не был Судьей до грехопадения человека (Adv. Herm., 3 // PL. T. 2. Col. 199–200; р. п.: 4.4. С. 70). Лица Святой Троицы разделяются no habitus, а не no status, natura.

В. Учение о Троице

В учении о Троице Тертуллиан различает два момента: 1) учение о Троице имманентной вне Её отношения к тварному бытию и 2) учение о Троице раскрывшейся в Божественной экономии (οἰκονομία) промышления о міре.

Учение о Троице в Самой Себе таково: прежде всего Бог был Один, Сам Собой составляя и мір, и пространство, и всё. Он был один (solus), потому что не было ничего другого вне, кроме Его, впрочем и тогда Он был не один, Он имел с Собой Свой Разум, ratio, который Он имел в Самом Себе, ибо Он – существо разумное. Греки называют этот Разум Логосом. Для уяснения бытия Логоса Тертуллиан не смущался приводить полную аналогию между духом человеческим и Духом Божественным. По его мнению Бог как и человек имел Слово внутреннее – разум, когда молча обдумывал Сам с Собой то, что вскоре имел сказать чрез Слово – Слово внешнее, которое Он произнёс. Здесь важно то, что Тертуллиан рассматривает имманентное бытие Логоса как существенное свойство Божественной жизни, и Тертуллиан делает слабую попытку вывести учение о Троице из внутренней жизни Божества. Но отрешиться от недостатков логологии апологетов он не мог. Имманентный Логосразум не представляется у него отдельным лицом, а лишь мыслительной силой

Отца.

Полнее раскрывается учение Тертуллиана о Троице в Её οἰκονομία. Когда Бог решил создать мір, то Он родил Своё Слово и родил через исхождение (Adv. Prax., 7 // PL 2:161BC; р. п.: Ч. 4. С. 137), это было в тот момент, когда Бог сказал: «Да будет свет» (Быт. 1:3). Тогда Логос получил Своё бытие и стал Словом и Сыном. С тех пор и Бог стал Отцом. Слово, исшедши от Отца, не есть нечто пустое, разлетающееся в воздухе подобно слову человеческому. Оно представляет Собой субстанцию, в Нём не может быть недостатка в сущности, ибо Оно [произошло] истинно от бесконечной Субстанции. Итак, Сын есть res, substantia и отсюда является другим Лицом – persona, чем Отец (Adv. Prax., 7 // PL2:162A; р. п.: Ч. 4. С. 138). Персона у Тертуллиана имеет юридическое значение в смысле субъекта права, владетеля субстанции. (Термин этот, довольно неопределённый, может означать не только лицо, но и учреждение), тем более, что в античном словоупотреблении он имел ещё и другое значение – маски актёра (De cam. Chr., 11 // PL. T. 2. Col. 774; р. п.: Ч. 3. С. 28), а значит мог быть употребляем и модалистами. При всём том, Тертуллиан старается придать ему значение субъекта или личного бытия и вводить его для различия в обозначении Лиц Святой Троицы. В этом достоинство учения Тертуллиана о рождении Сына. Оно терминологически определённее (persona*)*, в силу стремления его грубо-рационально представлять себе догматы христианства. Но зато и недостатки логологии апологетов у него выступают резче:

а) Рождение Сына Тертуллиан понимает, как и апологеты, в смысле пространственного истечения Его от Отца (processio). В данном случае он сам сознаёт, что стоит на точке зрения валентиниан; он даже пользуется их термином προβολαί – эманации, и оправдывает себя тем, что употребляет этот термин в другом смысле: у гностиков эманация эонов всё более и более отделяет их от Отца по естеству; Тертуллиан же пользуется этим термином для обозначения единосущия Лиц Святой Троицы.

б) Рождение Сына Тертуллиан полагает во времени. Отсюда у него встречается такое выражение: «было время, когда Сына не было и Отец не был Отцом» (Adv. Herm., 3 // PL. T. 2. Col. 200A).

в) Основа домостроительного раскрытия Бога в Троицу полагается в Воле Божией (Adv. Prax.).

В учении Тертуллиана об отношениях Лиц Святой Троицы доминирующее значение принадлежит тому же понятию об истечении, как и в учении о рождении Логоса.

1) Из этого понятия прежде всего выводится учение о единосущии.

Раз Логос есть Разум Отца и выходит из Божественной сущности, то, очевидно, Он имеет ту же сущность, что и Отец. Для уяснения этих отношений Тертуллиан пользовался аналогиями, которым придавал значение строгого подобия. Так, например, различны Солнце, Луна, свет, но субстанция их (солнечная) одна; или различны источник, истекающий из него ручей и выходящая из последнего река, но субстанция их (вода) совершенно одинакова (Adv. Prax., 8 // PL. T. 2. Col. 163C; р. п.: 4. 4. С. 141). Отсюда ясно, что Тертуллиан признавал единосущие не нумерическое (Бож[ественная] сущность представляет собою единую монаду, одну и только одну сущность; ср. у св. Афанасия), а родовое, субстанциальное. Три Существа владеют одинаковою сущностию, при этом Они соприкасаются (cohaerente) друг с другом и неотделимы друг от друга. Таким образом, una substantia [tres personae*]* (Adv. Prax., 12 // PL. T. 2. Col. 168C; р. п.: 4. 4. С. 151). Три Лица различаются: non statu, sed gradu.

2) Но если понятие истечения приводило Тертуллиана к признанию единосущия, то с другой стороны, оно стало исходным пунктом и для субординационистических выводов, поскольку предполагало собою мысль о количественном, так сказать, различии Лиц Святой Троицы: а) По Тертуллиану Сын есть выделение, часть Отца и потому меньше Его. Pater tota substantia est, Filius vero derivatio et portio (Adv. Prax., 9 // PC. T. 2. Col. 164B; р. п.: 4.4. С. 142); б) как часть Отца Сын в меньшей степени обладает Его Божественными свойствами, поэтому «Отец невидим по причине полноты величия, а Сын видим по причине мерности (pro modulo) истечения». Это подобно тому, как мы не в силах смотреть на Солнце в его целом, но можем переносить [нрзб. – Изд.] меру света в форме исходящего от него луча. Далее, Отец вполне бесстрастен и потому у Апостола (1Тим. 6:15–16) назван Единым Бессмертным. Сын же пострадал, впрочем, не Сам, а плотию Своею, так сказать, Своею акциденциею (σχέσις), ибо Божества Его, как и Единосущного Ему Отца, страдания Его не коснулись, как загрязнение ручья не касается источника (Adv. Prax., 29 // PL.T. 2. Col. 194C; р. п.: 4.4. С. 196).

В. Учение о Святом Духе

Дух Святой есть tertia persona (Adv. Prax., 11 // PL. T. 2. Col. 167B, 168A; р. п.: 4.4. С. 148–149) – как Сын вышел из субстанции Отца, так Дух от Отца чрез Сына, per Filium (ibid., 3–1 // PL. T. 2. Col. 158C, 159B; р. п.: 4.4. С. 132–133). К этому взгляду приводит Тертуллиана его любимая аналогия. Дух Святой исходит от Отца и (et) Сына, как, например, река из источника, чрез посредство ручья (ibid., 8 // Col. 164A; р. п.: С. 141–142). Бытие Дух получил, как и Сын, пред творением міра и участвовал в

Божественном совете о создании человека (ibid., 12 // Col. 167B–168B; р. п.: С. 149–150). Дух, как видно из сказанного, подчиняется по бытию не только Отцу, но и Сыну: Он третье имя Божества и третья степень величия (ibid., 30 // Col. 196A; р. п.: С. 197).

Итак, у Тертуллиана весьма ясно различаются три persona Божества, называются первый, второй, третий, иной, иной, иной (но не aliud – иное), и утверждается, что каждый из них – Бог (et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus Deus, et Deus unus quisque [– «Отец Бог, Сын Бог и Дух Бог, и Каждый из Них – Бог] (Adv. Prax., 13 // Col. 168B–170B; р. п.: С. 151–154).

Как же Тертуллиан разрешил проблему монотеизма? По его взгляду, троичность Лиц не нарушает единства Божества, ибо:

1) все Лица имеют одинаковую субстанцию; Божественная субстанция тут не делится, а расчленяется, оставаясь одинаковою; в данном случае не имеет места separatio, divisio, diversitas [т. е. – отделение, разделение, разность] (субстанция в однородных предметах одна), а только derivatio, portio, distinctio [производное от целого, часть, различение] (различие по σχέσει (Adv. Prax. 9, 19 // PL. T. 2. Col. 164B, 179A; р. п.: Ч. 4. С. 142, 169; ср. Apol., 21 // PL. T. 1. Col. 399AB; р. п.: 4. 1. С. 49)).

2) Сын и Дух исходят от одного источника и притом по воле Единого Бога Отца, от Которого Они получают власть и к Которому снова возвратят её (1Кор. 15:28). Отсюда Божественная монархия нисколько не нарушается (Adv. Prax., 4 // PL. T. 2. Col. 195A; р. п.: Ч.4. С. 133). Хотя по Тертуллиану каждое Лицо есть Бог, однако Они не называются все вместе Богами, чтобы не получилось многобожия, но называются так Каждый в отдельности. Если же именуется Отец и Сын, то по Апостолу Первый называется Богом, а Второй – Господом (см. Флм. 1:3). Так и солнечный луч в отдельности может быть назван солнцем, но если речь идёт о Солнце и луче, то луч уже нельзя назвать Солнцем, иначе получится два солнца (Adv. Prax., 13 // PL. T. 2. Col. 170B; р. п.: 4.4. С. 154).

Хотя Тертуллиану не удалось отрешиться от недостатков логологии апологетов, однако в раскрытии догмата Троицы он оказал важную услугу по формулировке этого догмата. Не кто иной, как он создал формулы: una substantia – tres personae [единая сущность – три Лица], к которым после долгой борьбы пришла богословская мысль в IV веке.

Г. Христология

Христология по существу та же, что и у св. Иринея. Новым является лишь применение стоической терминологии к решению вопроса о соединении двух субстанций во Христе. Стоики указывают разные виды

соединения:

1. Соприкосновение [нрзб. – Изд.] [(μῖξις) – механическое соединение, когда, например,][263] соединяются разнородные зерна в одной куче [нрзб. – Изд.].

2. Смешение [нрзб. – Изд.] (κρᾶσις), когда соединяющиеся предметы взаимно проникают друг друга с сохранением отдельно своих свойств, как соединяются огонь и железо, вода и вино [нрзб. – Изд.][– смешиваясь, но не превращаясь друг в друга].

3. Слияние (σύγχυσις) – химическое соединение предметов, благодаря которому получается нечто третье, но качеством отличное от того и другого предмета, например, из золота и серебра получается [нрзб. – Изд.) [электрон (сплав)].

Соединение субстанций во Христе нельзя мыслить как слияние, ибо из Слова [нрзб. – Изд.] [и человека в результате слияния получилось бы нечто третье, предполагающее потерю особенных качеств обоих, вступивших в соединение: «Иисус не будет уже Богом, потому что Слово перестанет существовать, сделавшись плотью; не будет также и плотью, то есть человеком, потому что Тот, Кто был Слово, не может собственно быть плотью»]. Слово, как Бог, не может подвергнуться превращению. Плоть же во Христе, по свидетельству Писания [нрзб. – Изд.] [так как Христос называется Еммануил, что значит: с нами Бог (Мф. 1:23), «стало быть плоть не есть Бог», и тоже не превратилось в божество] (Adv. Prax., 27 // PL. T. 2. Col. 190D; р. п.: Ч. 4. С. 188). Соединение субстанций можно мыслить только как смешение. Христос есть Homodeus mixtus [нрзб. – Изд.] [дословно: «Богочеловек смешанный»] (De cam. Chr., 15 // PL. T. 2. Col. 779C; р.п.: Ч. 3, С. 36). Он вместе Богочеловек. В Нём «мы видим двойственное существо (duplium status), не слитое, а соединённое в одном Лице», persona [нрзб. – Изд.] (Adv. Prax., 27 // PL. T. 2. Col. 191C; р. п.: Ч. 4. С. 190). «Каждая из обеих субстанций действовала [нрзб. – Изд.] сообразно своей качественности». Дух производит свойственные Ему деяния, то есть чудеса, знамения, откровения. Плоть, напротив, подвергалась ощущениям ей свойственным: терпела голод после искушения диавола, чувствовала жажду в присутствии самарянки, проливала слёзы при виде Лазаря (ibid.). Таким образом, «чудеса Духа Божия в Нём – Бога, а страдания – человеческого тела» (Decarn. Chr., 5 // PL. T. 2. Col. 762A; р. п.: Ч. 3. С. 12).

О Крещении. По мнению Тертуллиана, благодать Крещения преподаётся чрез материальное посредство воды. На неё при призывании сходит Дух Святой и как бы её пропитывает, а чрез неё переходит и на

крещаемого. Вода, как чистая субстанция, наиболее способна к восприятию Духа; поэтому Дух носился над нею при создании міра (Быт. 1:2).

Крещение одно. Оно имеется только в истинной Церкви. Крещение еретиков недействительно, потому принятие их должно быть совершаемо чрез крещение.

Д. Эсхатология

Наказания, как и блаженные состояния *(*refrigeria*)*, начинаются непосредственно по смерти в аду, куда нисходят души всех людей ([нрзб. – Изд.]), кроме мучеников (De an., 55 // PL.T.2. Col. 745A; р. п.: С. 132). Там они, благодаря замедлению Воскресения (праведники воскреснут раньше для 1000-летнего Царства Христова), очищаются от означенных грехов (De an., 58 // PL. T. 2. Col. 750A–752B; р. п.: С. 137–139). Но возмездие здесь невольное, ибо касается только мыслей и намерений, и вообще душевных движений. Настоящее возмездие – воздаяние за дела – возможно только по соединении души с телом. Поэтому будет воскресение плоти. Воскреснет плоть вся, и притом та же самая и без всяких недостатков и, по-видимому, с сохранением возрастов (De an., 56 // PL. T. 2. Col. 746C–747A; р. п.: С. 133). Но не все сразу удостоятся воскресения, а сперва только праведники. Воскресшие праведники будут 1000 лет соцарствовать Христу в новом Иерусалиме, который сойдёт с неба на землю. Его [нрзб. – Изд.] в течение 40 дней видели в Иудее на небе римские солдаты: он появлялся утром и исчезал к полудню (Adv. Marc. 3, 24 // PL. T. 2. Col. 335C).

Земное 1000-летнее царствование будет справедливым воздаянием праведным, ибо вознаградит их в тех же условиях земного существования, в которых они и пострадали ради Бога. В конце всего будет Всеобщее Воскресение и Суд. Грешников будет поядать вечный огонь и притом особого рода: он будет снова восстанавливать пожираемую плоть (Apol., 48 // PL. T. 1. Col. 527A; р.п.: Ч. 1. С. 100).

V.6. Значение Тертуллиана

Тертуллиан как богослов имеет величайшее значение для Запада. До него не было латинского богословия, как не было и латинской [церковной] литературы. Тертуллиан сразу дал и то и другое. Он пересадил на латинскую почву всё то, что к тому времени успела создать греческая богословская мысль; таким образом, в одном лице сосредоточилось всё, над чем трудились многие в течение целого века.

Как апологет Тертуллиан повторил св. Феофила и Татиана, как полемист – св. Иринея, но он полнее и всестороннее, чем они отпечатлел церковную жизнь и в многочисленных своих сочинениях оставил памятник высокой исторической ценности для изучения и богословия и морали, культа и церковной дисциплины.

Тертуллиан не только познакомил Запад со всей полнотой богословской литературы греков, но он создал для него точно выраженные богословские формулы в области триадологии и христологии – формулы, которые навсегда остались на Западе, и отсюда влияли и на богословие Востока. В этом заключается важное значение Тертуллиана[264].

VI. Александрийская школа

[Термин «Александрийская школа» употребляется как для обозначения высшего христианского училища, так и известного богословского направления, созданного питомцами этого училища. Александрия, где возникла эта школа, была главным центром языческой образованности[265]]. Здесь со времени Птолемея I Лага устроен был Музей – нечто вроде академии наук с многотомной библиотекой, залами для диспутов и т. п.; здесь толпились бесконечные вереницы грамматиков, риторов, математиков, астрологов, философов, медиков и т. п. Здесь, в этой научной атмосфере, и возникла первая христианская школа высшего типа.

О начале Александрийской школы достоверных сведений не сохранилось и они покрыты мраком неизвестности. Вероятно, в Александрии с весьма древнего времени существовала катехизаторская школа, наподобие школ св. Иустина, Татиана, Вардесана, в которых пропагандировалось христианство на почве популярной философии, т. е. в таком виде, как оно представлено в апологиях. Исторические сведения об этой школе мы имеем с начала царствования Коммода, когда во главе этой школы стал Пантен (Πανταῖνος), т. е. с 180 года. Впрочем, Евсевий, сообщающий эти сведения (Euseb. Hist. eccl. V, 10 // PG. T. 20. Col. 453C, 456A; p. п.: C. 217), добавляет по преданию, что училище Священного Писания существовало в Александрии «по древнему обычаю». Сведения об организации школы мы имеем от того времени, как после Климента, ученика Пантена, возобновил её после гонения 202 года Ориген (Euseb. Hist. eccl. V, 10; VI, 3 // PG. T. 20. Col. 456A, 528–529; p. п.: C. 218, 252–254). Сначала он занимался исследованием Священного Писания, но затем ввиду притока образованных людей поставил дело шире и ввёл обучение всех светских наук (τὰ ἐγκύκλια μαθήματα[266]), которые, обыкновенно, преподавались в высших языческих училищах: от грамматики и риторики до философии включительно. Прекрасно изображает постановку учебного дела у Оригена его ученик свт. Григорий Чудотворец, который после пятилетнего обучения у Оригена (в Кесарии Палестинской) на прощание составил (231 г.) в честь его панегирик[267]. Ориген обычно начинал обучение с логики и диалектики, затем переходил к изучению природы (физики) в связи с геометрией и астрономией – всё это для того, чтобы возбудить разумное удивление пред мірозданием, – дальше он останавливался на этике, имевшей цель [предоставления] системы

воспитания, [продолжал преподавание философией, где он рассматривал различные философские системы, кроме тех,] которые отрицали бытие Бога; а потом [в завершение курса образования изучалось] и Священное Писание. Преподавание Оригена, как видно, носило строго научный характер. Вероятно, в данном случае он поддерживал традиции своих предшественников, по крайней мере он сам так представлял дело, и потому нужно допустить, что уже с Пантена Александрийская школа была не столько катехизаторским, сколько учёным заведением, с обширною постановкою светских и богословских наук. Её посещали как язычники, так и христиане (Климент, Ориген). Сочинения Климента и Оригена, по содержанию отвечающие программе Александрийской школы, навсегда могут считаться частью их лекций и могут быть даже употребляемы в качестве учебных пособий.

По образу Александрийской школы основаны и другие, например, в Кесарии Палестинской, где под конец своей жизни действовал Ориген.

Рядом со школами стали возникать и библиотеки. Александр епископ (сперва в Каппадокии, Euseb. Hist. eccl. VI, 11, 1–2 // PG. T. 20. Col. 541CD; p. п.: С. 260–261, а с 212 г. Иерусалима) основал большую библиотеку в Иерусалиме (Euseb. Hist. eccl. VI, 20 // PG. T. 20. Col. 572B; p. п.: С. 273). Ещё большее собрание книг составил Евсевий Памфил в Кесарии Палестинской, хотя основание Кесарийской библиотеки, вероятно положил Ориген (Евсевий – Euseb. Hist. eccl. VI, 32 // PG. T. 20. Col. 502C; p. п.: С. 282; ср.: блж. Иероним – Hieron. De vir. illustr.). Книгами обеих библиотек пользовался Евсевий при написании «Церковной истории». Обветшалые папирусы были заменены при его преемнике Акакии (340–366) и Евзое (376–399) папирусами новыми (Hieron. De vir. illustr., 113 // PL. T. 23. Col. 707A; p. п.: С. 309; см. подробнее Bardenhewer II, 10–11). Всё это – появление школ и библиотек, – говорит о развитии научных интересов и об умножении средств, необходимых для процветания христианской науки.

VI. 1. Пантен

Пантен, по свидетельству Памфила (Phot. Bibi. Cod. 118 // PG. T. 103. Col. 397), был учителем Климента и учеником «пресвитеров», которые видели Апостолов. Климент (Clem. Alex. Strom. 1, 1, 11–12 // PG. T. 8. Col. 700A; р. п.: Т. 1. С. 83) называет его сицилийской пчелой, собирающей сладость с апостольского и пророческого луга, чем указывает на его происхождение из Сицилии. От стоицизма он обратился к христианству и ревность свою проявил в миссионерском путешествии в Индию, вероятно, в Южную Аравию, где нашёл Евангелие от Матфея на еврейском языке, принесённое туда апостолом Варфоломеем (Euseb. Hist. eccl. V, 10 // PG. T. 20. Col. 456B; р. п.: С. 218). С 180 г. до конца жизни он стоял во главе Александрийской школы. Преемник его Климент уже в 201 г. в связи с гонением Септимия Севера должен был покинуть Александрию.

Хотя Климент и цитирует в своих сочинениях изречения «пресвитеров» и в том числе Пантена (Clem. Alex. Eclog. 50, 56 // PG. T. 9. Col. 720D, 724C), однако же изречения эти, очевидно, заимствует не из книг, а из устного предания, ибо по его словам (Clem. Alex. Eclog., 27; ср.: Strom. 1, 1, 11–12 // PG.T. 8. Col. 697B; р. п.: Т. l. С. 83) пресвитеры ничего не писали, а наставляли устно. Отсюда ясно, что Пантен не выступал в качестве писателя, и лишь по недоразумению, вероятно, на основании указанных ссылок на изречения Пантена, последующие писатели, начиная от Евсевия, приписали ему многие сочинения, особенно истолковательного характера.

VI. 2. Климент Александрийский

A. Сведения о жизни.

Тит Флавий Климент родился около середины II-го века (около 180-го года он был уже учеником Пантена). Место его рождения с достоверностью не было известно уже во время свт. Епифания (Epiph. Adv. haer. 32, 6 // PG. T. 41. Col. 552B // ТСРП. Ч. 1. С. 358): одни считали его александрийцем, другие – афинянином. Последнее более вероятно, ибо в сочинениях своих он обнаруживает близкое знакомство с особенностями аттической жизни (Clem. Alex. Paed. 1, 4, 5; II, 11 // PG. T. 8. Col. 540A; р. п.: С. 206). Александрию же он представляет конечным пунктом, к которому привели его странствования (Clem. Alex. Strom. 1, 1, 11 // PG. T. 8. Col. 700A; ρ. п.: Т. 1. С. 83). Сам Климент в сочинениях своих не раз упоминает о своём языческом происхождении, что подтверждается хорошим его знакомством с языческими мистериями и вообще мифологией (Clem. Alex. Protr., 1 // PG. T. 8. Col. 49C–53A; р. п.: С. 47–48). По-видимому он происходил из богатой фамилии; во всяком случае в сочинениях своих он обнаруживает себя тонким знатоком этикета современного ему высшего общества.

Образование Климент получил превосходное. Он прочитал много классиков и философов и свою обширную учёность обнаружил в необычайно обильной цитации; его сочинения поэтому являются важным источником, сохранившим многие богатства классической культуры. По-видимому его привело к христианству то же блуждание по философским школам в поисках истины, какое так характерно сказалось в Иустине Мученике.

Уже по обращении ко Христу Климент, по законченности своего образования, предпринял путешествие по разным странам, причём везде старался вступать в общение с «пресвитерами», сохранявшими истинное «предание блаженного учения» (Clem. Alex. Strom. I, 1, 11 // PG. T. 8. Col. 700A; р. п.: Т. 1. С. 83). Эти пресвитеры не были иерархическими лицами, а просто «старцами», людьми предшествовавшей Клименту генерации. Климент не называет их по имени. Первого из них он нашёл ещё в самой Элладе, двух других застал в Великой Греции (т. е. Южной Италии), ещё двух в Сирии («ассирийца», вероятно, Татиана) и Палестине и, наконец, в Александрии «уловил скрывшегося здесь последнего учителя, но первого по силе», Пантена (Clem. Alex. Strom. 1, 1, 11 // PG. T. 8. Col. 700A; р. п.: Т. 1. С. 83; ср.: Euseb. Hist. eccl. V, 11, VI, 13 II PG. T. 20. Col. 457A, 548A; р.

п.: С. 218, 263). Здесь Климент и остался (со 180 года).

Около 190 г. он стал помощником Пантена по заведыванию Александрийской школой и, вероятно, тогда же получил сан пресвитера (Clem. Alex. Paed. 1, 6 // PG. T. 8. Col. 293C; p. п.: С. 55; Euseb. Hist. eccl. VI, 11, 14 // PG. T. 20. Col. 544B, 552A; p. п.: С. 261, 265). Но смерти Пантена Климент стал во главе школы (Euseb. Hist. eccl. VI, 6 // PG. T. 20. Col. 533C; p. п.: С. 256), но не надолго. Разразившееся в 202 г. гонение Септимия Севера заставило его покинуть Александрию. Около 211 г. следы его обнаруживаются в Каппадокии: здесь он жил и действовал у еп. Александра, прежнего своего ученика, а когда последний был заключён в темницу, он отнёс письмо его в Антиохию, к еп. Серапиону (Euseb. Hist, eccl. VI, 11, 5–6 // PG. T. 20. Col. 544B; p. п.: С. 261).

Около 216 г. тот же Александр, ставший уже епископом Иерусалимским, в письме к Оригену упоминал о Клименте, как о почившем (Euseb. Hist. eccl. VI, 14, 8–9 // PG. T. 20. Col. 552BC; p. п.: С. 265–266), отсюда годом его смерти обычно считается 215 год.

Климент оставил по себе добрую память. Александр Иерусалимский и др. называли его «священным». Однако в восточных месяцесловах его нет. Как свидетель Предания, Климент вовсе не имеет такого значения, как св. Ириней: 1) он моложе его и, следовательно, его предание менее близко к веку Мужей апостольских – предание пресвитеров, которым он пользовался, довольно позднее: (например, Татиан); 2) Климент не был положительной натурой, как Ириней; на факты положительного учения он обращал мало внимания, и всё это разрешал в философском умозрении. Собственно, значение Климента заключается в том, что он первый предпринял решительные шаги к научной постановке богословия и сделал это во всеоружии эллинского образования.

Б. Литературная деятельность Климента

Климент развил необычайно широкую литературную деятельность. Прежде всего, ему принадлежит:

1. Великая трилогия – «Протрептик», «Педагог» и «Строматы» – представляющая попытку начертать ход духовно-нравственного развития язычника, обратившегося ко Христу и проходящего ступени, возвышающие его к христианскому ведению. Сочинения эти сохранились почти целиком.

2. Большое экзегетическое сочинение Υποτυπώσεις («Очерки»), представляющее краткие схолии на отдельные места Священного Писания, иногда с богословско-философскими экскурсами. Сочинение это состояло из 8 книг (Euseb. Hist. eccl. VI, 13 // PG. T. 20. Col. 545C; p. п.: С. 263) и

содержало толкование почти всего Писания (Euseb. Hist. eccl. VI, 14 // PG. T. 20. Col. 549B–553A; р. п.: С. 264–265) – из Ветхого Завета: кн. Бытия, Исход, Псалмов, Екклезиаста (Phot. Bibl. Cod. 109 // PG. T. 103. Col. 384C); из Нового Завета: кн. Деяний, Послания Апостола Павла (Euseb. Hist. eccl. VI, 14 // PG. T. 20. Col. 549B–552; р. п.: С. 26–265) и Соборные Послания. Кроме того, объяснялись «Послание Варнавы» и «Апокалипсис Петра»[268] (ibid.). Толкования Климента здесь большею частью аллегорического характера; они отличаются:

1) некоторыми странными историческими сообщениями о лицах апостольского века, вероятно, основанными на догадках Климента: так, например, слово «избранная» (ἐκκλεκχή) госпожа в 2 Ин. понимается в смысле собственного имени Эклекты; Кифа, столкнувшийся с Апостолом Павлом в Антиохии, отличается от Апостола Петра (как Апостол от 70-ти – Euseb. Hist. eccl. I, 12, 2 // PG. T. 20. Col. 117C; р. п.: С. 42);

2) «Ипотипосы» отличаются нецерковными мнениями, которые в них, по свидетельству Фотия (Phot. Bibi. Cod. 109 // PG. T. 103. Col. 384), проводил Климент – о вечности материи, предсуществовании души и т. п. «Очерки» сохранились лишь в отрывках: а) у Икумения в его комментарии на Апостола Павла, у прп. Максима Исповедника в схолиях на Дионисия Ареопагита, в катенах, в известиях Евсевия и Фотия; б) в латинской переработке, сделанной по поручению Кассиодора в нач. IV в. (De institutione divinarum litterarum 1, 8 // PL. T. 70. Col. 1120A); она содержит толкования на Соборные Послания: 1 Петра, Иуды (ошибочно приводимое под именем Иакова), 1 и 2 Иоанна, с исключением всех неправославных мнений Климента, и озаглавливается Adumbrationes (очерки, наброски) [in epistolas] canonicas (De la Bigne, 1875; Migne[269]; Zahn, Forschungen III, 1884); подлинность Adumbrationes доказывается совпадением одного их места с греческим фрагментом «Ипотипосов» (Zahn, Forschungen III, 89, 138) и сходством в их характере со свидетельствами об «Ипотипосах». Все фрагменты «Ипотипосов» собрал и дал попытку их восстановления Цан (Zahn, Forschungen, 1884).

3. Гомилии: а) «Какой богач спасется» (сохранилось до нашего времени); б) «Беседа о посте и злоречии» (Euseb. Hist. eccl. VI, 13, 3 // PG. T. 20. Col. 548A; р. п.: С. 263); в) «Увещание к терпению, или слово к новокрещённым». Оба последних произведения[270] не сохранились.

4. Сочинение « О Пасхе» (Euseb. Hist. eccl. IV, 26, 4; VI, 13, 3, 4 // PG. T. 20. Col. 393A, 548AB // р. п.: С. 183, 263), написанное против сочинения Мелитона Сардийского «О Пасхе», защищавшего малоазийскую квартодециманскую практику. Климент, опираясь на слышанные им

предания старцев (Euseb. Hist. eccl. VI, 13, 9 // PG. T. 20. Col. 549A; р. п.: С. 264), доказывал в своём сочинении, что Пасху надо праздновать в воскресенье (ср.: Euseb. Hist. eccl. V, 25 // PG. T. 20. Col. 508BC; р. п.: С. 240); между прочим, он цитировал св. Иринея и др. (Euseb. Hist. eccl. VI, 13, 9 // PG. T. 20. Col. 549A; р. п.: С. 264); от этого сочинения сохранились только две цитаты в «Пасхальной Хронике».

5. Другое сочинение, написанное, вероятно, тоже по поводу пасхальных споров – «Канон церковный, или против иудействующих» (Euseb. Hist. eccl. VI, 13, 3 // PG. T. 20. Col. 548A; р. п.: С. 263) – тоже утрачено, кроме незначительного фрагмента, сохранившегося в «Антирретике» патриарха Константинопольского Никифора († 828) против Константина Копронима.

6. В позднейшей традиции упоминаются и другие сочинения Климента: комментарий на пророка Амоса у свт. Палладия Елленопольского в «Лавсаике» (Pallad. Hist. Laus., 139 // PG. T. 34. Col. 1236D; p. n. гл. 122. С. 233, «О Промысле» (прп. Максим Исповедник – Max. Conf. Opusc. // PG. T. 91. Col. 264; Clem. A lex. PG. T. 9. Col. 749–752; CPG. 1390; 21-ое письмо (Ioan. Damasc. Sacra Parali. // CPG. 1392), ho подлинность их сомнительна.

1. Великая Трилогия: «Протрептик» («Увещавательное слово к эллинам»), «Педагог» («Воспитатель») и «Строматы» («Узорчатые ковры»)

Их соотношение. Эти три дошедших до нас сочинения Климента представляют собою целостную трилогию, написанную с определённым замыслом представить стадии духовного развития человека, восходящего от язычества к высотам христианского гносиса, под постоянным воздействием Логоса, который и выводится в качестве говорящего лица.

С планом своим, весьма широким, Климент знакомит в начале «Протрептика». Он рассчитывает написать огромный труд в трёх частях. Первая часть предназначалась для язычников: она должна показать им всю ложь язычества и обратить их ко Христу; в ней выступает Логос [как] Увещатель – προτρεπτικὸς, вторая часть обращается к уверовавшему язычнику: она имеет своей задачей освободить его от тех дурных навыков, страстей и пороков, с которыми он сжился в язычестве; она, таким образом, имеет практический характер, в ней выступает Логос [как] Воспитатель, παιδαγωγὸς. Наконец, третья часть предназначается для духовно очистившихся христиан и имеет своею целью возведение их к высшему гносису, к ознакомлению с системой церковного учения; в ней выступает Логос [как] Учитель, διδάσκαλος.

До последнего времени патрологи думали, что Климент осуществил план своей великой трилогии и что «Строматы», в частности, соответствуют третьей части поставленной им задачи. Но в 1898 г. французский учёный Фэйэ (E. Faye) в своём специальном сочинении о Клименте Александрийском выставил тезис, что «Строматы» составляют не третью часть трилогии, а только пролегомены к ней. Это видно из того, что 1) в «Строматах» Климент часто возвращается к вопросам апологетики и морали и, таким образом, впадает в тон пропедевтики, которой посвящены были первые две книги, и, наоборот, не даёт обещанной системы христианского учения; 2) самое название «Строматы» не подходит к третьей части, для которой естественно ожидать названия «Дидаскала»; 3) в «Строматах» сам Климент неоднократно даёт понять, что решения вопросов по систематическому богословию надо ожидать в дальнейшем изложении, т. е. – заключает Фэйэ – в «Дидаскале» (ср.: Clem. Alex. Strom. II, 8, 37 // PG. T. 8. Col. 972C; р. п.: T. 1. C. 281; IV, 13, 89; IV, 25, 162; V, 11, 71; VI, 2, 4). Таковы, в частности, обещания Климента написать о началах и богословии (Clem. Alex. Strom. IV, 1, 2 // PG. T. 8. Col. 1216; р. п.: T. 2. C. 6; III, 3, 13; IV, 4, 16); о создании міра (Clem. Alex. Strom. VI, 18, 168 // PG. T. 9. Col. 401A; р. п.: T. 3. C. 91) и человека (Clem. Alex. Strom. III, 14, 95 // PG. T. 8. Col. 1196A; р. п.: T. 1. C. 446); об ангелах (Clem. Alex. Strom. VI, 3, 32 // PG. T. 9. Col. 249A; р. п.: T. 3. C. 25–26); о душе – против василиадиан и маркиан (Clem. Alex. Strom. II, 20, 113; III, 3, 13 // PG. T. 8. Col. 1056C, 1116B; р. п.: T. 1. C. 318–319, 412); о пророчествах – для доказательства богодухновенности Писания; против гностиков и для освещения сущности библейского профетизма; против монтанистов (Clem. Alex. Strom. I, 24, 158 // PG. T. 8. Col. 905B; р. п.: T. 1. C. 157; IV, 1, 2; IV, 13, 91, 93; V, 13, 88); о молитве (Clem. Alex. Strom. IV, 26, 171 // PG. T. 8. Col. 1380B; р. п.: T. 2. C. 74); также обещание в «Педагоге» (Clem. Alex. Paed. I, 6; II, 10 // PG. T. 8. Col. 521B; р. п.: C. 196) написать о Воскресении.

Гипотеза Фэйэ, хотя и верно подмечает некоторые стороны во взаимном отношении частей трилогии, однако не может быть принята. 1) То обстоятельство, что «Строматы» иногда впадают в тон «Протрептика» или «Педагога» объясняется тем, что первые четыре книги «Стромат», вероятнее всего, написаны раньше этих произведений (см. ниже); если же в «Строматах» не даётся обещанной системы христианского гносиса, это находит себе объяснение в том, что «Строматы» труд неоконченный; 2) заглавие «Строматы», если брать его в полном виде, как оно сохранилось в тексте, вполне подходит к третьей части трилогии – κατὰ τὴν ἀληθῆ

φιλοσοφίαν γνωστικῶν υπομνημάτων Στρωματεῖς – «Ковры учёных (гностических) заметок об истинной философии». Здесь отмечается учительный элемент; 3) все обещания Климента разобрать тот или другой вопрос в дальнейшем изложении, нигде не относятся им к другому сочинению под заглавием «Учитель», а к продолжению самих же «Стромат» (ср.: Clem. Alex. Strom. IV, 1 // PG. T. 8. Col. 1216; р. п.: Т. 2. С. 6, где начертан план дальнейшего развития «Стромат») последнее название Климент, очевидно, сознательно удержал, чувствуя беспорядочность и разбросанность своего изложения. Отсюда вероятнее, что «Строматы» есть третья часть трилогии, впрочем, неоконченная.

Происхождение трилогии можно предположительно представлять так. Сначала Климент начал писать «Строматы». Это был один из распространённых в то время типов литературной работы. Сочинения [подобного жанра] с заглавиями: Στρωματεῖς, Υποτυπώσεις пользовались тогда большой популярностью. Они представляли собою ряд набросков, этюдов, афоризмов, связанных большей частью механически. Такой род письменности был в ходу, потому что, с одной стороны, не требовалось от автора особых усилий систематического и последовательного изложения своих мыслей, а с другой – потому что давал возможность авторам, особенно философам, скрывать личные свои намерения под самыми простыми безыскусственными формами; в таких сочинениях ни заглавие ничего не говорило о предмете и задаче сочинения, ни изложение не раскрывало всей истины. Всеми удобствами этого литературного типа и воспользовался Климент, остановившись на нём, между прочим, и потому, что, желая доказать возможность примирения христианства и философии, он должен был односторонне проводить этот тезис так, чтобы не вызвать соблазна у простых верующих, отрицательно относившихся к философии, как произведению диавола и источнику ересей.

Занимаясь в «Строматах» всякими безобидными вопросами, Климент постепенно смешивает философию с христианством и к тому же подготовляет своих читателей. Так, без особого плана и порядка он написал первые три книги, в начале четвёртой он пришёл к мысли расположить дальнейшее содержание по известному плану, изложенному в 1-й главе 4-й книги.

Во время этой работы он, наконец, натолкнулся на идею написать трилогию. В исполнение этого он написал «Протрептик», «Педагог» и затем продолжал «Строматы». Что часть «Стромат» написана раньше «Педагога» (и, вероятно, «Протрептика»), это видно из следующего:

1) В «Педагоге» (Paed. II, 10 // PG. T. 8. Col. 509A; р. п.: С. 189)

Климент ссылается на своё прежде написанное сочинение «О воздержании» (Περὶ ἐγκρατείας), и [здесь же] в «Педагоге» (II, 6, 52 // PG. T. 8. Col. 612C; р. п.: С. 245) – «О браке». Подробная трактация по этим вопросам находится во II, 20, 103 – III, 18, 110 «Стромат». Так как древние обычно цитовали под особыми заглавиями части одного сочинения, то более чем вероятно, что в данном случае Климент разумеет не особое сочинение, а части «Стромат» (Heusse).

2) В «Строматах» встречаются указания на «Протрептик» и «Педагог» (Clem. Alex. Strom. VI, 1, l; VII, 4, 22 // PG.T.9.Col.428C; р. п.: Т. 3. С. 208); в первых же книгах таких указаний нет даже там, где их естественнее всего ожидать; например, в начале «Стромат» сообщает он о намерении привести читателей к доброй вере, жительству, что составляет задачу двух первых частей, но [об этих произведениях] он хранит молчание. Но если «Строматы» Климент начал писать раньше «Протрептика» и «Педагога», то, во всяком случае, эти два сочинения написаны раньше V-й книги «Стромат», ибо в «Педагоге» (Paed. II, 11, 117 // PG. T. 8. Col. 540A; р. п.: С. 206) Климент обещал толковать о таких материях, о которых сказано в «Строматах» (Strom. V, 8, 55 // PG. T. 9. Col. 85BC; р. п.: Т. 2. С. 277).

Время написания. В 1-й книге «Стромат» (§ 21, 139, 140, 144) хронологические исчисления кончаются смертью императора Коммода – 192 годом. Очевидно, она написана после этого события и до смерти императора Септимия Севера (211 г.), преемника Коммода. Ссылки на факты мученичества (Clem. Alex. Strom. II, 20, 125; VI, 18, 167 // PG.T. 8. Col. 1069B; T. 9. Col. 400C; р. п.: Т. 1. С. 324, Т. 3. С. 91) указывают на гонение Септимия Севера 202 г., что заставляет время написания «Стромат» приблизить к этому времени. Вся трилогия написана на протяжении 198–215 гг., когда она прервана была смертью Климента.

Содержание. «Протрептик» (12 глав) по типу своему напоминает апологии II-го века; 1–7 гл. посвящены критике язычества, 8–12 – призыву ко Христу. Написан он, однако, с обилием цитат и доказательств, о чём апологеты II века даже и не думали. Начинается «Протрептик» воодушевлёнными призывами из мифических песен и Орфея обратиться к новой песне, которую поёт он, и предмет которой – исшедший от Сиона Логос (1). После этого вступления доказывается нелепость язычества, прежде всего, ссылками на фальшивость оракулов, которые теперь замолкли, на гнусность сладострастных оргий, мистерий и эротических похождений богов (2); далее, то же доказывается путём указания на всю жестокость (человеческие жертвоприношения) и всю бессмысленность почитания идолов (4) и, наконец, выводы автора подтверждаются

критикой философских учений о Боге, обоготворявших стихии, планеты, или даже отождествлявших Бога с материей (5). Правда, философы, особенно Платон, и поэты говорили иногда и истину – например, что Бог непостижим, что Он – причина всех благ, но всё это они получили или от евреев или от Божественного Слова (6–7); притом в философии только часть истины, полная же истина открыта пророками, чрез которых говорил Дух Святой. Они учили о единстве Бога и обличали идолопоклонство (8). Чрез них Господь всех без исключения призывает познать истину (приводятся многочисленные цитаты с подходящим содержанием) (9). Нет основания ссылаться на обязанность держаться предания отцов; ведь мы, возросши, не повторяем того, что делали в младенчестве, например, не питаемся молоком от кормилицы; людям нужно не грехи предков повторять, а покориться Отцу, постоянной милостию Своей напоминающему им о покаянии, и достигнуть, таким образом, обещанной награды (10). Благодеяния Господни неизмеримы; Сам Логос явился на землю, чтобы искупить падшего человека и сообщать нам истину; после этого нигде не надо искать истины, [кроме] как у Него, ибо Он – Слово Истины (11). Довериться этому Учителю истины вместо заманчивых песен сирен Климент и призывает всех без различия положения. В конце Сам Логос выводится говорящим к эллинам и варварам и увещевающим их последовать Мудрости Божией (12). Сочинение изложено довольно растянуто, в чём признаётся под конец своей речи и сам автор.

В «Педагоге» Логос выступает уже с другой задачей – перевоспитать к новой жизни обратившегося язычника и тем подготовить его к следующей ступени духовного развития и постижения духовного гносиса. «Педагог» состоит из 3-х книг. В первой книге говорится о Самом Воспитателе – Логосе, о воспитываемых им «чадах» (παιδία) и о средствах воспитания. «Педагог», подобно Богу – Своему Отцу, безгрешен и свободен от страстей и потому больше всего заботится об освобождении Своих чад от грехов, о духовном исцелении (2). Он, далее, любвеобилен и Свою любовь проявил в создании человека и ради него – міра, а так как всякая любовь ждёт ответной любви, Он требует исполнения заповедей Божиих (3). К чадам Логоса без различия относятся и мужчины и женщины, ибо различия пола не имеют значения в Церкви, ни тем более за гробом (4). Все воспитываемые Логосом испытывают духовное возрождение, ибо метод воспитания Логоса есть любовь и добро. Логос всех любит и всем желает добра. Но этот метод любви и добра должен быть соединён с указанием на осуждение для избегающих этого пути. Это содержание первой книги. Во второй и третьей книгах даются наставления

Логоса к христианской жизни, причём параллельно рисуется картина распущенности современного высшего общества, бичуются его пороки. Наставления даются без особенного порядка. Сперва речь идёт о пище, причём Климент особенно вооружается против невоздержания, обилия и разнообразия блюд, против похоронных пиршеств, указываются виды чревоугодия и т. д. (II, 1). В таком же духе идёт далее речь о питии (1), дорогой домашней утвари (3), поведения во время пиршеств (4, 7) и неблагопристойности в речах (5–6), об употреблении духов, венков (8), о сне (9), особенно о половых эксцессах и роскошной одежде (10), обуви (11), драгоценных украшениях (12). В третьей книге, после рассуждения об истинной красоте, продолжается обличение туалетного искусства (1), щегольства мужчин (3), дурного сообщества (шутов и др. 4), подробно говорится, как вести себя в банях (5), как пользоваться богатством (6–8), о цели посещения бань и гимнастических заведений (9–10) и, наконец, показывается образ идеального поведения, сообразного с требованиями Логоса (11–12). В «Педагоге» речь ведётся, таким образом, о самых обыденных явлениях, но в то же время со схоластическою скрупулезностью анализируются разные филологические понятия, приводятся многие примеры из классической жизни. Тон речи невыдержанный: постоянное обличение пороков современной жизни. Юмор сквозит иногда рядом с дельным остроумием. К «Педагогу» в кодексе Арефы (в котором он с «Протрептиком» сохранился) присоединяются два гимна – один в честь Христа Спасителя с надписанием: Τοῦ ἁγίου Κλήμεντος, другой – в честь Педагога. Возможно, что первый гимн принадлежит самому Клименту; что касается второго, то он принадлежит какому-либо читателю «Педагога», вероятно Арефе, учёному архиепископу X в., известному своими поэтическими произведениями.

«Строматы» известны нам по единственной Флорентийской рукописи XI в.; начала «Стромат» в рукописи недостаёт. Всё сочинение состоит из 7 книг и по объёму является самым большим из сочинений Климента. Как видно из самого заглавия, в нём напрасно мы будем искать порядка в изложении мыслей и известного рода планомерности. Нет в нём и полного изложения системы христианского гносиса: большая часть «Стромат» посвящена решению разных предуготовительных вопросов. Изложить содержание «Стромат» при массе отступлений и побочных подробностей не представляется возможным. Лишь в недавнее время сделаны были попытки представить общее течение мысли в этом своеобразном сочинении, раньше же считали его простым сборником мыслей,

изложенных вне всякого порядка.

Первые две книги посвящены решению самого важного для того времени вопроса, допустимо ли для христианина пользоваться эллинской философией? Ответ даётся положительный. В частности, в первой книге говорится о значении философии вообще (она приготовляла эллинов ко Христу, как иудеев – Закон) и для Богослужения, в частности (она – служанка богословия): а) располагает к добродетели и пролагает путь к Небу, который оказывается Церковью; б) помогает уразумению Священного Писания (1–9); при этом разумеется не внешняя философия, не пустая болтовня софистов и дерзких отрицателей Бога (10–12), а частицы истины, рассеянные в различных философских системах (13–14) и заимствованные у евреев (15–20), в частности, у Моисея, который древнее всех поэтов и философов.

Во второй книге автор оттеняет превосходство Откровения пред философией, доказывая, что все возвышенные философские положения, которыми хвалятся эллины, основываются на Откровении, и что вера в Откровение является основой всякого религиозного знания. Вера есть дело милости Бога, Его откровения, и потому она выше науки, которая нуждается в доказательствах и вся из них состоит; она – основа христианской философии (1–6). Большая часть книги посвящена изложению христианского учения о добродетелях и страстях в целях указания влияния его на философскую этику (7–23).

Доказав возможность построения на основе веры при помощи философии церковного гносиса, Климент в 3–4 кн. обстоятельно раскрывает отличие церковного гносиса с практической стороны от еретического: оно выражается в соблюдении телесной чистоты в браке и безбрачии и в любви к Богу, запечатлеваемой подвигом мученичества. В третьей книге (посвящённой вопросу о браке и безбрачии) обличается распутство гностиков-либертинистов (Карпократа и Епифана) и опровергается ложное учение энкратитов (Татиана, Юлия Кассиана), отрицавших брак, причём разбираются все относящиеся сюда места Священного Писания (6–18).

В четвертой книге речь идёт о мученичестве, – о проявлении в нём присущего истинного мудрецу пренебрежения к болезням и внешним несчастиям, о блаженстве мучеников, о правоспособности всех христиан к мученичеству, независимо от пола или возраста и т. п. Сюда вносятся рассуждения о терпении, о смысле страданий, принципах деятельности истинного гностика (не страх наказаний, а любовь), об истинном совершенстве – познании Бога и любви к Нему (1–26).

Указав свойства истинного гностика, Климент в пятой книге снова возвращается к вопросу веры и знания (γνῶσις). Вера и надежда имеют отношение к предметам умопостигаемым, отсюда возвышенное содержание её скрывается в Писании под покровом символов и аллегорий; то же видим и у язычников – у пифагорейцев и египетских жрецов; равным образом и Аггостолы учили облекать тайны веры покровом, чтобы охранять их от непосвящённых. Для постижения Бога необходимо предварительно отрешение от міра и мірских вещей, но и при этом условии Бог ограниченным разумом человеческим не может быть постигнут, посему познание Его является исходящим от Него даром; так представляли дело и эллинские философы, позаимствовав это из книг еврейских. В 6–7 гл. он изображает истинного гностика в его жизни, как воплощение христианского нравственного идеала.

В шестой книге Климент, докончив свою речь о заимствованиях эллинских философов, приходит отсюда к выводу, что и философам ведома была религиозная истина и что истинный гностик, почерпав по вере мудрость в её Божественном источнике, сможет пользоваться и философиею, хотя и несовершенной в сравнении с Евангелием, но всё же исходящей от Бога. Усвояя всё полезное в философии и науке, истинный гностик достигает господства над страстями, а изучением человеческих наук приготовляется к постижению вещей божественных; в частности, теория чисел и числовых значений помогает при уяснении таинственного смысла Священного Писания. При таких пособиях истинный гностик – один из всех людей достигает совершенства в собственном смысле слова и в будущей жизни будет удостоен высших почестей. Но и в этой жизни преимущества гностика велики. Истинному гностику доступно понимание таинственного смысла Писания, которое всё – не исключая, и Десятисловия – имеет духовный смысл; ему доступна и философия, которой он, впрочем, пользуется мимоходом, спеша к высшей христианской мудрости.

В седьмой книге доказывается, что собственно только христианский гностик является истинным почитателем Бога. Напрасно его упрекают в безбожии. Он знает Бога и в своём бесстрастии всеми силами старается уподобиться Ему и Его Сыну, тогда как язычники, напротив, измышляют себе богов по своему подобию и уподобляют их себе. Храмом для гностика служит истинная душа, которая выше всех великолепных зданий, а жертвой – непрестанные молитвы и благодарения, которые ценнее всяких приношений и всегда доходят до Бога. В жизни своей гностик обнаруживает совершенство: он настолько правдив, что не имеет нужды

прибегать к клятве, примером своим постоянно назидает других и путём постепенных очищений достигает высшего совершенства – созерцания Бога. Он мужественно переносит несчастия и даже смерть, раз на то воля Божия, благотворит всем, соблюдает воздержание, презирает суету мірскую, прощает все оскорбления и обиды, не вступаясь в суды. В заключение, ввиду соблазнов среди эллинов и иудеев по поводу возникновения ересей и разделений в христианстве, Климент ссылается на подобные же разделения среди философов и иудеев и указывает средство для отличения истинного учения от ложного: а) доказательство от Священного Писания и б) решение вопроса, на чьей стороне более древнее предание; аналогию, чтобы яснее оттенить различие Церкви от различных сект составляет Закон Моисеев о различии чистых и нечистых животных.

В VII книге «Строматъ» Климент обещает продолжение своего труда в новой серии «Строматъ». Но труд остался незаконченным. Впрочем, церковные писатели (Евсевий) знали ещё восьмую книгу «Строматъ». В кодексе Флорентийском вслед за VII кн. следует под именем VIII кн. «Строматъ» логический трактат о необходимости точности и ясности в понятиях и доказательствах, о возможности постигнуть истину, о роде, виде и видовой разности, о категориях, методе и т. п. Трактат этот по содержанию не имеет никакой связи с предшествующими рассуждениями Климента, и потому нисколько не удивительно, что в некоторых кодексах, которые знал Фотий, вместо него после «Строматъ» помещалась гомилия: «Какой богач спасётся?». По этим основаниям большинство учёных отказываются считать его за VIII кн. «Строматъ».

Вопрос о VIII кн. осложняется ещё другим обстоятельством. После неё в философской рукописи следуют два отрывка: «Извлечение из сочинений Феодота и других исследователей восточной школы Валентина», и сокращённо называемые Excerpta ex Theodoto, и «Избранные места из книг пророческих», обычно называемые Eclogae propheticae и представляющие собою краткие толкования на избранные пророческие изречения. Хотя эти отрывки в рукописи приведены анонимно, но ввиду помещения их после «Строматъ», большинство учёных приписывают их Клименту и поставляют в связь с VIII кн. «Строматъ».

По Цану книга эта была действительно написана Климентом; указываемые отрывки являются позднейшими выдержками «Строматъ»; основанием для Цана является то обстоятельство, что, например, древний писатель Акакий, преемник Евсевия Кесарийского, цитировал «Эклоги», как VIII кн. «Строматъ» и что в VIII кн. Климент собирался истолковать кратко Писание против эллинов и иудеев, что якобы и исполнил в

«Пророческих эклогах» в VIII книге. Но против этой гипотезы справедливо возражение, что в рукописном предании ни «Эклоги», ни «Эксцерпты» не обозначаются как извлечения из VIII кн. «Стромат», что цитация «Эклог» как части «Стромат» объяснима уже из того только предположения, что в кодексах они помещались обыкновенно после VII кн. «Стромат», что задачу свою по отношению к эллинам и иудеям в VII кн. Климент формулировал точнее, как защиту от обвинения со стороны их, между тем в изъяснениях «Эклог» апологетический элемент совсем отсутствует.

Более вероятно поэтому другое предположение, – Арзиана, а именно, что «Эксцерпты» представляют собой выдержки из сочинений гностиков, сделанные Климентом в целях опровержения их, что подобным же образом и «Эклоги» представляют собрание черновых материалов для VIII кн. «Стромат», а логический трактат – извлечение из какого-либо философского труда. Большинство современных учёных и держится теперь предположения, что VIII кн. Климент не написал, и что до нас сохранились лишь те материалы, которые он собирал для её составления.

Источники трилогии и пользование ею у последующих авторов

В своей трилогии Климент обнаруживает поразительную учёность: слова его пересыпаются всевозможными цитатами из разных классов писателей. Число цитируемых авторов почти необозримо. Эрудиция Климента всегда вызывала удивление учёных. Теперь, впрочем, стараются возвести её к различным источникам, флорелигиям и компендиям, предпочтительно восстанавливая эти источники на основании сочинений самого же Климента.

Получается, таким образом, что часть своих цитат Климент заимствовал из вторых рук, из существовавших до него компиляций и учебников, особенно распространённых в Александрии.

Дильс впервые указал на родственность изложения философских мнений о Боге в «Протрептике» и в сочинениях Цицерона [«О природе богов»] (De natura deorum), а перечень философских школ в «Строматах» признал извлечением из какого-либо философского учебника.

После Дильса немецкие учёные всячески выискивали предполагаемые источники Климента, иногда, конечно, ошибочно. В общем, источников у Климента указано много. Так, источником его при описании древних культов было сочинение на подобную тему, также и при изложении имён богов в исторических сведениях об изображениях и искусствах источником были каталоги изображений. Вендлянд высказал предположение, что II и III книги «Педагога» заимствована из сочинения

стоика Луция, учителя Эпиктета. Габриэльсон в исследовании источников Климента пришёл к выводу, что большая часть сведений почерпнута Климентом из παντοδαπὴ ἱστορία, или реальной энциклопедии Фаворина Арелатского, современника Адриана.

Ещё в большей степени Климент Александрийский пользовался источниками иудейского – александрийского происхождения, начиная с Деметрия, псевдо-Гекатея и до Филона. У псевдо-Гекатея Климент весьма доверчиво и без критики позаимствовал много подложных стихотворений греческих поэтов, раскрывавших учение о единстве Божием, о Промысле и т. п. Часто Климент цитирует Аристовула, который, между прочим, доказывал зависимость Аристотеля от Моисея и других Пророков; цитирует также он сборник Александра Полигистора, составленный из выдержек иудейских историков, и, вероятно, по этому сборнику цитирует этих историков (Деметрия, Евполема, Артапана). В особенности же Климент зависит от Филона, часто приводя из сочинений его дословные цитаты, по которым даже восстанавливают текст Филона. Под влиянием Филона Климент в значительной степени образовал и своё міровоззрение; в частности, от него он усвоил аллегоризм и мистическое понимание книги Бытия (особенно о творении міра, о грехопадении) и Моисеева законодательства.

Итак, несомненно, что много своих сведений Климент почерпнул из вторых рук; однако нужно признать, что некоторые исследователи допускают преувеличение, когда представляют Климента простым плагиатором или все знания его выводят из иудейско-александрийской литературы. Такие отзывы тем более нужно принимать с ограничением, что многие источники Климента реконструируются лишь гипотетически, причём исследователи взаимными противоречиями ослабляют силу своих доводов.

Весьма много сведений Климент почерпнул не из вторых рук, а путём самостоятельного чтения. Он перечитывал всего Платона и усвоил отчасти и его стиль. Вся предшествующая церковная, а также гностическая литература ему хорошо известна. Между прочим, он читал св. Климента Римского, [«Пастыря»] Ерма, Татиана, свв. Мелитона и Иринея. Справедливо поэтому последующие писатели хвалили его учёность.

В позднейшей литературе сочинения Климента цитировались довольно часто и много выдержек из них сохранилось во флорилегиях. Многие авторы молчаливо пользовались его сочинениями. Зависимость от Климента Тертуллиана представляется ещё спорной, ибо сходство между ними может быть объяснено общими стоическими влияниями.

Но бесспорна зависимость от него Арнобия, Евсевия и блж. Феодорита в их апологетических трудах.

2. «Какой богач спасётся?»

Единственная сохранившаяся гомилия Климента посвящена вопросу о богатстве и бедности. Она представляет собою толкование евангельского рассказа о богатом юноше (Мф. 19; Мк. 10; Лк. 18), в частности, слов Господа: удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие (Мк. 10:25). Многие богачи, понимая эти слова в буквальном смысле, отчаивались в своём спасении. Гомилия даёт ответ на мучивший их вопрос. В ней Климент после предисловия (1–3) доказывает сначала, что для богатых возможно спасение (4–26), а затем указывает, какими средствами его можно приобрести (26–42). В предисловии Климент говорит, что богатым нужно не расточать похвалы, ибо это богохульно и ещё более укрепляет их в гордости, а научить их, содействуя их спасению (1), а затем обещает рассеять безосновательное уныние богатых, основанное на неправильном понимании слов Господа, их внутреннего смысла, и доказать, что и богатым не отрезан путь к спасению (2–3). Делает он это, истолковывая евангельские рассказы о богатом юноше в аллегорическом смысле (4–26). В начале своей беседы с юношей Господь показывает, что высшее благо для человека – познание Единого Бога (никто же благ, токмо един Бог (Мк. 10:18)) чрез Его Сына; юноша должен был понять всё величие Откровения, принесённого Христом. Закон во Христе заменён спасительной верой; он отчасти и был подготовлен к этому, ибо, исполнив все заповеди Закона Моисея, чувствовал его недостаточность и стремился к новой жизни (9). Господь и указывает средство достижения совершенства, возвышающегося над внешним исполнением Закона (10). Это – внутреннее совершенство; нужно продать имение, т. е. отказаться от мірских страстей, от алчности и жадности, привязывающих к богатству. Нет нужды понимать этот совет в буквальном смысле: в противном случае выходило бы, что всякий нищий, даже и не думающий о спасении, получит его; иначе Господь не сказал ничего нового по сравнению с философами, которые тоже, ради тщеславия, отказывались от богатства, не отказываясь, однако, от страстей и гордости; буквальное толкование противоречит наставлениям Господа о благотворении ближним и делам милосердия (13). Богатство само по себе безразлично – ни добро, ни зло, а становится таковым от того или иного употребления его; при добром употреблении оно приносит пользу (14). Отсюда Господь повелевает отрекаться не от богатства, а от страстей, по отречении от которых и богатство становится полезным (15). В заповеди

Господа речь идёт о богатстве страстей и противоположной ему нищете духом (16), а вовсе не о телесном богатстве или нищете; эти состояния сами по себе не имеют значения, ибо и богатый может быть верующим и бесстрастным, и бедный может упиваться пожеланиями (17–19). Юноша не понял слов Господа, что человек в одно и то же время может быть и богатым и нищим (духом), что и при богатстве можно получить спасение, и ушёл опечаленный. Впали в уныние и ученики, ибо они сознавали, как трудно освободиться от страстей этого греховного богатства, но Господь в утешение их указал на величие благодати Божией, всегда помогающей доброму произволению человека (20–21).

Слова Господа об отречении от богатства нужно, таким образом, понимать в таком же смысле, как и слова Его об отречении от отца, матери и т. п. Здесь Господь не ненависть заповедует по отношению к родным, ибо он велел любить даже врагов наших, а отречение от них в том случае, если они во имя родственных связей будут отвлекать от Христа и приучать своему нечестию (22–23). Так и от богатства нужно отказаться, если оно стоит на пути к спасению. Но по существу это не значит, что богатый не может спастись; в противном случае Бог, дарующий людям на земле жизнь в богатстве, был бы виновником их погибели; нет, спасение и при богатстве возможно при условии правильного им пользования (26).

Таким условием является исполнение заповеди о любви к Богу и ближнему. Ближним нашим (по притче о самарянине) является тот, кто оказал милость; больше же всего милость нам оказал Господь, а потому мы взаимно должны любить Его и исполнять Его заповеди (17–29). А заповедует нам Господь дела милосердия, о которых и будет спрашивать на Страшном Суде (20). Отсюда, богатства мы должны употреблять на дела милосердия, приобретая себе друзей своим благотворением, дабы они направили нас в вечные кровы (Лк. 16:19). Ввиду такой награды надо спешить благотворить, давать всем радостно, разыскивая нуждающихся (31–32) и не различая достойных от недостойных, ибо в этом можно ошибиться, а за немилосердие подвергнуться вечному огню (33). Люди, нами облагодетельствованные, составляют как бы войско, защищающее нас от врагов, демонов и страстей: они помогают нам и молитвою, и советом, и как друзья всячески содействуют нашему спасению (34–36). Если Сын Божий проявил к нам величайшую любовь и низвёл Себя до смерти, то мы должны проявлять любовь друг к другу до готовности пожертвовать своею жизнью и тем более тленным и преходящим имуществом; мы всегда должны следовать путём любви, которую надлежит проявлять в отношениях между близкими. Если же кто из

богатых впадёт в страсти, то пусть знает, что дорога покаяния всегда для него открыта: пусть лишь перестанет грешить (39) и Господь примет его таким, каким застанет его во время суда, не обращая внимания на его предшествовавшую жизнь (40). Как пример силы покаяния под благодатным воздействием руководителя, Климент раскрывает трогательную повесть (сказание) об одном юноше, обращённом Апостолом Иоанном ко Христу, но потом ставшем разбойником: его Апостол нашёл в горах, и своею любовью привёл к покаянию, и сделал достойным спасения. Подлинность гомилии стоит вне сомнения: уже Евсевий (Euseb. Hist. eccl. III, 23 // PG. T. 20. Col. 256–261; р. п.: С. 118–121) приводит из него рассказ о юноше-разбойнике. Время написания определить невозможно. Хотя в «Педагоге» (Paed. II, 3; III, 6 // PG. T. 8. Col. 432B–440A; р. п.: С. 139–143, 240–242) раскрывается тот же взгляд на богатство, что и в этой гомилии, однако никаких указаний на гомилию не делается, равно как и в гомилии на «Педагога».

3. Особенности Климента Александрийского как писателя.

Как видим, Климент был довольно разносторонним писателем: он был и апологетом, и философом, и экзегетом, и гомилетом, и полемистом. Во всех областях богословского ведения он оттенял практическую сторону: это его индивидуальность. При всей наклонности к философской спекуляции он не мог всё-таки создать системы христианского міропонимания, хотя и делал попытку к этому. Таким образом, в этой области он не чувствовал себя господином. Наоборот, в практических вопросах он всегда стоит на высоте положения; он сознаёт себя миссионером среди языческого образованного общества, воспитателем юношества, и педагогическая идея служит руководящим мотивом во многих его рассуждениях (см. ниже: о необходимости гносиса и изучения философии).

Обширное образование Климента воспитало в нём широкий, чуждый всякого фанатизма, взгляд на эллинскую культуру. Он готов был искать в нём всякую истину и правду. Сочинения его часто пестрят многими выдержками из греческих философов и поэтов; каждый вопрос он решает, предпосылая своим рассуждениям историю его в предшествующей литературе. Отсюда многие страницы его сочинений носят исключительно светский характер.

Как писателя, Климента некоторые учёные (Бонаит) ценят очень низко. Они считают его сочинения простой мозаикой, составитель которой, даже не постарался вникнуть в дух и характер тех сочинений, из которых он составлял свою компиляцию. Отзыв такой, однако,

несправедлив. Климент в своих сочинениях, например, во введении к «Протрептику», в гомилии [«Какой богач спасётся?»], обнаруживает прекрасный литературный талант, художественные приёмы, силу живого и воодушевлённого изложения. За самостоятельность и высокий полёт его мысли говорит уже одна попытка создать в трилогии последовательное введение в христианство. Подобный опыт в христианской литературе является единственным в своём роде.

Но при всём том, конечно, Климент имел существенные недостатки. Высказывая иногда очень глубокие мысли и умея ясно представить каждый вопрос детально, Климент, однако, не мог привести в систему свои мысли, овладеть массой подавляющего материала. Его начитанность превосходила силы его творческого синтеза. Эта особенность его отразилась на его изложении. Он всегда терялся в цитатах, не мог расположить своего обширного материала планомерно, часто отвлекался в сторону, часто возвращался к уже затронутым темам и редко исчерпывал их совершенно. Особенно такая беспорядочность изложения выступает в «Строматах», которые по одному заглавию своему позволяли всякую небрежность в литературном изложении. Что касается до стиля, то хотя сам Климент вооружается против софистики и льстивого красноречия (Strom. I, 10, 47 // PG. T. 8. Col. 744C; р. п.: Т. 1. С. 104), однако, пишет гладко, с ораторским подъёмом и довольно чистым языком. Фотий стиль его считает очень приятным и цветистым.

В. Воззрения Климента Александрийского

Воззрения Климента представляют собою смесь разнородных элементов церковных и философских. Те и другие оказали взаимное влияние друг на друга и переплелись в представлении Климента в определённую богословско-философскую систему. Источниками христианского вероучения он признаёт Священное Писание и Предание. Но строго нормативного значения для него они не имеют; он понимает их в духе своих философских воззрений, а главное – слишком расширяет их объём.

1. Строго определённого канона Нового Завета, без апокрифических примесей, Климент, собственно, не знает. В «Ипотипосах», например, он изъясняет «Послание Варнавы» и «Апокалипсис Петра». В «Строматах» он и Варнаву и Климента Римского называет Апостолами (Clem. Alex. Strom. IV, 17, 105 // PG. T. 8. Col. 1312A; р. п.: Т. 2. С. 47), Ерма – орудием Божественного откровения (Clem. Alex. Strom. 1, 29, 180 // PG. T. 8. Col. 928A; р. п.: Т. 1. С. 168; II, 9, 43; II, 12, 55). «Учение 12 Апостолов» – Писанием (Clem. Alex. Strom. 1, 20, 100 // PG.T. 8. Col. 817B; р.п.: Т. l. С.

132); тут же рядом с каноническими Евангелиями встречаются и [апокрифические] «евангелия» от евреев, египтян, «Киригма Петра», «Предание Матфея» и т. п. Мало того, самую область Божественного Откровения (вдохновения) он расширяет до чрезвычайности. Рядом с ветхозаветными пророчествами он ставит оракулы Сивиллы, тайные откровения Зороастра, слова египетских пророков, «богослова Орфея» (рядом с Пятикнижием – Clem. Alex. Strom. Y, 12, 78 // PG. T. 9. Col. 116B; р. п.: T. 3. C. 190) и даже эпикурейца Митродора считает вдохновенным (Clem. Alex. Strom. V, 14, 138 // PG. T. 9. Col. 204A; р. п.: T. 3. C. 224; ср.: о Платоне – Clem. Alex. Strom. V, 8, 52 // PG. T. 9. Col. 84A; р. п.: T. 3. C. 176).

Впрочем, нужно отметить, что новозаветые канонические книги Климент отмечает отдельно: 1) он ни одной из них не отвергает, даже Послание к Евреям, которое он считает написанным Павлом на еврейском языке и переведённым св. Лукой на эллинский (Euseb. Hist. eccl. VI, 14, 2 // PG. T. 20. Col. 549B; р. п.: C. 264); 2) он называет книги Священного Писания и сопровождает их наиболее почтительными эпитетами, решительно указывая на их превосходство; еретиков он осуждает за то, что они не принимают всех Святых книг, а некоторые предпочитают апокрифы (Clem. Alex. Strom. VII, 16, 96 // PG. T. 9. Col. 533AB; р. п.: T. 3. C. 253–254). И один раз возражает энкратитам так; «это сказано не в преданных нам четырёх Евангелиях, а в “Евангелии от египтян”» (Clem. Alex. Strom. III, 13, 93 // PG. T. 9. Col. 1193A; р. п.: T. l.C. 445).

Расширяя объём канона, Климент ещё более расширил содержание Священного Писания, допуская, вслед за Филоном, аллегорическое истолкование его; необходимость аллегоризма он раскрыл в VI кн. «Стромат» в гл. 15 и 16.

2. Столь же неопределённо и отношение Климента к Преданию, хотя он и строго на него ссылается. Все свои «Строматы» Климент правильно представлял, как сборник тех положений, которые он слышал от своих «старцев» (Clem. Alex. Strom. I, 1, 11 // PG. T. 8. Col. 697B–701A; р. п.: T. 1. C. 83); к Преданию он относился с уважением; на основании его он опровергал еретиков (Clem. Alex. Strom. VII, 16–17 // PG. T. 9. Col. 529–553; р. п.: T. 3. C. 252–261) и решал вопрос о Пасхе (Euseb. Hist. eccl. VI, 13, 9 // PG. T. 20. Col. 549A; р. п.: C. 264). Но Предание он, естественно, принимает скорее на словах, чем на деле; он понимает его в духе своих воззрений и после той формулировки его, которую сделал св. Ириней, снова засоряет его философскими построениями.

Отношение к философии

Важность философского міровоззрения Климента заключается в его попытке философски обосновать христианство, в попытке выработать христианский гносис и доказать, что философия есть один из истинных путей ко Христу.

а) В этом он подходил к св. Иустину Философу: он был эклектиком, изучал философию, под которой он разумел не какую-либо определённую систему, а конгломерат различных положений, выбранных систем. В каждой системе есть доля истины (Clem. Alex. Strom. 1, 7, 37 // PG. T. 8. Col. 732D; р. п.: Т. 1. С. 98) и у каждой можно чему-либо научиться. Впрочем, Климент признавал не все системы одинаково годными; он безусловно исключал всех материалистов и безбожников, в частности, эпикурейцев (Clem. Alex. Strom. 1, 11, 50–51 // PG.T.8.Col. 748B-749B // р. п.: Т. l.С. 105–106), порицал стоиков за пантеизм, хотя и хвалил их нравственное учение, предпочтение же отдавал Платону и Пифагору (Clem. Alex. Strom. 1, 15, 67–68 // PG. T. 8. Col. 769; р. п.: Т. 1. С. 114–115). Критерием для оценки разных систем служил взгляд на философию, как «учение о благочестии (о Боге) и справедливости».

б) Философские учения путём перетолкования он подгонял к христианским догматическим положениям. У Платона он находил не только учение о бессмертии, воздаянии, но и о Святой Троице (Clem. Alex. Strom. V, 14, 103 // PG. T. 8. Col. 156B; р. п.: Т. 2. С. 206), о сотворении міра из ничего, о чём Платон вовсе и не думал (Strom. V, 14, 92 // PG. T. 8. Col. 135AB; р. п.: Т. 2. С. 199). Содержание философии он мыслил как учение о Боге и средствах достижения добродетели; философия для него почти совпадает с богословием и аскетикой. Отсюда он Евангелие считает единой истинной философией и христиан – философами, Ветхий Завет – философией евреев. Христианские аскеты и мученики тоже философы, а упражнение в добродетели – истинное любомудрие (Clem. Alex. Strom. VI, 7, 55 // PG. T. 9. Col. 276C–277A; р. п.: Т. 3. С. 36).

Таким образом, Климент имеет необыкновенно широкий взгляд на философию и готов ставить её под одну рубрику со Священным Писанием. Но во время Климента не все христиане были настолько терпимы. Многие правоверные смотрели на философию как на дело диавола и всячески чуждались её. Клименту в интересах защиты своей философской системы необходимо было доказать Божественное происхождение философии.

1. Он доказывает, прежде всего, что греческая философия не есть изобретение диавола (Clem. Alex. Strom. 1, 1, 18 –2, 19 // PG. T. 8. Col. 708B-709; р. п.: Т. 1. С. 87; 9, 44; VI, 8, 66) и доказывает из сходства её положений с откровенным учением. Философы учили о единстве Бога, о

необходимости добродетели; на некоторые их изречения ссылался сам Апостол Павел (Clem. Alex. Strom. I, 14, 59 // PG. T. 8. Col. 757C; р. п.: Т. 1. С. 111). А если философия приносила добро и располагала к добродетели, то она не могла быть диавольским изобретением: добро исходит всегда от Бога (Clem. Alex. Strom. VI, 17, 156–159 // PG. T. 9. Col. 392AB394; р. п.: Т. 3. С. 85).

2. Итак, сходство философии и Откровения объяснимо только её происхождением от Бога. Впрочем, произошла она от Бога не непосредственно, как, например, Закон Моисеев, а через известные посредства (Clem. Alex. Strom. 1, 5, 28 // PG.T. 8. Col. 717CD; р. п.: Т. 1. С. 91). Это;

а) действия сперматического Логоса, Который подобно дождю был излит в роде человеческом и руководил людей к истине и добру (Clem. Alex. Protr. 7, 76 // PG. T. 8. Col. 188; р. п.: С. 109–110; Strom. I, 7, 37; I, 13, 57; I, 17, 87; VI, 17, 154);

б) заимствования эллинских философов у евреев. Это – мысль александрийских иудеев, воспринятая св. Иустином, доведена Климентом до утрирования. Последний, доказав путём тщательных хронологических[271] сопоставлений древность Моисея, всю эллинскую культуру во всех мелочах выводит от иудеев. Даже в тактике Марафонской битвы Мильтиад подражал Моисею (Clem. Alex. Strom. 1, 24, 162 // PG.T. 8. Col. 909B; р. п.: Т. 1. С. 158–159). Философы всё заимствовали у Моисея (Clem. Alex. Strom. 1, 15, 68 // PG.T. 8. Col. 769BC; р.п.: Т. l.С. 115) и при том не отметили своего заимствования, а по гордости своей выдали чужие мысли за собственные. При такой точке зрения всякое сходство даёт Клименту повод обвинять философов в плагиате, считать их теми «татями и разбойниками» (Ин. 10:8), которые «приходили прежде Христа» (Clem. Alex. Strom. I, 17, 81 // PG. T. 8. Col. 796BC; р. п.: Т. 1. С. 121–122);

в) наконец, для объяснения происхождения философии Климент пользуется и другой мыслью александрийских иудеев – будто истины Откровения были сообщены людям падшими ангелами и сообщены тем женщинам, с которыми они входили в совокупление (Clem. Alex. Strom. V, 1, 10 // PG. T. 9. Col. 24B; р. п.: Т.2. С. 151).

3. При таком происхождении философии понятно её важное значение. Если Апостол Павел считает Закон Моисеев приготовлением ко Христу, то такое же педагогическое значение приписывает Климент и философии для эллинов. Философия приготовляла греков ко Христу, как Закон – иудеев (Clem. Alex. Strom. I, 5, 28 // PG. T. 8. Col. 717D, 720A; р. п.: Т. 1. С. 92). Она была делом Божественного Промысла (Clem. Alex. Strom. 1, 1, 18 //

PG. T. 8. Col. 708BC; р. п.: T. 1. C, 87), даром Божиим грекам (Clem. Alex. Strom. I, 2, 20 // PG. T. 8. Col. 709B; р. п.: T. 1. C. 87), и должна была уготовать путь царскому учению (Clem. Alex. Strom. I, 16, 80 // PG. T. 8. Col. 796A; р. п.: T. 1. C. 121; VI, 17, 153; 6, 44; 17, 159).

Если философия имела такое важное значение в Божественном Домостроительстве, в воспитании рода человеческого в дохристианское время, то, очевидно, такое же важное значение она сохраняет и теперь по отношению к каждому эллину. Как школьные науки подготовляют к пониманию философии, так философия есть пособница к приобретению истинной мудрости (Clem. Alex. Strom. I, 5, 30 // PG. T. 8. Col. 721B; р. п.: T. 1. C. 93). Она увлажняет землю для евангельского посева (Clem. Alex. Strom. 1, 1, 17 // PG. T. 8. Col. 708A; р. п.: T. 1. C. 86). Но значение философии не ограничивается областью пропедевтики и педагогики. Она необходима и для христиан даже и тогда, когда они просвещены светом веры. Такая необходимость сама по себе вытекает из идеи воспитания. Ничто не развивается и не совершенствуется без соответствующего ухода и упражнения. Поэтому даже даровитые люди без надлежащего воспитания становятся весьма худыми; напротив, иногда и малоспособные при хорошем воспитании достигают высокой степени совершенства (Clem. Alex. Strom. I, 6, 33–34 // PG. T. 8. Col. 728BD; р. п.: T. 1. C. 95–96). Виноградная лоза только тогда даёт хороший плод, когда она тщательно обрабатывается, окапывается, подрезывается (Clem. Alex. Strom. I, 9, 43 // PG. T. 8. Col. 740BC; р. п.: T. l. C. 102). Всякий может веровать, но различать между истинными и ложными учениями может только прошедший философию. Итак, философия необходима в методическом отношении: она: 1) помогает уяснять себе содержание веры, точно раскрывать его во всех его деталях (Clem. Alex. Strom. I, 6, 35 // PG. T. 8. Col. 729BC; р. п.: T. 1. C. 96), в частности помогает очищать религиозные представления от внешних символов (Clem. Alex. Strom. VI, 10, 80 // PG. T. 9. Col. 300C–301A; р. п.: T. 3. 46–47) и понимать таинственный смысл Священного Писания (Clem. Alex. Strom. 1, 9, 44–45 // PG. T. 8. Col. 741; р. п.: T. 1. C. 103); 2) очищает человека от страстей, ставит его выше чувственности и, таким образом, приводит к нравственному совершенству (Clem. Alex. Strom. VII, 3, 20 // PG. T. 9. Col. 424C; р. п.: T. 3. C. 206).

Словом, философия углубляет веру, возвышает её к гносису, т. е. на степень науки. Но при всём том она является только служанкой богословия (Clem. Alex. Strom. I, 5, 30 // PG. T. 8. Col. 724; р. п.: T. 1. C. 93–94; ср.: VI, 10, 83), имеет по отношению к міру формальное (методическое), а не материальное[272] значение. Принцип этот надо

признать прекрасным. Но, к сожалению, сам Климент не исполнял его и пользовался философией не только в формальном, но и материальном отношении, привнося в своё богословие разные философские мнения.

Как видно из изложенного, Климент по существу разделял взгляд на философию св. Иустина Мученика. Разница между ними заключается, во-первых, в том, что Климент развил и иногда доводил до крайности положения, высказанные Иустином, например, о зависимости эллинских философов от евреев и, в частности, преувеличил значение философии (наравне с Законом); во-вторых, в том, что Климент точнее выразил методическое значение философии для богословия. Кроме того, Климент отличается от Иустина по своей точке зрения: пользуясь теми же аргументами, что и он, Климент защищает авторитет философии по сравнению с христианством, тогда как Иустин старался христианству приписать авторитет философии.

Вопрос об отношении ВЕРЫ и ГНОСИСА

Вопрос этот был самым спорным в то время. Гностики пренебрежительно смотрели на веру, считая её достоянием психиков; психики (т. е. «душевные» – Ред.), по их мнению, в силу своей естественной умственной ограниченности не могут возвыситься к гносису (Clem. Alex. Strom. II, 3, 10 // PG. T. 8. Col. 941B; р. п.: Т. 1. С. 267), а довольствуются верой, слепо опираясь на внешний авторитет, например, на чудеса, пророчества (ср.: Clem. Alex. Strom. II, 12, 54 // PG. T. 8. Col. 992BC; р. п.: Т. 1. С. 291). С другой стороны, [некоторые] правоверные христиане отрицали всякий гносис, как заблуждение, чуждались науки и считали излишними всякие доказательства своей веры (Clem. Alex. Strom. I, 9, 43 // PG. T. 8. Col. 740BC; р. п.: Т. 1. С. 102). В противоположность этим крайним мнениям Климент старается примирить веру и знание. Этой задаче он, главным образом, и посвящает свои «Строматы» и разрешает её в общем настолько удовлетворительно, что его теория отношения веры и гносиса сохранила значение и в последующее время, и вполне была усвоена великими отцами [Церкви] в IV веке.

1. Против гностиков Климент защищает необходимость веры.

Вера вообще необходима для знания, есть его начало и необходимо ему предшествует. Всякая наука исходит из основных положений, которые ничем не доказывались, а принимаются на веру, по сопровождающему их восприятие чувству истины. В особенности же это имело место в философии. Слабые, познавательные силы человека не могут сообщить ему постижения первоначала всего; если же философы и говорили о начале всех вещей, то только по вере, ибо одна вера даёт возможность

понять основные причины, которые возвышены над доказательствами (Clem. Alex. Strom. II, 4, 14 // PG. T. 8. Col. 945BC; р. п.: Т. 1. С. 269). Если вера необходима в философии, то тем более – в религиозном познании: человек сам своими слабыми силами никак не может познать Бога, ибо рождённое не может приблизиться к Нерожденному; познание Бога может быть сообщено ему только через веру. Но религиозная вера, вера в Бога не только необходима и составляет основу религиозного знания, но она и сама не чужда знания, по крайней мере, в таком её смысле, как аксиоматические положения наук. Подобно аксиомам, она имеет силу внутренней, непосредственной очевидности. Вера по существу своему вытекает не из простого и неразумного доверия к внешнему авторитету, а из внутреннего чувства, мистической силы, прирождённой человеку; последний, по самой богоподобной природе своей, имеет влечение к Божественному (Clem. Alex. Protr. 10, 100 // PG. T. 8. Col. 216AB; р. п.: С. 126) и потому сразу же, как бы по естественному стремлению (τέχνη φυσικὴ – Clem. Alex. Strom. II, 6, 26 // PG. T. 8. Col. 960C; р. п.: Т. 1. С. 275), убеждается в истинности Божественного Откровения, когда оно подаётся ему Богом. Как аксиомы мы принимаем без доказательств, путём непосредственного созерцания, так без всяких доказательств, по внутреннему чувству истины, соглашаемся и на признание бытия Божия (συγκατάθεσις – Clem. Alex. Strom. II, 12, 54 // PG. T. 8. Col. 992C; р. п.: Т. 1. С. 291) и как бы внутренне созерцаем, слышим; таким образом, вера есть мистическое созерцание, есть уши души, новый духовный слух, предсказанный в древности (Clem. Alex. Strom. V, 1, 2; II, 4, 15 // PG. T. 8. Col. 945B; р. п.: Т. 1. С. 269). Как b науке всё содержание выводится из аксиом, так, исходя из мистического чувства бытия Бога, из веры, мы развиваем всё содержание религии, как в интеллектуальной, так и моральной области: признание Бога ведёт к признанию, прежде всего, Его Откровения (Clem. Alex. Strom. II, 6, 28; V, 1, 5–6 // PG. T. 9. Col. 13C-16A; р. п.: Т. 2. С. 148–149) и далее, внушает стремление жить согласно с познанием Бога (Clem. Alex. Strom. VII, 2, 5 // PG. T. 9. Col. 408B; р. п.: Т. 3. С. 198).

2. Вопреки отрицательному отношению правоверных кафоликов к гносису, Климент защищает и необходимость гносиса для достижения высшего совершенства. Вера не может остановиться в своём развитии; она должна расти и совершенствоваться, восходить от веры к [любви к] Богу [и к познанию Его] (Clem. Alex. Strom. V, 1, 2 // PG. T. 9. Col. 9B-12A; р. п.: Т. 2. С. 146–147). Без этого она не будет твёрдой и прочной, не будет надежно ограждена от всяких нападок и заблуждений (Clem. Alex. Strom.

VI, 10, 80 [81] // PG. T. 9. Col. 299D-301 AB; р. п.: Т. 3. С. 46–47; 1, 2, 20; I, 20, 99). Совершенство придаёт вере гносис (Clem. Alex. Strom. VII, 10, 55 // PG. T. 9. Col. 477C; р. п.: Т. 3. С. 228). Но гносис не только необходим для веры, но и содержит в себе веру. Он не противоположен вере, а, напротив, происходит из неё путём исследования и раскрытия её внутреннего смысла; гносис есть сильное и твёрдое доказательство воспринятого чрез веру (Clem. Alex. Strom. VII, 10, 57 // PG. T. 9. Col. 481A; р. п.: Т. 3. С. 229) и есть некоторое совершенство человека, как человека. Таким образом, [подлинный] гносис не [бывает] без веры и составляет её высшую ступень; вера и гносис относятся, как фундамент здания и [само] здание, как слово внутреннее и слово выраженное (Clem. Alex. Strom. VII, 10, 55 // PG. T. 9. Col. 477D–A80A; р. п.: Т. 3. С. 228–229). Как известная степень совершенства, гносис есть плод долгих и напряжённых усилий. Достижение гносиса невозможно без знакомства с философией, без научного образования (Clem. Alex. Strom. VII, 13, 83 // PG. T. 9. Col. 516C; р. п.: Т. 3. С. 246) (ср.: эллинская философия – фундамент христианства – Clem. Alex. Strom. VI, 8, 67 // PG. T'. 9. Col. 288C-289A; р. п.: Т. 3. С. 41). Философия содействует усовершенствованию веры.

3. Итак, Климент признаёт две ступени духовной жизни христианина – степень веры и гносиса. Та и другая имеют две стороны – интеллектуальную и моральную. Ибо как вера, так и гносис необходимо выражаются в соответствующих добродетелях, а в действительности от них неотделимы. Отсюда различие между верой и гносисом касается как интеллектуальной, так и моральной их стороны. Первое отличие знания гносиса от знания веры касается его глубины. Для оттенения этого различия Климент различает в религии две стороны: а) внешние символы и б) те религиозные идеи, которые скрываются под этими символами и составляют их внутреннее содержание.

Такое различие существует во всякой религии, например, в языческих мистериях; равным образом Пророки и Христос заключили своё учение в притчах; Христос даже всё говорил в притчах и ничего без притчей (Мк. 4:34). Соответственно этому и в Писании различается буквальный и таинственный смысл, и рядом с церковным Преданием поставляется тайное гностическое предание, научающее духовному толкованию Писания. Легче понять отсюда разницу между верующим и гностиком, она заключается в том, что: первый живёт внешней стороной религии, а второй – внутренней. Верующий принимает образы Писания и Бога понимает человекообразно, гностик постигает таинственный смысл Писания, вскрывает его при помощи философии и возвышается до

вышечувственного представления о Боге; при помощи философии он может вскрывать аллегории Священного Писания.

Другим отличием знания гностика от знания верующего является расширение его знания и основание его на Священном Писании. В то время как верующий довольствуется знанием самых необходимых истоков вероучения, и притом в самом сокращённом виде (вера есть сокращённое знание необходимого – Clem. Alex. Strom. VII, 10, 57 // PG. T. 9. Col. 481A; р. п.: Т. 3. С. 229[273]), и в исследование Писания не входит, а лишь вкушает его, т. е. бесхитростно принимает его содержание, – гностик обстоятельно и отчётливо раскрывает содержание веры, открывая в нём путём духовного созерцания новые и новые стороны и подтверждает его самыми твёрдыми доказательствами, каковыми являются и доказательства из слова Божия (Clem. Alex. Strom. VII, 16, 95 // PG. T. 9. Col. 533AB; р. п.: Т. 3. С. 253; ср. V, 1, 5), для чего всегда исследует и испытует Писания. Таким образом, гностик достигает познания о Боге и вещах Божественных, о человеке, его природе, о добродетели, о высшем благе, о мiре (Clem. Alex. Strom. II, 11; VI, 8, 70; VI, 10, 12; VII, 3, 17 // PG. T. 9. Col. 421BC; р. п.: Т. 3. С. 204–205), словом, создаёт себе стройную систему мiросозерцания. В такой же степени, как и знание, отличаются друг от друга мораль гностика и мораль веры. Отличие это касается побуждения, принципа и степени сознательности нравственной деятельности гностика и [простого] верующего:

а) Побуждением к нравственной деятельности у верующего служит страх пред наказанием и надежда на награды; то и другое является у него из веры в правосудие Божие. У гностика побуждением является бескорыстная любовь к добродетели, стремление к добру ради добра (Clem. Alex. Strom. IV, 6, 29; 20, 136 // PG. T. 8. Col. 1210C–1211A, 1345C–1348A; р. п.: Т. 2. С. 18, 60). Верующий является, таким образом, рабом Божиим, а гностик свободным чадом Божиим;

б) Принципом деятельности у верующего служит согласие с природой, соблюдение естественной умеренности в удовлетворении потребностям (Paed. 1, 13 // PG. T. 8. Col. 373–376; р. п.: С. 108–109). Человек должен есть, чтобы жить, а не жить для того, чтобы есть. Супружеские удовольствия допустимы лишь постольку, поскольку это требуется целям деторождения. Эта мораль веры изложена в «Педагоге», имеющем целью воспитание новообращённого язычника. Принципом же деятельности у гностика является аскетическое возвышение над потребностями природы ради любви к Богу. Любовь гностика к Богу всецело поглощает его и ради неё он готов идти на мученичество (Clem.

Alex. Strom. IV, 4, 14 // PG. T. 8. Col. 1228AB; р. п.: Т. 2. С. 12), ради неё он заботится о ближних (Clem. Alex. Strom. VII, 3, 13; 9, 53 // PG. T. 9. Col. 417A, 473CD; р. п.: Т. 3.С. 202, 227), их спасении, ради неё он любит врагов своих и забывает обиды.

Дух гностика всецело устремлён к Богу (Clem. Alex. Strom. VII, 7, 36 // PG. T. 9. Col. 452BC; р. п.: Т. 3. С. 217–218). Его жизнь [есть] непрестанная молитва, мысленный разговор с Богом, постоянное памятование о Нём. Оно настолько поглощает его, что он забывает о сне и даже в сонном состоянии стремится сохранить то же возвышенное настроение духа. По отношению к міру это настроение выражается в полном бесстрастии (апатия) и в возвышении над всякой мірской суетой. Так гностик уже здесь на земле достигает некоторого богоподобия (Clem. Alex. Strom. VII, 9, 52, 57 // PG. T. 9. Col. 473C, 481B; р. п.: Т. 3. С. 227, 230) и путём совершенной любви соединяется с Богом;

в) Верующий творит добродетель без ясного и отчётливого представления о её внутреннем смысле и целесообразности. Гностик отчётливо сознаёт свои поступки и старается сообразовать их с волей Божией. Высокая нравственность поэтому служит характерным признаком истинного гносиса. Нельзя не отметить, что в идеал гностика у Климента внесены философские элементы: в интеллектуальной области – платоновское учение о знании, а в моральной – стоическое понятие апатии (бесстрастия).

4. При всём своём различии вера и гносис, однако, по существу однородны. Содержание их одно и то же (Clem. Alex. Strom. II, 4, 16 // PG. T. 8. Col. 948B; р. п.: Т. 1. С. 270) и различаются они лишь в формальном отношении, по степени разработанности и развития. Гносис есть та же вера, только научно обработанная, это – верующее знание. Легко теперь установить и их взаимные отношения. Вера – основа гносиса (Clem. Alex. Strom. VII, 10, 55; V, 1, 2 // PG. T. 9. Col. 480A, 12A; р. п.: Т. 3. С. 228, Т. 2. С. 147; она – его источник, ибо даёт ему содержание, она – его критерий (Strom. II, 4, 15 // PG. T. 8. Col. 948B; р. п.: Т. 1. С. 270), ибо проверяет его выводы. Гностик, таким образом, во всём зависит от веры, он как бы пригвождён к ней (Strom. II, 11, 51 // PG. T. 8. Col. 988A; р. п.: Т. 1. С. 289) и отрешиться от неё не может, она столь [же] необходима для него, как дыхание воздухом (Strom. II, 6, 31 // PG. T. 8. Col. 965C; р. п.: Т. 1. С. 278).

Но, с другой стороны, вера в гносисе выступает в более совершенной форме и отличается глубиною, полнотою и отчётливостью постижения религиозной истины; отсюда гносис более веры (πλέον δέ ἐστι τοῦ πτστεῦσοα τὸ γνῶναι, Strom. VI, 14, 109 // PG. T. 9. Col. 332A; р. п.: Т. 3. С.

61), и гностик – истинный христианин в собственном смысле слова (Strom. VII, 1, 1 // PG. T. 9. Col. 401B; р. п.: Т. 3. С. 196; ср.: Strom. III, 10, 69 // PG. T. 8. Col. 1169C1172A; р. п.: Т. 1. С. 435). Кратко это соотношение веры и гносиса выражается в такой формуле: «нет гносиса без веры, ни веры без гносиса» (Strom. V, 1, 1 // PG.T. 9. Col. 9A; р. п.: Т.2. С. 146).

Однако предпочтение, которое Климент отдаёт гносису, вовсе не означает того, что он в своём учении унижает веру. Климент всегда смотрит на неё, как на основной принцип, и если возвышает гносис, то потому, что он, кроме веры, имеет ещё и глубокое постижение её. Как первый шаг к спасению (Strom. II, 6, 31 // PG. T. 8. Col. 965BC; р. п.: Т. 1. С. 278) и как основание гносиса, вера имеет исключительно важное значение, потенциально содержит в себе и все совершенства гносиса. В сжатой форме она уже даёт гносис и кто достигает веры, тот уже начинает становиться гностиком (Strom. VI, 17, 152 // PG. T. 9. Col. 384AB; р. п.: Т. 3. С. 82–83). Отсюда она в «Педагоге» называется «совершенством учения» (Paed. I, 6 // PG.T. 8. Col.285A; р. п.: С. 49), и здесь ей приписываются те же совершенства, какие в «Строматах» гносису (см.: Paed. I, 6 // PG. T. 8. Col. 285A; р. п.: С. 49). Отсюда признаётся, что Бог может спасти и без доказательств – одной только верой (Strom. V, 1, 9 // PG. T. 9. Col. 21A; р. п.: Т. 2. С. 151). А это показывает, что значение веры признаётся Климентом в полной мере. Таким образом, Климент, хотя и считал гносис более совершенным состоянием в жизни христиан, но вопреки еретикам-гностикам он 1) не считал деление на простых верующих и стоящих на высоте знания за деление обусловленное самой природой; такое деление он представлял продуктом свободного развития; 2) он не разрывался между верой и знанием, как гностики, а указывал самую тесную связь между ними: одно состояние развивается [не] вне другого. Установление правильного взгляда на веру и знание и их взаимоотношение составляет важную догматико-историческую заслугу Климента.

Г. Учение о Боге

Основным понятием системы Климента является понятие о Боге. Рядом с христианским представлением о Божестве, как реальном средоточии всех совершенств, святом и благом Владыке, заботящемся о людях и их спасении (Strom. II, 2, 5 // PG. T. 8. Col. 936AB; р. п.: Т. 1. С. 264; V, 10; VII, 12; V, 1; VI, 17; Protr. 10; Paed. 1, 9; II, 10) и соединяющем в Себе и правосудие и милосердие (учение об этих свойствах оттеняется ввиду заблуждения маркионитов – Paed. I, 9 // PG. T. 8. Col. 348AB; р. п.: С. 90–91), Климент преимущественно развивает абстрактно-философское платоническое [представление] о Боге, [как] Первоначале всего. Это и есть

то понятие, которое имеет истинный гностик. Учение Климента о Боге, по существу, совпадает с филоновским.

1. Бог выше всяких чувственных предикатов. Он не есть ни род, ни различие, ни вид, ни атом, ни число, ни субстанция, ни акциденция; нельзя сказать и того, что Он – всё, ибо и всё подлежит измерению и состоит из частей; Бог же есть нераздельное единство, не подлежит измерениям и не знает пределов. Даже такие названия как Единство, Благо, Разум, Бытие, Творец и Спаситель и т. п. не идут к Нему; они все вместе взятые указывают лишь на Его всемогущество. Имя указывает на качество или отношение, но Бог ни то, ни другое (Strom. V, 12, 81–82 // PG. T. 9. Col. 121; р. п.: Т. 2. С. 193) и, следовательно, не имеет имени. Бог выше всех страстей: в Нём нет ни гнева, ни чувств, ни желаний. Все антропоморфизмы Священного Писания нужно понимать в аллегорическом смысле (Strom. VII, 6, 30 // PG. T. 9. Col. 440BC; р. п.: Т. 3. С. 213): Бог вне места, вне времени, вне выражений и мысли (Strom. II, 2, 6 // PG. T. 8. Col. 936B–937A; р. п.: Т. 1. С. 264–265; V, 6, 8; V, 11, 41).

2. Путь гностического постижения Бога – абстракция. Путём отрицания всех признаков бытия нужно возвыситься до созерцания самой отвлечённой идеи. Эта идея и есть Бог. Так, например, рассматривая какой-либо предмет, мы должны отвлечь мысль его от его естественных свойств, затем от всех трёх измерений: глубины, длины, ширины; останется лишь геометрическая точка, монада, точка бестелесная, но всё же занимающая ещё положение в пространстве. Надо, наконец, уничтожить и самое пространство, и тогда получится абсолютная монада, которая есть Бог. Так, впрочем, постигается не то, что Бог есть, а то, что Он не есть (Strom. V, 11, 71 // PG. T. 9. Col. 109A; р. п.: Т. 2. С. 187).

3. Из представления о Боге, как о самом общем понятии следует, что бытие Бога не доказуемо [логически]. Доказывать можно только из начал, высших того, что доказывается, т. е. путём дедукции. Но Бог выше всего; понятие о Боге – самое общее понятие и не может быть выведено ни из какого другого понятия.

4. При всём том Откровение в непостижимой Божественной сущности даёт возможность различать Отца, Сына и Духа. Климент не считает их за одни только формы Божественной жизни, а признаёт их личные различия. Учение о Троичности он ищет даже у Платона (Strom. V, 14, 103 // PG. T. 9. Col. 156B; р. п.: Т. 2. С. 206; VI, 7; Quis div. salv., 34).

Д. Учение о Логосе

В учении о Логосе Климент во многом следует Филону. Подобно ему, он понимает Логоса то в платоновском смысле, как совокупность

Божественных идей и первообраз всех вещей, пребывающий в Боге; то в стоическом смысле, как имманентную міру силу, проникающую всё бытие и оживляющую все его части.

1. Логос есть совокупность Божественных идей, [Пре]мудрость Божия, сущая в Боге раньше міра (Strom. V, 3, 16; 6, 38 // PG. T. 8. Col. 32B-33A, 65A; р. п.: Т. 2. С. 154–155, 168; Protr. 1, 7). Различие между Логосом и Богом состоит в том, что Бог есть абсолютное единство и потому не может быть познаваем, ибо познаются только предметы, которые можно сравнивать друг с другом. Логос же есть единство во множестве. Он соединяет в себе все Божеские мысли и осуществляет их в мироздании, так что Бог созерцает мір в Логосе.

2. Осуществляясь в міре, Логос есть внутренняя, содержащая его, Божественная сила. Все существа міра представляют собою как бы цепь, спускающуюся с неба и доходящую до последних пределов и все они держатся Логосом, как бы притягиваются Его магнетической силой и, таким образом, сохраняют своё бытие. В отличие от Филона, Климент не представляет Логоса существом безличным. Он рассматривает Его как Педагога, действующего и в Ветхом и в Новом Завете (Paed. I, 7; Strom. VI, 7, 61 // PG. T. 9. Col. 281C–284A; р. п.: Т. 3. С. 38) и относит к Нему ветхозаветные Богоявления (Protr. 1, 8 // PG.T. 8. Col. 64B; р. п.: С. 53).

3. Рассматривая Логос как Божественный Разум, Климент, подобно Иринею и в отличие от апологетов, наклонен сближать Логос с Богом:

а) он отвергает различие между Словом внутренним и произнесённым и решительно признаёт вечность Логоса. В этом учении о вечном рождении Логоса заключается особенность писателей Александрийской школы. Оно естественно вытекает из возвышенного представления о Боге, как не допускающем в себе никаких изменений. Раз Бог Отец, то Он был Отцом изначала, и изначала имел Сына (Strom. V, 1, 1 // PG. T. 9. Col. 9A; р. п.: Т. 2. С. 146); В противном случае пришлось бы допустить перемену в Нём; рождение Сына, таким образом, безначально (Strom. VII, 2, 7 // PG. T. 9. Col. 409C; р. п.: Т. 3. С. 199 – ἀνάρχως γενομένος);

б) признавая совечность Сына Отцу, Климент отчётливо учит о Его Божестве. Логос такой же истинный Бог, как и Отец. Ему принадлежат Божеские атрибуты. Он весь – разум, весь – свет, весь – око. Он всё видит, всё слышит, всё ведает (Strom. VII, 2, 5 // PG. T. 9. Col. 408 BC; р. п.: Т. 3. С. 198).Отец в Сыне и Сын в Отце; к Ним Обоим обращается молитва (Paed. I, 8 // PG. T. 8. Col. 337C-340A; р. п.: С. 85; Strom. V, 6; VII, 12), «Оба Они одно – Бог» (Paed. I, 8 // PG. T. 8. Col. 325B; р. п.: С. 78). В оттенении

единства Отца и Сына Климент заходит иногда так далеко, что почти впадает в модализм (ibid. // Там же).

4. При таком характере воззрений в логологии Климента можно заметить лишь слабые следы субординационизма. Он говорит, что Отец есть «старший по бытию» (πρεσβύτατος ἐν γενέσει), что природа (φύσις) Сына наиболее близка к природе Того, Кто один всемогущ (Strom. VII, 2, 5 // PG. T. 9. Col. 408B; р. п.: Т. 3. С. 198), что Сын может быть познаваем в Своих явлениях, что неприложимо к Отцу (Strom. IV, 25, 156 // PG. T. 9. Col. 1365A; р. п.: Т. 2. С. 68).

Е. Учение о творении міра

Учение о творении міра Климент понимает в точном смысле: он отрицает вечность материи (Strom. V, 14, 92 // PG. T. 9. Col. 136B; р. п.: Т. 2. С. 199) и предсуществование душ (Strom. III, 3, 13 // PG. T. 8. Col. 1116B;р. п.: Т. 1. С. 411–412; IV, 26; однако, ср.: Quisdiv. salv., 33; Strom. V, 8, [52]; VII, 2, [12]). Даже у Платона он хочет найти мысль о творении из небытия (μὴ ὄντες – Strom. V, 14, 92 // PG. T. 9. Col. 136B; р. п.: Т. 2. С. 199). Творение міра он представляет согласно с Филоном. Мір чувственный (κόσμος αἰσθητὸς) создан по образу идей (платоновских) міра духовного (κόσμος νοητὸς) (Strom. V, 14, 93 // PG. T. 9. Col. 137A; р. п.: Т. 2. С. 200). Создан он Логосом и притом мгновенно; вслед за решением воли Божией явилось бытие. Повествование о Шестодневе представляет собою не хронологический распорядок творения, а логическую классификацию тварного бытия по степени совершенства.

Ж. Учение **о человеке**

1. В учении о человеке Климент первый вводит вполне определённо платоновскую трихотомию, различая плоть, душу и дух в человеке. Он признаёт две души – плотскую или чувственную (σαρκικὸν πνεῦμα) и духовно-разумную – владычественную (τὸ λογιστικὸν καὶ ἡγεμονικὸν). Первая является источником органической жизни человека и низших пожеланий и стремлений (τὸ ἄλογον μέρος); вторая есть носительница разума и свободы и имеет руководящее значение в жизни человека.

2. Зло и добро не заключается в плоти или духе человека; это дело его свободы, в силу которой он мог избрать добро и стать совершенным. Но человек немощен и не может избежать греха; ему приходится достигать добра путём искушений и страданий. Грех, таким образом, есть дело общее и естественное для всех.

3. Ясного учения о первородном грехе у Климента нет. Историю грехопадения прародителей он понимает в аллегорическом смысле. Змей – это чувственность, а грех состоял в том, что Адам и Ева, не достигнув ещё

зрелости, преждевременно обратились к удовлетворению половой потребности (Strom. III, 17, 102–103 // PG. T. 8. Col. 1205B; р. п.: Т. 1. С. 450; Protr. II, 111). Этому дурному примеру подражают и их потомки. По-видимому, Климент не знает вменения первородного греха, ибо он считает вменяемыми только дела свободного выбора.

3. Христология и сотериология

В деле Христа Климент выдвигает на первый план откровение истины и, в соответствии с этим, преимущественно останавливается на созерцании Божественной природы Христа-Логоса как Учителя истины. Искупительное же дело Христа и Его человечество стоят у него в тени.

1. Христос есть воплощённый Логос (Protr. 1, 1; Strom. V, 8; Paed. I, 6; III, 1 // PG. T. 8. Col. 537A; р. п.: С. 214[274]). Как Логос создал мір, так Он создал и Свою человеческую природу, «родил Самого Себя», чтобы стать плотию (Strom. V, 3, 16 // PG. T. 9. Col. 33A; р. п.: Т. 2. С. 155) и облекся в человека, так что [Он] был Богом во образе человека (Quis div. salv., 37 // PG. T. 9. Col. 641 C; р. п.: С. 269; Paed. I, 2, 4; Protr., 10).

2. Человечество Христа Климент представляет в духе слабого докетизма, за что его обвинял уже Фотий. Хотя Климент и допускает во Христе плоть и кровь и возможность страдания (Strom. V, 6, 4 // PG. T. 9. Col. 60A; р. п.: Т. 2. С. 166; IV, 12; VI, 9; Paed. 1, 6; II, 2, III, 1; Quis div. salv., 37), однако он думает, что душа Христа была совершенно бесстрастной, чуждой человеческих волнений, радостей и печалей, а плоть Его, будучи поддерживаема силой Логоса, не нуждалась в пище, так что её Он принимал лишь для удостоверения реальности Своего человечества (Strom. VI, 9, 71 // PG. T. 9. Col. 292C; р. п.: Т. 3. С. 42–43); Климент не видит ничего соблазнительного в предании, будто плоть Христа была неосязаема и не оказывала сопротивления при прикосновении (Adumbr. in Ep. 1 Joan., 1 // PG. T. 9. Col. 735A).

3. Несмотря на этот слабый докетизм, Климент мыслил Христа, как единство двух природ: Один Логос – вместе и Бог и человек (Protr. 1, 7 // PG. T. 8. Col. 61B; р. п.: С. 52). Он – Богочеловек.

4. Дело Христа понимается преимущественно как откровение истины. Христос есть Учитель и Педагог прежде всего (Protr. 1, 7; 11, 113–416 // PG. T. 8. Col. 61C, 232; р. п.: С. 52, 134–137; 12, 120; Paed. 1, 6; Strom. VII, 10). После Его явления нет нужды посещать Афины или Элладу в поисках истины (Protr. 11, 12 // PG. T. 8. Col. 68B–69; р. п.: С. 56–57). Но Христос есть также и Искупитель. Он воплотился, чтобы нас избавить от грехов и является искуплением за нас через Свою кровь (ср.: Quis div. salv., 37 // PG. T. 9. Col. 641CD; р. п.: С. 269). Принеся спасение, Христос всех

призывает к Себе. Дело свободы человека – последовать этому призыву (Strom. II, 6, 26 // PG. T. 8. Col. 960C–961 A; р. п.: Т. 1. С. 275), послушаться учения Христа и осуществить в своей жизни Божественные заповеди (Protr., 11; Paed. I, 3 // PG. T. 8. Col. 260A; р. п.: С. 34). Бог подаёт людям спасение, но спасти их вопреки их воле не может, так что каждый спасает сам себя, путём свободного выбора пути добродетели, для чего и даны человеку заповеди (Strom. VII, 7, 42 // PG. T. 9. Col. 457C, 460A; р. п.: Т. 3. С. 220–221). Следуя пути, указанному Христом, человек достигает своего истинного назначения, истинной красоты, а красотой души являются добродетели, красотою же тела бессмертие; в сумме своей они сообщают человеку богоуподобление. Пример обожения[275] показан в лице Христа. «Логос сделался человеком, чтобы и ты научился от человека, как некогда человек сделается богом» (Protr. 1, 8 // PG. T. 8. Col. 64D; р. п.: С. 54).

И. Учение о Церкви и таинствах

Климент более заинтересован внутренней сущностью и воспитательным значением церковных учреждений, чем их положительной стороной. Поэтому он мало касается вопросов о церковном устройстве, иерархии, таинствах, да и там, где касается, большей частью впадает в символизм.

1. Церковь он понимает как духовный храм (Strom. VII, 5, 29 // PG. T. 9. Col. 437C; р. п.: Т. 3. С. 212), созидаемый Самим Логосом, как Деву и Мать, питающую нас духовным молоком, Кровью Логоса (Paed. I, 6 // PG. T. 8. Col. 297 C, 300B; р. п.: С. 57, 58). К ней должен приходить всякий желающий спасения, ибо она – собрание (ἄθροισμα) избранных (Strom. VII, 5, 29 // PG. T. 9. Col. 437C; р. п.: Т. 3. С. 212; Paed. 1, 6; III, 12).

2. Особенное положение принадлежит людям, стоящим на ступени христианского гносиса. Они являются духовными пресвитерами и диаконами (Strom. VI, 13, 106 // PG. T. 9. Col. 328AB; р. п.: Т. 3. С. 59), даже если не имеют никакого иерархического положения, ибо они идут по стопам Апостолов и за своё совершенство и святость удостоены будут в Царстве Небесном такого же высокого положения, каким теперь пользуются епископы и другие иерархические лица, своими степенями указывающие на различие степеней в будущем блаженстве (Strom. VI, 13 // PG. T. 9. Col. 329A; р. п.: Т. 3. С. 60). Гностики образуют Тело Христа, другие – только Его Плоть (Strom. VII, 14, 87 // PG. T. 9. Col. 521BC; р. п.: Т. 3. С. 248, 249). Слова: «Апостол Пётр избранный, первый из учеников, один только удостоившийся того, чтобы Господь заплатил за него подать» (Quis div. salv., 21 // PG. T. 9. Col. 625CD; р. ri.: С. 256) – по мнению

католиков является указанием на примат Петра [перед прочими Апостолами].

3. Церковь «древняя кафолическая», в противоположность ересям, едина по единству веры (Strom. VII, 17 // PG. T. 9. Col. 552B; р. п.: Т. 3. С. 260) и сохраняет истину – апостольское Предание, порукой чему служит её древность. «Есть одна только истинная Церковь – та, которой по праву принадлежит и старейшинство» (Strom. VII, 17, 107 // PG. T. 9. Col. 552A;р. п.: Т. 3. С. 260).

4. Членом Церкви человек становится через Крещение. Крещению Климент придаёт особенно важное значение. Оно есть возрождение, делающее нас детьми Божиими и полагающее в нас залоги совершенства; отсюда оно есть начало нашего спасения. В Крещении человек: а) получает истинное мистическое просвещение, воспринимает в душу свет богопознания, так что в силу этого и становится способным к познанию Бога в гносисе; отсюда Крещение называется просвещением (φώτισμα); б) он получает отпущение грехов – отсюда Крещение называется омовением, как омывающее грехи, и благодатию, как освобождающее от наказаний за них; оставляя грехи, Крещение, тем самым, даёт залог бессмертия (Paed. I, 6 // PG. T. 8. Col. 281A; р. п.: С. 46).

5. Так как человек и согрешает и по Крещении, то допустимо для очищения его второе покаяние, т. е. покаяние после Крещения. Но, вслед за Ермом, Климент допускает только одно покаяние: «беспрестанные, одно за другим следующие раскаяния во грехах ничем не отличаются от полного неверия» (Strom. II, 13, 57 // PG. T. 8. Col. 996; р. п.: Т. 1. С. 292).

6. Часто упоминая о Евхаристии, Климент редко говорит о ней ясно, а большей частью затемняет свою речь аллегориями и символами. Например, сказав, что в словах: «Ядите Мою Плоть и пийте Мою Кровь» (ср.: Ин. 6:51–56) «Господь предлагает нам Свою Плоть и изливает в нас Свою Кровь», он прибавляет: «О дивное таинство! Оно повелевает нам оставить прежние плотские увлечения и следовать Его образу жизни, воспроизводя Его в себе, нося Спасителя в груди», а затем предлагает и ещё более простое изъяснение, что чрез веру во Христа мы получаем общение с Отцом. Питие Крови Господней доставляет участие в Господнем бессмертии. Как вино примешивается к воде, так к человеку примешивается сила Логоса. Смешанный напиток преподаётся для веры, Дух же ведёт к бессмертию; смешение же пития и Логоса – называется Евхаристией (Paed. II, 2 // PG. T. 8. Col. 409B–412A; р. п.: С. 128–129). Здесь, хотя не прямо, говорится о пребывании Логоса в Евхаристии.

К. Эсхатология

Климент признавал воскресение плоти – он по этому вопросу собирался даже дать подробную трактацию (Paed. I, 6, II, 10 // PG. T. 8. Col. 305A, 521B; р. п.: С. 62, 196), но [хилиастического] «тысячелетия» он, вероятно, не допускал: по крайней мере о нём он хранит полнейшее молчание. Так как Климент весьма увлекался идеей Педагога и всякое наказание рассматривал как педагогическое средство исправления, то отсюда он и загробным мучениям придавал исправительное значение. Даже души праведных по смерти очищаются особым мысленным (чистилищным) огнём, огнём раскаяния и сокрушения (Strom. V, 14, 90; VII, 6, 34 // PG. T. 9. Col. 133, 449B // р. п.: Т. 2. С. 198, Т. 3. С. 216), и затем уже восходят к совершенству. После последнего Суда, который также имеет воспитательное значение, грешники будут ввержены в огонь. Впрочем, по-видимому, Климент не считает их мучения вечными. Целью такого их наказания он считает покаяние (Strom. VII, 2, 12 // PG. T. 9. Col. 416B; р. п.: Т. 3. С. 202) и, следовательно, допускает возможность их спасения. Таким образом, у него даются зачатки учения об апокатастасисе и временности адских мучений, которое вполне [будет] развито у Оригена.

Будущее блаженство будет иметь свои степени, соответственно числам 30, 60, 100 в притче о сеятеле (Мф. 13:8 – Strom. VI, 14 // PG. T. 9. Col. 337B; р. п.: Т. 3. С. 63). Но высшим блаженством будут наслаждаться гностики, которые войдут в обитель Божию, чтобы созерцать Бога в вечном и несказанном свете (Strom. IV, 13; VII, 10–11 // PG. T. 9. Col. 480C; р. п.: Т. 3. С. 230).

Из пунктов нравственного учения Климента характерен взгляд его на брак. В противоположность гностикам-энкратиатам, отвергавшим брак, Климент защищает его, а безбрачие не рекомендует.

VI. 3. Ориген

A. Сведения **о жизни**

Ориген – первый из церковных писателей, который имеет биографию в собственном смысле слова (Euseb. Hist. eccl. VI // PG. T. 20. Col. 521–636; p. п.: С. 249–302). Ориген родился в 185 году. В год смерти своего отца в гонение Септимия Севера в 202 г. ему было 11 лет. По свидетельству Евсевия (Euseb. Hist. eccl. VI, 14, 10 // PG. T. 20. Col. 552C–553A; p. п.: С. 266), Ориген носил ещё имя Адамантия («стального»); последующие писатели понимали это имя как прозвище, указывающее на несокрушимость его аргументации (Epiph. Adv. haer. 64, 1 // PG. T. 41. Col. 1068D; p. п.: Ч. 3. С. 80; Phot. Bibl. Cod. 118 // PG. T. 103. Col. 397) или на неутомимость его литературной деятельности (Hieron. Ep. 33 ad Paulam, c. 3 // PL. T. 22. Col. 447; p. п.: 4. 1. С. 174). Имя Ориген, указывающее на египетского бога Гора, намекает на египетское происхождение Оригена. Ориген родился в христианской семье и был сыном грамматика Леонида (Euseb. Hist. eccl. VI, 1–2 // PG. T. 20. Col. 521; p. п.: С. 249–251).

Первоначальное образование он получил под руководством своего отца, который позаботился и о его религиозном воспитании. Уже в детском возрасте Ориген обнаружил необыкновенные умственные дарования. Науки ему давались легко и он с любовью занимался ими. Между прочим, он охотно выучивал на память отрывки из Священного Писания и притом старался доискаться в них внутреннего смысла и своими вопросами постоянно удивлял отца. Леонид считал себя счастливым иметь такого сына. «Нередко, став подле отрока, когда тот спал, он открывал его грудь и с благоговением лобызал её, как святилище Духа Божия» (Euseb. Hist. eccl. VI, 2, 11 // PG. T. 20. Col. 525A; p. п.: С. 251).

Впоследствии Ориген стал посещать Александрийскую школу и слушать Пантена и Климента (Euseb. Hist. eccl. VI, 6; 14, 8–9 // PG. T. 20. Col. 536A, 552BC; p. п.: С. 256–257, 265–266). В 202 г. разразилось гонение Септимия Севера. Леонид был схвачен и отведён в тюрьму. Душу 17-летнего Оригена охватило тогда сильное желание мученичества, и он всячески искал его (Euseb. Hist. eccl. VI, 2, 5 // PG. T. 20. Col. 524A; p. п.: С. 250), несмотря на мольбы и слёзы матери; последней удалось спасти Оригена лишь тем, что спрятав его одежду, она лишила его возможности выходить на улицу (Euseb. Hist. eccl. VI, 2, 5 // PG. T. 20. Col. 524A; p. п.: С. 250). Тем не менее он успел послать отцу письмо, в котором увещевал его

к твёрдости и, между прочим, писал: «смотри, из-за нас не переменяй своих мыслей» (Euseb. Hist. eccl. VI, 2, 6 // PG. T. 20. Col. 524B; p. п.: C. 250).

По смерти отца Ориген остался кормильцем матери с шестью детьми; имение их было конфисковано, и они остались без всяких средств к существованию (Euseb. Hist. eccl. VI, 2, 12 // PG. T. 20. Col. 525B; p. п.: C. 251). В Оригене приняла участие одна богатая вдова и взяла его в свой дом, но он недолго прожил у неё, ибо тут имел пристанище какой-то еретик Павел из Антиохии. Ориген гнушался иметь общение с ним и, покинув вдову, стал зарабатывать хлеб преподаванием грамматики (Euseb. Hist. eccl. VI, 2, 15 // PG. T. 20. Col. 525B; p. п.: C. 252). В это время к нему стали обращаться многие язычники для оглашения их словом Божиим, ибо катехизаторская школа тогда, ввиду гонения, прекратила своё существование, и сам Климент покинул Александрию.

Ориген ревностно исполнял дело оглашения и приобрёл много учеников; особенно привлекала к нему его подвижническая жизнь и необычайное мужество, с каким он выступал, оказывая помощь христианам-мученикам, посещая их в темницах, сопровождая на место казни и с совершенным бесстрастием напутствуя их лобзанием, несмотря на ярость толпы, иногда готовой побить его камнями (Euseb. Hist. eccl. VI, 3, 4 // PG. T. 20. Col. 528B; p. п.: C. 252).

Слава Оригена настолько возросла, что в 203 г., когда ему было 18 лет, епископ Александрийский Димитрий вверил ему катехизаторскую школу (Euseb. Hist. eccl. VI, 3, 6 // PG. T. 20. Col. 528C; p. п.: C. 253). Тогда Ориген счёл несовместимым со своей должностью занятие светскими науками, оставил преподавание грамматики (Euseb. Hist. eccl. VI, 3, 8 // PG. T. 20. Col. 529A; p. п.: C. 253), а чтобы не быть никому в тягость продал единственное своё сокровище – списки классических авторов, под условием, чтобы купивший его библиотеку ежедневно платил ему ренту по 4 овола (23 коп.) – обычную подённую плату рабочего. На эти средства он и существовал, стараясь во всём ограничивать себя. Днём он вёл преподавание в катехизаторской школе, большую же часть ночи посвящая изучению Священного Писания. Жизнь он проводил строго аскетическую. Постоянно упражнялся в посте, спал на земле, ходил босым, не имел двух одежд, отказывался от вина и от всего, кроме необходимой пищи, и всех поражал своей бедностью (Euseb. Hist. eccl. VI, 3, 9 // PG. T. 20. Col. 529A; p. п.: C. 254). Такой образ жизни он вёл, несмотря на уговоры своих друзей, отказывался от их помощи и, в конце концов, крайне расстроил себе грудь (Euseb. Hist. eccl. VI, 3, 12 // PG. T. 20. Col. 529C; p. п.: C. 254).

Зато успех его был необычайный, и пример его увлекал многих, и он имел радость видеть многих из учеников своих удостоившимися венца мученического (Euseb. Hist. eccl. VI, 3, 13 // PG. T. 20. Col. CD; p. п.: C. 254). Ревность свою к исполнению Евангельских требований Ориген довёл до того, что понимая слова Мф. 19:12 буквально, оскопил себя, и этим избавил себя от клевет, ибо ему приходилось заниматься и с женщинами (Euseb. Hist. eccl. VI, 8, 1–2 // PG. T. 20. Col. 536BC; p. п.: C. 257).

«Отважный» поступок Оригена не повлёк за собою вредных последствий: еп. Димитрий оставил его во главе школы. Так продолжалась деятельность Оригена около 12 лет. За это время он только два раза на короткое время оставлял Александрию. Он *1)* путешествовал в Рим, «чтобы видеть древнейшую Церковь Римскую» (Euseb. Hist. eccl. VI, 14, 10 // PG. T. 20. Col. 553A; p. п.: C. 266), что было при папе Зефирине, около 211 г.; 2) около 214 г. посетил правителя Аравии (в Петре), просившего к себе Оригена для собеседования (Euseb. Hist. eccl. VI, 19, 15 // PG. T. 20. Col. 569A; p. п.: C. 271). Но обе эти отлучки были кратковременными. Ко времени возвращения Оригена Александрийская школа разрослась настолько, что Ориген принуждён был разделить преподавание с одним из своих учеником – Ираклом. Ему он предоставил вести первоначальное обучение, сам же занимался с более совершенными (Euseb. Hist. eccl. VI, 15 // PG. T. 20. Col. 553B; p. п.: C. 266), сосредоточиваясь, главным образом, на изъяснении Священного Писания. Параллельно продолжал он и самообразование. В целях изъяснения Священного Писания он изучал еврейский язык (Euseb. Hist. eccl. VI, 16, II/ PG. T. 20. Col. 553C; p. п.: C. 266), а так как к нему часто обращались люди образованные, философы и еретики, то он счёл нужным изучить учения философские и еретические, тем более, что некоторые его ученики упредили его в этом, например, Иракл, который на пять лет раньше его начал посещать философскую школу (Euseb. Hist, eccl. VI, 19, 12–14 // PG. T. 20. Col. 568C–569A; p. п.: C. 271).

Будучи в возрасте около 25 лет, Ориген стал посещать школу знаменитого «учителя философских наук»; сам он не называет его по имени. Но неоплатоник Порфирий, видевший Оригена в детстве, утверждает, что этим учителем был Аммоний Сакк (Euseb. Hist. eccl. VI, 19, 6–7 II PG. T. 20. Col. 564B–565A; p. п.: C. 270), известный основатель неоплатонизма и учитель Плотина (204–269). Успехи Оригена в философии были велики. По словам Порфирия, «он постоянно обращался с Платоном, много занимался с книгами [философов] Нумения, Кронния, Аполлофана, Лонгина и Модерата, Никомаха и знаменитейших

пифагорейцев; пользовался также сочинением стоиков: Херемона и Корнута» (Euseb. Hist. eccl. VI, 19, 7 // PG. T. 20. Col. 565A; р. п.: С. 270).

Своими обширными познаниями по философии Ориген охотно делился на своих уроках. Наиболее даровитых своих слушателей он после предуготовительных наук – геометрии, арифметики («энциклопедии» [термин, обозначавший цикл первоначальных общеобразовательных наук – ἐγκύκλια παιδεία – Ред.], которая преподавалась и более простым слушателям) «знакомил с различными системами философов и объяснял написанные ими сочинения, делая на каждое из них свои замечания, так что у самих язычников прослыл философом. К Оригену приходили многие учёные мужи и философы, привлекаемые его славой, и слушали его уроки (Euseb. Hist. eccl. VI, 18, 2 // PG. T. 20. Col. 561A; р. п.: С. 268). Многие из философов посвящали ему свои сочинения или посылали на рецензию (Euseb. Hist. eccl. VI, 19, 1 // PG. T. 20. Col. 561B; р. п.: С. 269). Между прочим, к данному времени относится (ок. 212 г.) знакомство Оригена с Амвросием, богатым и образованным человеком. Его Ориген своими уроками обратил из Валентиновой ереси в Православие (Euseb. Hist, eccl. VI, 18 // PG. T. 20. Col. 560B; р. п.: С. 268) и приобрёл в нём неизменного друга и почитателя-мецената.

Мирная деятельность Оригена была прервана в 215 г. народным восстанием в Александрии против Каракаллы. Разгневанный император отдал город на разграбление солдатам, запретил в нём пребывание иногородних, закрыл зрелища и философские школы и особенно вооружился против учёных (Dio Cass. 25, 23). Ввиду опасности Ориген покинул Александрию и поселился в Кесарии Палестинской (Euseb. Hist. eccl. VI, 19, 16 // PG. T. 20. Col. 269A; р. п.: С. 272). Его, по-видимому, сопровождал Амвросий, который как антиохиец потерял право жительства в Александрии.

В Кесарии Ориген весьма предупредительно был принят епископом Кесарийским Феоктистом и Иерусалимским епископом Александром, который вместе с ним учился у Климента; друзья позволили Оригену-мірянину произносить в своём присутствии поучения народу (Euseb. Hist. eccl. VI, 8, 6 // PG. T. 20. Col. 537A; р. п.: С. 258). Для Восточных Церквей, удержавших многие первохристианские обычаи (ср.: о праве учительства в «Дидахи»), в этом не было ничего соблазнительного. Но для Александрийской Церкви это было новшеством: когда епископ Димитрий узнал о поступке Оригена, то обвинил его в своих посланиях в дерзкой притязательности на то, что он, будучи мірянином, осмелился поучать в присутствии епископов и чрез своих диаконов потребовал его возвращения

в Александрию (Euseb. Hist. eccl. VI, 19, 19 // PG. T. 20. Col. 572A; p. п.: C. 272). Епископы написали послания, в которых оправдывали свой поступок, и Ориген послушно вернулся в Александрию и снова стал во главе школы. Здесь, по возвращении в Александрию, когда ему было 30 лет, началась с комментария на Иоанна (Euseb. Hist. eccl. VI, 24 // PG. T. 20. Col. 577A; p. п.: C. 275) его столь плодотворная литературная деятельность. В ней горячее участие принимал его друг Амвросий. Он всячески побуждал Оригена к писательству, за что получил от него прозвище ἐργοδιώκτης (погонщика, приставника – Hieron. Ep. 43. Ad Marcellam // PL. T. 22. Col. 478D; p. п.: 4.1. C. 217; De vir. illustr., 61 // PL. T. 23. Col. 673A; p. п.: C. 294). На свои средства при Оригене Амвросий содержал 7 скорописцев, по очереди записывавших его мысли, 7 писцов, разбиравших их стенограммы и 7 девочек-каллиграфисток, занимавшихся перепиской его сочинений, и доставлял всё необходимое для их занятий (Euseb. Hist. eccl. VI, 23, 1–3 // PG. T. 20. Col. 575AB; p. п.: C. 274; Orig. In Joan. VI, 2, 9 // PG. T. 14. Col. 200C-201A). Между ним и Оригеном был заключён как бы договор: он давал все необходимые средства для писательской деятельности, но зато становился собственником его сочинений и издавал их в свет. Поэтому почти все сочинения Оригена посвящены Амвросию. Так провёл он около 15 лет.

В конце 240 г. Ориген по каким то церковным обстоятельствам отправился в Ахайю (Грецию), Афины (Euseb. Hist. eccl. VI, 23, 4 // PG. T. 20. Col. 576C; p. п.: C. 275; Hieron. De vir. illustr. 54, 62 // PL. T. 23. Col. 663B, 673B; p. п.: C. 290, 294–295). По дороге через Палестину он в Кесарии встретился со своими друзьями епископами Феоктистом и Александром. Они, вероятно, имея в виду нарекания на Оригена за то, что он проповедовал, будучи мірянином, посвятили его в пресвитеры без ведома Александрийского епископа. Это обстоятельство имело роковое значение в судьбе Оригена и послужило поводом преследования его со стороны Александрийского епископа Димитрия. Причину преследования Евсевий видит в зависти Димитрия к славе Оригена (Euseb. Hist. eccl. VI, 8, 4 // PG. T. 20. Col. 536C–537A; p. п.: C. 258), но вероятно, имела значение и его поспешная хиротония, совершённая в нарушение прерогатив Александрийского епископа Димитрия, власти которого подлежал Ориген. Димитрий, если верить восточным хроникам, первый ввёл в Египте епископов вместо пресвитеров и подчинил их своей власти, так что, собственно, был первым епископом Александрийским с правами митрополита. Понятно, что он не мог хладнокровно отнестись к нарушению своих прав.

По возвращении Оригена он составил против него Собор из египетских епископов и лишил его пресвитерского сана (Phot. Bibi. Cod. 118); в вину Оригену было поставлено его скопчество (Euseb. Hist. eccl. VI, 8, 4 // PG. T. 20. Col. 536C-537A; р. п.: С. 258). О решении было посланиями возвещено другим Церквам. Но с осуждением Оригена согласились только на Западе в Риме; Церкви же Палестины, Финикии, Аравии, Ахайи не приняли его (Hieron. Ep. 32, 4 // PL. T. 22. Col. 447; р. п.: Ч. 1. С. 174). Ориген нашёл себе приют в Кесарии Палестинской и отсюда писал сочинения в свою защиту против резких полемических трактатов из Александрии. Спустя немного [времени] умер Димитрий Александрийский. Преемником его стал Иракл, незадолго перед тем заступивший место Оригена в Александрийской школе (Euseb. Hist. eccl. VI, 26 // PG. T. 20. Col. 585B; р. п.: С. 279). Ориген думал снова найти приём в Александрии и даже прибыл туда, но обманулся в своих ожиданиях: Иракл осудил своего друга за нецерковные мнения и прогнал из Александрии.

После этого Ориген свыше 20 лет прожил почти непрерывно в Кесарии. Здесь завёл он школу с хорошо поставленным светским и богословским курсом [образования]. В ней, между прочим, учился св. Григорий Чудотворец, составивший в честь Оригена панегирик (Euseb. Hist. eccl. VI, 30 // PG. T. 20. Col. 590AB; р. п.: С. 281) с описанием его преподавания. Рядом с научными занятиями Ориген упражнялся в произнесении проповедей, которые он позволял записывать стенографам, когда ему было уже 60 лет (Euseb. Hist. eccl. VI, 36 // PG. T. 20. Col. 596C; р. п.: С. 284).

В кесарийский период он продолжал и свою литературную деятельность: докончил комментарий на кн. Бытия, написал комментарии на [книги] пророков, Песнь Песней, на Евангелие от Матфея, обширное сочинение против Цельса (Euseb. Hist. eccl. VI, 36 // PG. T. 20. Col. 597A; р. п.: С. 284) и много писем, направленных к Римскому епископу Фабиану (236–250 гг.), в которых он, главным образом, защищал своё православие. В Кесарии Ориген пользовался большим почётом. Фирмиллиан Кесарие-Каппадокийский или приглашал его к себе или сам, несмотря на преклонный возраст и высокий сан, приходил к нему в Кесарию, чтобы слушать его уроки (Euseb. Hist. eccl. VI, 27 // PG. T. 20. Col. 585C; р. п.: С. 279). Епископы Феоктист и Александр охотно слушали его поучения. Слава Оригена возросла настолько, что его приглашали для религиозных собеседований в разные места. Так, вскоре после поселения в 231 г. в Кесарии он был приглашён ко двору матери императора Александра

Севера (222–275 гг.) Юлии Маммеи и отправлен к ней в Антиохию в сопровождении почётной стражи (Euseb. Hist. eccl. VI, 21, 3 // PG. T. 20. Col. 573B; p. п.: С. 274). В другой раз (около 240 г. он по какому-то делу путешествовал в Афины и оставался там довольно долго (Euseb. Hist, eccl. VI, 32 // PG. T. 20. Col. 502B; p. п.: С. 282), потом (около 244 г.) был приглашён на собор в Аравии против Бострского епископа Берилла, которого он обличил в монархианстве (модализме) и обратил в Православие, причём запись его диспута была известна ещё во времена Евсевия (Euseb. Hist. eccl. VI, 33 // PG. T. 20. Col. 593B; p. п.: С. 283) и, наконец, ещё раз путешествовал в Аравию, чтобы вести собеседования с еретиками гипнопсихитами (психопаннихитами – Euseb. Hist. eccl. VI, 37 // PG. T. 20. Col. 597B; p. п.: С. 284285), учившими о смерти души до Воскресения, и привёл их к церковному учению.

В своё кесарийское пребывание Ориген был свидетелем двух гонений против христиан. Одно разразилось по смерти Александра Севера (18 февраля 235 г.) при Максимине (235–237 гг.). В это время Амвросий и пресвитер кесарийский Протоктит были заключены в тюрьму и Ориген написал для них «Увещание к мученичеству» (Euseb. Hist. eccl. VI, 28 // PG. T. 20. Col. 588AB; p. п.: С. 279).

По позднейшему свидетельству свт. Палладия Еленопольского († 460) в «Лавсаике» (Pallad. Hist. Laus., 147 // PG. T. 34. Col. 1251A; p. п.: гл. 128. С. 244) Ориген во время этого гонения два года скрывался в Кесарии Каппадокийской в доме одной девственницы Юлианы (235–237 гг.). Другое гонение разразилось при Декии (249–251 гг.) в 250 году. На этот раз Ориген был схвачен и подвергнут пыткам. Он прикован был к углу темницы с железными цепями на шее, много дней страдал он от растяжения ног «до 4-й степени» (Euseb. Hist. eccl. VI, 39, 5 // PG. T. 20. Col. 600C–601A; p. п.: С. 286) и затем, будучи отпущен, умер от перенесённых страданий в 253–254 г., будучи 69 лет от роду, и погребен, по-видимому, в Кесарии (Euseb. Hist. eccl. VII, 1 // PG.T. 20. Col. 640A; p. п.: С. 307; Phot. Bibl. Cod. 118). Впоследствии сохранилась легенда, что он умер и погребён в Тире (Hieron. De vir. illustr., 54 // PL. 23. Col. 667B; p. п.: С. 291).

Б. Литературная деятельность Оригена

Ориген – самый плодовитый церковный писатель доникейской эпохи. По словам св. Епифания Кипрского он написал 6000 книг. Но уже блж. Иероним считал это число преувеличенным. Евсевий составил список книг Оригена, переписанных и собранных священномучеником Памфилом в Кесарийской библиотеке, и вставил этот список в своё жизнеописание

Памфила (Euseb. Hist. eccl. VI, 32 // PG. T. 20. Col. 502BC; р. п.: С. 282); в нём числилось до 2000 книг. Но жизнеописание это и список утрачены.

Другой список сочинений Оригена, вероятно на основании Евсевия, составил блж. Иероним, чтобы показать, насколько христианский писатель превосходил самых плодовитых языческих писателей-латинян, [например,] Марка Теренция Варрона и грека Дидима Александрийского. Каталог помещён был в послании к своей попечительнице Павле. Послание это сохранилось, хотя с пробелами, и содержит около 800 номеров. Наиболее полные фрагменты его открыты сравнительно недавно в качестве предисловия к латинскому переводу гомилий Оригена на Пятикнижие. Показания этого каталога понимаются на основании случайных упоминании у Евсевия и Иеронима, а также цитат библейских рукописей, текст которых позаимствован из сочинений Оригена (таков «Апостол» X в., открытый на Афоне Гольцем). При всём том в точности установить объём написанного Оригеном невозможно. Необычайная его продуктивность объясняется отчасти тем, что он большею частью просто диктовал свои сочинения скорописцам.

Но как много ни писал Ориген, до нас дошла только небольшая часть его сочинений, и то в основном в латинском переводе с многими исправлениями и сокращениями. На утрате сочинений Оригена неблагоприятно отразилось, помимо их многочисленности, церковное осуждение Оригена – сперва в указе Юстиниана (543 г.), а затем на Вселенских Соборах (начиная с V-го, 553 г.) на Востоке, и в декрете папы Геласия на Западе. Осуждение это охладило интерес к сочинениям Оригена и, тем самым, многие из них обрекло на погибель.

Сохранению сочинений Оригена мы обязаны самоотверженной деятельности научных тружеников и прежде всего св. мч. Памфила. Он собрал в Кесарийской библиотеке весьма много сочинений Оригена, хотя уже ему и Евсевию не все из них были доступны. Всё, что сохранилось до нашего времени, вероятно, вышло из Кесарийской библиотеки. Весьма важную услугу оказали далее свв. Василий Великий и Григорий Богослов, почитатели Оригена, которые из его сочинений составили флорилегий (Φιλοκαλία) – «Добротолюбие». Здесь в систематическом порядке расположены фрагменты Оригена, причём многие из них взяты из его утраченных сочинений. Наконец, много потрудились латинские переводчики блж. Иероним и Руфин.

Ориген не может быть назван блестящим писателем. У него нет изящества и красоты выражений Климента Александрийского. Он пишет просто, растянуто, что объясняется привычкой диктовать сочинения.

Важное значение здесь имело то обстоятельство, что каждый вопрос он старался исчерпать до последних мелочей. В толковании он излагает всевозможные смыслы, выбор лучшего из них предоставляя читателю.

Но при всей растянутости изложения и излишней иногда полноте трактации вопроса Ориген, бесспорно, превосходил всех [предшествующих] церковных писателей глубокомыслием и оригинальностью своих суждений. В учёности светской он нисколько не ступает Клименту, а по философским дарованиям заметно возвышается над ним. Его сочинение «Против Цельса» пестрит цитатами из Платона и стоиков. Священное Писание он знает на память; без всяких словарей приводит многочисленные цитаты, в которых встречается то или другое слово.

Все сочинения Оригена можно разделить на 6 классов:

1) работы библейские:
а) текстуально-критические и
б) экзегетические;
2) сочинения догматические;
3) апологетические;
4) полемические;
5) сочинения назидательного характера и
6) письма.

1. Библейско-критические труды

Колоссальным трудом Оригена являются «Экзаплы», представляющие собой ряд сравнительных таблиц с текстами Ветхого Завета в оригинальном тексте и разных греческих переводах. Труд этот предпринял Ориген с целью показать всю неосновательность нападок на перевод «Семидесяти» – «Септуагинта» (LXX), а вместе с тем дать христианам средство для ознакомления с оригинальным текстом Библии и, следовательно, для научной экзегетики. Специально критических задач Ориген не преследовал (относительно восстановления текста LXX путём сличения вариантов и исключения вставок) и оценкой LXX путём сравнения его с еврейским текстом не занимался. Он придерживался распространённого в то время взгляда на богодухновенность перевода LXX. Отсюда все уклонения еврейского текста от LXX он приписывал злонамеренной порче оригинала иудеями, и неточности ветхозаветных цитат в Новом Завете относил на счёт ошибок в тексте рукописей Нового Завета.

В «Экзаплах» Ориген сопоставил в шести столбцах (обычно по одному-два слова в столбце) различные тексты в таком порядке: 1)

еврейский текст, 2) греческая транскрипция его, 3) перевод Акилы, отличающийся буквализмом и наибольшею близостью к подлиннику, 4) Симмаха, 5) LXX и 6) Феодотиона. Столбцы легко давали возможность установить соотношение текстов. Чтобы облегчить сравнение, Ориген в 5-й колонке (LXX) особыми критическими знаками отметил соотношение текстов: те слова, которых недоставало в переводе LXX по сравнению с еврейским текстом, он вносил в перевод LXX (заимствуя, главным образом, из перевода Феодотиона) и отмечал знаком прибавления (похожим на плюс) – астериском (звёздочкой) – * (отсюда образовались наши скобки, означающие вставку). Те же слова, которое были лишними в переводе LXX по сравнению с еврейским оригиналом и которые подлежали опущению, он отмечал знаком пропуска (похожим на минус – овелом (ὀβελός) ÷ (отсюда тире).

Для некоторых книг Ветхого Завета, кроме четырёх переводов, присоединял и другие, открытые им в разных местах анонимные переводы, отмечая их цифрой δ (в Никополе близ Акциума) и C’ (в Иерихоне). Тогда получались «Октаплы».

Сокращение «Экзапл» представляют собою «Тетраплы»: в них оставлены только четыре перевода, и отброшены две колонки с еврейским текстом (еврейскими буквами и в греческой транскрипции). Свой огромный труд Ориген исполнял на протяжении 30 лет и окончил лишь в Кесарии около 244 года.

Судьба «Экзапл» была в общем печальна. Они представляли собою настолько колоссальную книгу, что, вероятно, ни разу не были переписаны. Лишь для некоторых книг, например, Псалтири, снимались с них копии, как показывают недавно открытые фрагменты пятиколонного текста (греческой транскрипции, еврейский текст, Акилы, Симмаха, LXX, Феодотиона) 29 и 45 псалма в палимпсесте Миланской библиотеки и четырёхколонного текста (то же, кроме Феодотиона) 21 псалма в Каирском палимпсесте. Ни один из знаменитых экзегетов не имел под руками полного экземпляра «Экзапл». Рукопись Оригена до 600 лет сохранялась в Кесарийской библиотеке. Здесь ими пользовался блж. Иероним. Около 600 года «Экзаплы» погибли вместе с Кесарийской библиотекой. Вместо «Экзапл» и даже «Тетрапл», переписывать которые было бы слишком дорого, обычно списывали экзаплический рецензированный Оригеном текст LXX (пятую колонку), то с критическими знаками, то без них. Эта экзаплическая редакция LXX тоже теперь утрачена и о ней судить можно по сирийскому переводу яковитского епископа Павла Телльского (616–617 гг.); перевод его

отличается необычайным буквализмом и имеет критические знаки. Теперь «Экзаплы» восстанавливают на основании цитат древних церковных писателей и других фрагментов. Лучшим собранием экзаплических остатков является собрание Монфокона (1713 г.) из старых, и из новых – Фильда (1867–75 г.).

Специальным пересмотром новозаветного текста Ориген не занимался и побуждений к этому, подобно тем, которые вызвали появление «Экзапл», он не имел. Хотя он и жаловался на недостатки новозаветных рукописей, ошибки переписчиков и произвол корректоров, но сам приводил новозаветные цитаты довольно свободно и допускал иногда в целях аллегоризма произвольные варианты. При всём том авторитет его как исправителя текста LXX был настолько велик, что [и] те экземпляры (Нового Завета) Адамантия (Hieron. Comm. in Matth. 24, 36 // PL. T. 26. Col. 181), которыми он пользовался, или копии с них, которыми он пользовался, славились как лучшие кодексы Нового Завета. О распространении их много заботились Памфил и Евсевий. Иногда новозаветный текст Оригена выбирали из цитат его сочинений и, таким образом, составляли целые книги; таков, например, рукописный «Апостол» X века (№ 184), восходящий к прототипу VI века.

2.Библейско-экзегетические работы

Ориген является, собственно, первым церковным экзегетом, предшественники его в счёт не идут: от них или не осталось никаких письменных памятников, или они принадлежали к нецерковным писателям, как гностик Гераклеон ([написавший] комментарий на Иоанна). Ориген изъяснил почти всё Священное Писание и притом троекратно – в троякого рода сочинениях: схолиях, гомилиях и комментариях.

а) Схолии представляют собою краткие заметки на трудные места Священного Писания, большею частью в форме глосс на то или другое слово. От этих схолий сохранились только жалкие фрагменты в «Филокалии» (гл. 27) и катенах. Фрагменты катен нуждаются ещё в пересмотре, чтобы установить: 1) их подлинность и 2) их принадлежность именно к схолиях, а не к другим видам экзегетических произведений Оригена.

б) Гомилии представляют собою богослужебные проповеди с истолкованием Священного Писания в назидательном духе. Большая часть их записана скорописцами и выпущена в свет без проверки Оригена, чем объясняются их стилистические недостатки. По времени они относятся почти все к периоду после 244 г., когда Ориген, достигнув 60-летнего

возраста, позволил записывать свои проповеди (Euseb. Hist. eccl. VI, 36 // PG. T. 20. Col. 596B; р. п.: С. 284). В содержании гомилий нет строгого единства; оно обусловливается только взаимною связью толкуемых стихов. Преследует в них Ориген преимущественно назидательные цели; отсюда там, где текст библейский не даёт назидания (кн. Чисел, Левит), прибегает к аллегории и воздерживается от неё лишь в тех случаях, когда толкуемое место (например, у пророков) само по себе имеет назидательный смысл. Научным раскрытием смысла Писания Ориген в гомилиях не занимается и в философские умозрения не пускается, имея, конечно, в виду их специальное назначение для широкой публики (ср.: Orig. In Lev. 94, 10; In Rom. 10, 11 // PG. T. 14. Col. 1267–1268), иногда даже для оглашенных (In Ezech. Hom. 6, 5 // PG. T. 13. Col. 713C). В гомилиях Ориген истолковал все канонические книги Ветхого Завета, кроме кн. пророка Даниила, и большую часть Нового Завета. Гомилий сохранилось больше, чем схолий, хотя преимугцественно в латинском переводе: Руфина (законодательные и исторические книги Ветхого Завета, Псалмы) и блж. Иеронима (Песнь Песней, Пророки, Евангелие от Луки). На греческом языке сохранились только фрагменты в «Филокалии», в катенах (особенно у Прокопия Газского), а в целом виде гомилии на Иеремию и 1Цар. 28 об аэндорской чревовещательнице (περὶ τῆς ἐγγαστριμὺθου). В последней Ориген доказывал, что Саулу являлась не тень Самуила, а сам пророк. Взгляд этот подвергся критике, кроме св. Мефодия Патарского, [ещё и] свт. Евстафия, епископа Антиохийского, который предпослал этому сочинению гомилию Оригена и тем сохранил её от погибели.

в) Комментарии (tomos, volumina libri) представляют собою обширные научные экзегетические трактаты, посвящённые обстоятельному истолкованию Священного Писания при пособии всех научных средств. Толкование в комментариях Ориген вёл так подробно, что в некоторых из них не успел пойти дальше первых глав. Изъяснение в них носит преимущественно аллегорический характер, хотя Ориген не чуждается филологического анализа, исторических, археологических и прочих справок. Комментарии Ориген написал на кн. Бытия, на Евангелия (кроме Марка) и почти на все Послания Апостола Павла (кроме 1 и 2 Кор.; 1 и 2 Тим.). Сохранились от них, большею частью, одни отрывки (в «Филокалии» и катенах). Фрагменты комментариев на ветхозаветные книги весьма ничтожны, за исключением лишь Песни Песней.

На Песнь Песней Ориген составил два комментария: один – в молодости в двух книгах, из которых в «Филокалии» (Philoc., 7 // PG. T. 13. Col. 36) сохранился отрывок, распределяющий речи Песни Песней между

выведенными там лицами; другой – в кесарийский период – в 10 книгах. От большого комментария, кроме фрагментов в «Филокалии» (Philoc., 27 // PG. T. 13. Col. 62–198) и катенах (Прокопия Газского[276]) сохранились в переводе Руфина пролог, три книги и часть четвёртой (по Песн. Песн. 2: 35). Иероним считал этот комментарий лучшим трудом Оригена: по его словам, в предисловии к гомилиям на Песнь Песней «Ориген, если в других книгах превзошёл всех, то в Песне Песней превзошёл самого себя» (Hieron. Praefat. in Orig. Cant. Cant. // PG. T. 13. Col. 35; p. п.: C. 49). Толкование даётся Оригеном аллегорическое: в Песне Песней идёт речь о духовном браке Логоса с душою (иногда – Церковью; в гомилиях проводится преимущественно последнее толкование).

Довольно значительные фрагменты остались от комментариев на Новый Завет.

Из 25 книг на Матфея сохранились 10–17 книги в оригинале (Мф. 13:36–22, 33); более обширный латинский перевод охватывает (с 12, 9 тома) Мф. 16:13–27, 63 (часть его, начиная с того места, где прерывается греческий текст, называется Commentariorum in Matthaeum, series latina и поделена особо на главы). Иероним активно пользовался этим трудом Оригена в своём комментарии [на Евангелие от Матфея].

Особенно обширным был комментарий на Евангелие Иоанна, отчасти потому, что в нём, помимо положительного уяснения содержания Евангелия, Ориген постоянно полемизировал с гностиком Гераклеоном, отчасти потому, что особенно высоко ценил это Евангелие и с любовью останавливался на его изъяснении. Этот комментарий обнимал 32 книги (Rufin. Apol. in Hieron. II, 22 // PL. T. 21. Col. 601B; у Euseb. Hist. eccl. VI, 24 // PG. T. 20. Col. 577A; p. п.: C. 275, ошибочно 22) по Ин. 13:33. Возможно, впрочем, что их было ещё больше, ибо в одном месте (Orig. Cornm. in Matth, ser. 133 // PG. T. 13. Col. 1781B). Ориген ссылается на своё толкование Ин. 19. Сохранилось по греч. 9 книг: 1, 2, 6, 10, 13, 19, 20, 28, 32; от остальных книг фрагменты.

Комментарий на Послание к Римлянам – 15 книг, кроме фрагментов, утрачен; о нём судить можно по вольной переработке Руфина в 10 книгах. От прочих комментарий Оригена на Павловы Послания сохранились лишь небольшие фрагменты. Для характеристики Оригена, как экзегета, важно отметить: 1) его канон и 2) метод истолкования.

Хотя Ориген знал канон палестинских иудеев (Orig. Select. in Ps., 1 // PG. T. 12. Col. 1084BC; Euseb. Hist. eccl. VI, 25, 1–2 // PG. T. 20. Col. 580A; p. п.: C. 276) и толковал только канонические книги Ветхого Завета, однако он пользовался и неканоническими книгами и высоко ценил их, к

чему склоняла его вера в Богодухновенность перевода LXX и убеждение в том, что необходимо принимать все сохраняемые в Церкви Писания (Orig. Ep. ad Jul. Afr., 5 // PG. T. 11. Col. 60A–61A), и только эти Писания считать Божественными.

Так как во время Оригена в Поместных Церквах не установилось ещё полное согласие в каноне новозаветных книг, то у Оригена на этот счёт нет ещё полной определённости. Во всяком случае, Ориген констатирует полное согласие Церквей в признании 4 Евангелий и Апокалипсиса (Orig. Com. in Joan., V // PG. T. 14. Col. 188CD–189A, 193C; ср. Euseb. Hist. eccl. VI, 25, 3 // PG. T. 20. Col. 581B–584A; р. п.: С. 277; Orig. Hom. in Jes. Nav. 7, 1 // PG. T. 13. Col. 857B). Из 14 Посланий Апостола Павла (ibid.) Ориген считает Послание к Евреям по духу Павловым, а по языку – кого-либо другого (Euseb. Hist. eccl. VI, 25, 13–14 // PG. T. 20. Col. 584C–585A; р. п.: С. 278); принимает он и Соборные Послания 4 Апостолов, хотя отмечает сомнение некоторых относительно 2 Пет.; 2 и 3 Ин. (Orig. Com. In Joan., V // PG.T. 14. Col. 188CD–189A; ср.: Euseb. Hist. eccl. VI, 25, 8–10 // PG. T. 20. Col. 584AB; р. п.: С. 277–278) и поэтому иногда цитирует их ограничительно; «если кто принимает это Послание»[277] (Orig. Com. in Matth. XVII, 30 // PG. T. 13. Col. 1569B).

В своём новозаветном каноне Ориген выгодно отличается от Климента тем, что хотя и считал «Пастырь Ерма» богодухновенной книгой, но не расширял канона, подобно Клименту, не комментировал апокрифов, не считал безусловно подлинной книгой «Киригмы Петра» (Orig. Com. in Joan. XIII, 17 // PG. T. 14. Col. 424C) и не признавал Сивиллиных пророчеств (Orig. Contr. Cels. V, 61 // PG. T. 11. Col. 1277C). В Священном Писании Ориген, соответственно делению человека на дух, душу и тело, различал три смысла: телесный, душевный и духовный) (De princip. IV, 11 // PG. T. 11. Col. 366A; р. п.: С. 284) или исторический, моральный и мистический (Orig. Hom. in Lev. 5, 5 // PG. T. 12. Col. 455C).

В действительности, раскрыть троякий смысл в истолкованиях Оригену удавалось редко, так что, собственно, он признавал два смысла: буквальный и таинственный, телесный и духовный (Orig. Hom. in Jes. Nav. 1, l; Com. in Joan. X, 4 // PG. T. 14. Col. 313C), причём последний содержал указания то на нравственную истину, то на будущую жизнь. Из двух смыслов – буквального и таинственного – Ориген отдавал безусловное предпочтение последнему. В нём он видел скрытую истину Писания и цель экзегетических изысканий, тогда как буквальный смысл представлялся ему только подготовительной ступенью (ἐπιβάθρα, Orig. Com. in Joan. XX, 3 // PG. T. 14. Col. 576C). Главным средством,

помогающим вскрыть таинственный смысл Писания, он (вслед за Филоном) считал этимологию еврейских имен. Всё Писание он считал возможным понимать в аллегорическом смысле. Даже Евангелисты, по его мнению, излагали иногда духовную истину«телесно, так сказать, ложно» (Orig. Com. in Joan. X, 4 // PG.T. 14. Col. 303C). Напротив, во многих случаях буквальный смысл Ориген считал недопустимым (Com. in Joan. II, 6; De princip. IV, 12 // PG. T. 11. Col. 365B-368B; р. п.: С. 285–286). Всё соблазнительное в Писании, по его мнению, все исторические несообразности специально для того и рассеяны в Священных книгах, чтобы возбуждать пытливый ум к высшему пониманию (De princip. IV, 15 // PG. T. 11. Col. 373B–376A; р. п.: С. 292). Таковы все антропоморфизмы, например, что Бог насадил рай (De princip. VI, 16; Contr. Cels. IV, 39 // PG. T. 11. Col. 1089C; р. п.: С. 302), ходил по раю. На этом основании Ориген не признавал исторического характера повествования бытописателя о первобытном человеке. Таковы места несообразные, противоречивые предписания, например, повеление (Быт. 17:14) истребить необрезанных детей, тогда как в необрезании виновны родители, или неисполнимый закон (Исх. 16:29) о полном покое в субботу (De princip. IV, 17 // PG. T. 11. Col. 380AB; р. п.: С. 296–297). Следуя таким принципам, Ориген неоднократно историю разрешал в аллегорию и символы. Это уже в его время вызвало протесты, причём указывалось, что своими аллегориями Ориген подрывает веру в действительность событий земной жизни Христа Спасителя (Pamph. Apol., 5 (4) // PG. T. 17. Col. 585–588). И действительно, метод Оригена открывал широкий доступ всяким перетолкованиям, несогласным с церковным Преданием, и отсюда легко мог привести к заблуждениям (По Bardenhewer’у II, 117–127). Вся герменевтическая теория (особенно правила аллегории) Оригена позаимствована у Филона.

3. Сочинения догматические

а) Самым замечательным догматическим сочинением Оригена является сочинение Περὶ ἀρχῶν – «О началах» (De principiis), представляющее собою опыт философской догматики. Как первый опыт систематизации христианского учения, оно в своё время возбудило живой интерес к себе и оказало огромное влияние на труды последующих догматистов-систематиков (свт. Григория Нисского, блж. Феодорита, прп. Иоанна Дамаскина и др.).

Сочинение это обсуждали с разных точек зрения (Памфил, Маркелл Анкирский, Иероним), по поводу его спорили; Дидим даже написал на него схолии (Socr. Schol. Hist. eccl. IV, 25; Hieron. Apol. adv. Rufm. II, 16 // PL. T. 23. Col. 438D–129A). Вся слава Оригена, можно сказать, в

значительной степени покоилась на этом сочинении. Но, с другой стороны, оно больше всего навлекло на Оригена нареканий и упреков в неправославии, и чаще всего подвергалось нападкам антиоригенистов (Маркелл Анкирский, Феофил Александрийский, свт. Епифаний Кипрский и др.); даже и осуждён был Ориген в указе Юстиниана 543 г. и на V Вселенском Соборе исключительно на основании выдержек, взятых из Περὶ ἀρχών. Осуждение, павшее на это сочинение, было причиною его утраты в подлинном тексте. На греческом языке сохранились лишь фрагменты (наиболее важные) в «Филокалии» (Orig. De princip. III, 1, 1–22, IV, 1–23) и в указе Юстиниана.

В целом виде сочинение «О началах» дошло в вольном переводе Руфина. Перевод свой Руфин сделал (397–398 г. близ Рима) в целях оправдать Оригена от упреков в неправославии. Но при этом он довольно своеобразно понимал свою задачу. Будучи убеждён, что книги Оригена испорчены еретиками, он при переводе Περὶ ἀρχών (как и других сочинений Оригена) исправлял их в духе церковного богословия IV века. Как сам Руфин заявляет в своих предисловиях к переводу (I и III кн.) и в своей «Апологии» (Rufin. Apol. in Hieron. II, 46 // PL. T. 21. Col. 621), он 1) некоторые места пропускал; 2) иногда для пояснения делал вставки, по его словам, из других сочинений Оригена (на самом деле от себя или, как например в De princip. I, 1, 8, из схолий Дидима – Hieron. Apol. I, 7; II, 11 // PL. T. 23. Col. 402, 434); 3) изменял слова оригинала в хорошую сторону, согласно с Правилом веры (эти изменения он считал вполне отвечающими воззрениям Оригена, так как последний признавал Правило веры и считал его принципом богословствования); изменения Руфин часто достигал перестановкой слов, вставкой или пропуском отрицания, заменой утвердительной формы речи вопросительною и прочее. План сочинения «О началах» Руфин оставил без изменения, как видно из перечня глав у Фотия (Phot. Bibi. Cod. 118 // PG. 103. Col. 397).

Исправления Руфина касались, главным образом, тех мест, где говорится о Святой Троице (Orig. De princip. Praefat. // PG. T. 11. Col. 113B; р. п.: С. 40) и о воскресении плоти (Rufin. Apol. in Hieron. II, 47 // PL. T. 21. Col. 622B–624A). Отсюда, к этим местам, особенно если они совпадают с богословием IV в., нужно относиться весьма осторожно; в остальных пунктах, в общем, можно довериться Руфинову переводу.

Восстановление текста Оригена не является делом невозможным, ибо большая часть соблазнительных мест, тщательно заглаженных Руфином, собрана и сохранилась в сочинениях противников Оригена. Таковы фрагменты латинского перевода De principiis блж. Иеронима,

предпринятого (399 г.) в противовес Руфину и отличавшегося дословною точностью, но сохранившегося только в тех отрывках из него (с соблазнительных мест из Оригена), которые включил Иероним в своё письмо к Авиту (фрагменты ещё в письмах к Паммахию). Таковы греческие фрагменты в известном указе Юстиниана. Все эти фрагменты приняты во внимание и в русском переводе Казанской Академии (проф. Н.В. Петрова[278]).

Время написания. Περὶ ἀρχων относится к концу пребывания Оригена в Александрии (228–230 годы). Часть Περὶ ἀρχων I, 3, 3; II, 3, 6 была написана после первых книг комментария на Бытие, но до V–VI книг (см. Orig. De princip. I, 2, 6 // PG. T. 11. Col. 134B; р. п.: С. 59), написанных в Александрии (Euseb. Hist. eccl. VI, 24 // PG. T. 20. Col. 587AB-580A; р. п.: С. 275) незадолго до изгнания. Издано оно было без ведома и вопреки желанию Оригена его другом Амвросием (Hieron. Ep. ad Pammach. et Ocean. // PL. T. 22. Col. 751; р. п.: 4. 2. С. 372).

Название сочинения указывает на главный предмет его – основные истины христианского вероучения. По мнению Оригена, всякая наука имеет свои принципы, основные истины, из которых развивается всё её содержание (Orig. Com. in Joan. XIII, 46 // PG. T. 14. Col. 481A). Собрать эти принципы и образовать из них организм (corpus) истины и поставил Ориген целью своего сочинения (De princip. Praefat., 10). В трактации каждого вопроса он обычно следует такому порядку: сперва кратко предлагает известную истину вероучения, затем доказывает её философски – умозрительным путём и, наконец, из Священного Писания.

Содержание. Сочинению Оригена, состоящему из 4 книг, предпосылается предисловие. В нём Ориген говорит об источниках (принципах) и задачах богословствования (своего труда). Источником истины (богословствования) являются слова Христовы, т. е. Писания Нового и Ветхого Заветов (1), но так как многие исповедующие себя христианами разногласят в важнейших истинах веры – о Боге, Иисусе Христе и Святом Духе, то необходимо установить определённую для всех границу, а таковой является Правило веры – «церковное учение, преданное от Апостолов через порядок преемства и пребывающее в Церквах даже доселе: только той истине должно веровать, которая ни в чём не уступает от церковного и апостольского Предания» (2). Впрочем, в Правиле веры не всё сказано ясно, но о некоторых предметах сказано только просто, что они есть, а о том, как и почему они есть, умолчано, – конечно, для того, чтобы дать возможность для свободных изысканий любомудрых для упражнения их ума (3). Ориген далее излагает Правило веры, отмечая

каждый раз те вопросы, которые в нём не затронуты или оставлены без ответа, например, о том, что было до настоящего міра и что будет после него, как явились и существуют Ангелы, одушевлены ли звёзды и т. п. (4–10). Свою задачу Ориген полагает в том, чтобы «построить на основании» указанных положений Правила веры – «одно органическое целое», – воспользовавшись ими, как элементами и основаниями, а для этого: 1) раскрыть и уяснить элементы церковного учения (как? и почему?) и 2) заполнить пробелы в нём при помощи положений, добытых «из Священного Писания или путём правильного умозаключения» (10). Таковы принципы богословствования Оригена, его церковного гносиса.

Деление системы Оригена обусловливается её содержанием. Ориген выводил от абсолютного бытия целый ряд сменяющих друг друга міров, в цепь которых входит и сей мір (κόσμος), в свою очередь включающий в себя человека. Отсюда в 1-й кн. Ориген рассматривает бытие вообще – абсолютное и тварное; во 2-й – мір сей; в 3-й – человека, давая, таким образом, теологию, космологию и этикоантропологию; в 4 кн. он рассуждает о Священном Писании, его Богодухновенности (1–7; доказывается из исполнения пророчеств и из впечатления, производимого им на читателя) и методах его истолкования, защищая, главным образом, духовно-аллегорическое толкование, излагая его правила (8–27) и заключая свой опыт христианский герменевтики кратким повторением своей системы (28–37).

В первой книге Ориген говорит о Духе Божественном, о Боге, как существе духовном (1), о Сыне – Логосе (Его ипостасности, вечности и отношении к Отцу, на основании анализа наименований Его в Священном Писании) (2) и о Святом Духе (3, 1–4) и определяет сферу деятельности Их в тварном бытии (3, 5–8); говорит о тварных духах – духовно-разумных существах. Существенным признаком их, в противоположность Божеству, является изменяемость (4, 1–2); отсюда они имеют историю, которая начинается их творением и появлением в них в силу падения различий и разделений (Ангелов, людей, демонов) (5), проходит чрез историю міра сего и заканчивается восстановлением всего в первоначальном состоянии (ἀποκατὰστασις); книга заканчивается рассуждением о светилах небесных и чинах Ангельских (8).

Во второй книге Ориген говорит о міре сем, [как] одном из бесчисленных міров, о внешней чувственной стороне его, о внутренних духовных деятелях в нём и о его истории. Сперва речь идёт о материи – основе чувственного міра, её происхождении и судьбе (1–2), затем о происхождении из неё міра и его возможной судьбе (3). Далее, идёт

рассуждение о деятелях в міре. Таковым, прежде всего, является Бог – Промыслитель. В промышлении о міре различаются два момента – Ветхий и Новый Заветы – и вопреки гностикам доказывается их тождество (4–5). Другими деятелями являются Христос воплотившийся (6) и Дух Святой, подающий благодатные дары (7) и, наконец, душа человека (8). В конце книги предлагается история міра сего, говорится о разнообразии в нём существ (9) и о конечной судьбе по Воскресении – адских мучениях (10) и блаженном воздаянии (11).

В третьей книге говорится: 1) о человеке, как нравственно свободном существе, и затем 2) о грехе и Искуплении (нравственная история человека). Ориген доказывает свободу воли (1, 1–6) и устанавливает отношение её к Промыслу (1, 7–22), к воздействию злых духов (2, 3: особые виды воздействия – философия, ереси), к искуплению чувственности (4 и происхождении её). Затем излагает историю человека с нравственной точки зрения – говорит о создании міра в целях воспитания падших духов (καταβολὴ – низвержение), о постоянной порче человека и о совершении искупления через Христа (5), которое положило начало восстановлению тварей и будущему блаженству в состоянии богоподобия. План Оригена нельзя назвать удачным: говоря о бытии вообще, потом о его более мелких частях, он должен был поневоле повторяться. Изложение ведётся эпизодически; связь между главами ясно не намечается. Состав системы не совсем полон: нет учения о Церкви (таинствах, иерархии), об антихристе, Втором Пришествии и Страшном Суде. Это формальный недостаток системы. Но для своего времени система Оригена была верхом совершенства. Она давала цельное христианское міровоззрение и могла соперничать с любой философской или гностической системой; тем более, что во многих пунктах она умело была противопоставлена заблуждениям гностиков (о творении міра, о полном человечестве Христа, о свободе воли – против эманатизма, докетизма, детерминизма). Но Ориген увлёкся и философскими нецерковными мнениями (вечность міра, предсуществование душ, апокатастасис и др.). В этом заключается материальный недостаток его сочинения.

Другие догматические сочинения известны только по заглавиям и фрагментам. Таковы:

б) «О Воскресении» – 2 книги (упоминаются в De principiis II, 10, 1; в комментарии на Плач Иеремии – Euseb. Hist. eccl. VI, 24, 2 // PG. T. 20. Col. 577B; p. п.: C. 275) и ещё два диалога, посвящённых Амвросию, впоследствии соединённых в 4 книги. Ориген проводил здесь взгляд о тождестве воскресшего тела с земным лишь по форме и отрицал тождество

по самой материи. Св. Мефодий Патарский в особом сочинении опровергал его, защищая тождество в последнем смысле.

в) «Строматы» – 10 книг (Euseb. Hist. eccl. VI, 24, 3 // PG. T. 20. Col. 580A; р. п.: С. 275). Оно содержало в себе много схолий на Священное Писание. Вместе с тем, по свидетельству Иеронима (Hieron. Ep. 70 ad Magn., 4 // PL. T. 22. Col. 667; р. п.: 4. 2. С. 251; ср.: Ep. 84 ad Pammach., 3), Ориген в «Строматах» проводил параллели между христианским учением и воззрениями философов и все догматы старался обосновать словами Платона и Аристотеля, Нумения и Корнута.

4. Сочинения апологетические и полемические

а) От Оригена сохранилось (на греческом языке) крупное апологетическое сочинение, направленное против сочинения Цельса «Истинное слово», под заглавием **«Против Цельса»** Κατὰ Κέλσου (в 8 книгах). В своём сочинении Цельс выступил не с огульными обвинениями христиан в безбожии, кровосмешении и т. п., а с научно-философской критикой христианства, основанной на известных научных предпосылках. Он перенёс столкновение христианства с эллинизмом в сферу идейной борьбы и, таким образом, составил в ней своего рода эпоху. Для опровержения христианства он познакомился с источниками христианского вероучения, подверг их критике и указывал на противоречия, обвиняя в баснословии и т. п. При этом он весьма свободно переиначивал евангельские рассказы и искажал исторические факты. Сочинение Цельса было написано ещё в 178 г. в гонение Марка Аврелия, но с тех пор долго не встречало себе ответа со стороны христиан, отчасти потому, что до научных предпосылок Цельса христианам II века не было ещё никакого дела, отчасти потому, что своим произвольным перетолкованием евангельской истории подрывал доверие себе и не производил никакого впечатления на простых, но сильно верующих христиан. Лишь со временем, через 70 лет, когда в Церкви появились образованные люди, аргументация Цельса стала вызывать соблазн у слабых в вере.

Это обстоятельство и побудило Амвросия просить Оригена написать опровержение на Цельса и послужило основанием для самого Оригена согласиться на эту просьбу. Его огромное сочинение написано в Кесарии (Euseb. Hist. eccl. V, 26, 36 // PG. T. 20. Col. 585B, 596C–597A; р. п.: С. 279, 284) при Филиппе Аравитянине (244–247 гг.), вероятно, под конец его царствования, когда в государстве начались упоминаемые в сочинении (Contr. Cels. III, 15 // PG. T. 11. Col. 937B; р. п.: С. 199) мятежи. Может быть, оно было ответом на повышенное сочувствие язычеству по поводу

празднования 1000-летия Рима в 248 году.

Первоначально Ориген думал обобщить доводы своего противника и в таком виде их опровергнуть. В этих целях он и начал собирать выдержки из сочинения Цельса, сопровождая их своими замечаниями. Но затем он пришёл к мысли разобрать сочинение Цельса шаг за шагом, что он и сделал, поставив написанный прежде (Contr. Cels. I, 1–27) отдел в начале сочинения, предпослав предисловие с извинением за изменение плана сочинения. Работу свою Ориген исполнял весьма добросовестно. Он ответил на каждое положение Цельса, следуя за ним слово за словом. Всё почти сочинение Цельса он вставил в свои 8 книг и если кое-где делал в нём приписки, то всякий раз оговаривал. Таким образом, Ориген сохранил нам почти целиком довольно интересный памятник научной борьбы язычества с христианством.

В своём сочинении, кроме вводного отдела, касающегося принципиальных возражений Цельса (кн. I, 1–27), Ориген во всём должен был следовать плану опровергаемой им книги. Отсюда в нём можно наметить 4 части: 1) опровергаются обвинения против христианства, которые Цельс вложил в уста иудея и выставил на основании иудейских мессианских верований (I, 28 – II); здесь Ориген имеет дело с искажением евангельской истории; 2) разбираются нападки самого Цельса на чаяния иудеев и основные положения христианства (кн. III–V); 3) защищаются отдельные пункты христианского вероучения, которые Цельс считал заимствованными из эллинской философии (кн. VI–VII, 61); 4) опровергаются аргументы Цельса в защиту государственной религии (кн. VII, 62 – VIII).

Сочинение «Против Цельса» является самым совершенным произведением апологетической литературы I–III веков. Прежде всего, характерно в нём обилие и разносторонность апологетического содержания. В нём сосредоточено всё, что и до Оригена говорилось в защиту христианства, и притом приумножено сторицею самим Оригеном.

В своём сочинении Ориген ведёт борьбу сразу на два фронта – против иудеев и язычников, ибо и ранее он сосредоточил в своём «Истинном слове» все возражения, которые направлялись против христианства со стороны иудейства и язычества. Мессианство и божество Христа он доказывает Его чудесами (Contr. Cels. II, 48 // PG. T. 11. Col. 369C–372; р. п.: С. 152–153), ветхозаветными пророчествами (I, 50 // Col. 753C; р. п.: С. 79), препобеждающей силой христианства в роде человеческом (I, 3 // Col. 661A; р. п.: С. 28), дарованиями исцелений (I, 6, 46 // Col. 745A; р. п.: С. 73) и нравственной чистотой христиан (III, 29 // Col. 957BC; р. п.: С. 211).

Все перетолкования и искажения Цельсом евангельской истории он тщательно отмечает и исправляет. Многие насмешки его обращает в пользу христиан. Например, упрёками Цельса в низком происхождении проповедников христианства пользуется для того, чтобы тем более оттенить его величие и благодатную преображающую силу, и из упоминаний Апостолов о своих недостатках выводит искренность и достоверность их повествований. Характерна его защита самого принципа веры. Нападки Цельса на то, что христиане требуют слепой неразумной веры, он устраняет указанием на то, что не всем доступно занятие философией; те же, кому оно доступно, могут подыскать и рациональные основания для своей веры; но даже и для философов необходима вера при выборе той или другой школы (I, 10–11 // PG. T. Col. 673CD–676; р. п.: С. 34).

Достоинство труда Оригена по методу заключается в исчерпывающей полноте аргументации. Опираясь на это, Евсевий считал его достаточным для опровержения не только Цельса, но и всех последующих противников христианства.

Недостатком труда является то, что в нём Ориген с большим вниманием относится к деталям сочинения Цельса, чем к принципиальным его положениям, и не всегда имеет в виду их внутреннюю связь между собою. По внешней обработке сочинение «Против Цельса» является одним из лучших сочинений Оригена. В нём Ориген проявил в особенности свою учёность (цитат больше, чем в других сочинениях). Преимущество его заключается ещё в том, что свои опровержения он ведёт спокойным тоном, как человек, убеждённый в своём превосходстве.

б) Полемическая деятельность Оригена была обширна. По Феодориту (*Th*eodoret. Haer. fab. I, 2–25; II, 2. 7; III, 1 // PG. T. 83. Col. 346–402), он писал против ересей Менандра (I, 2), Василида (1, 4), Гермогена (I, 19), энкратитов (I, 21), маркионитов (1, 25), назореев (II, 2), элкезаитов (II, 7), николаитов (III, 1); по св. Епифанию[279] – по слухам – против манихеев.

На этом основании Оригену приписывали «Философумены» Ипполита или «Опровержение (Refutatio) всех ересей», хотя в предисловии этого сочинения автор его выступает, как епископ, что к Оригену неприложимо. Возможно, что блж. Феодорит разумеет полемические замечания, рассеянные в других сочинениях Оригена. По заглавиям известны следующие утраченные диспуты Оригена:

1) с Вассом Агномоном;

2) с валентинианином Кандидом (Hieron. Apol. adv. Rufm. II, 19 // PL. T. 23. Col. 441A; р. п.: С. 61) на тему о происхождении Сына из Отца и о том, может ли диавол спастись. Диспут имел место в Афинах (Hieron. Apol. adv. Rufin. II, 18–19 // PL. T. 23. Col. 440 441; р. п.: С. 58–62); акты подвергались порче еретиков, на что Ориген жаловался в письме к александрийским друзьям (Ep. ad quosdam caros suos Alexandriani[280]);

3) с Бериллом, епископом Бострским (ок. 244 г. – Euseb. Hist, eccl. VI, 33, 3 // PG. T. 20. Col. 593B; р. п.: С. 282–283), монархианином.

Оригену приписывали «Диалог о правой вере»[281] (против маркионитов), но пользование в нём сочинением св. Мефодия Патарского, известного противника Оригена, исключает его авторство.

в) Сочинения назидательного характера менее навлекли на себя подозрений в неправомыслии и потому дошли в целом виде на греческом языке.

1) Сочинение «О молитве» написано по просьбе Амвросия и его супруги Татианы и, вероятно, по переселении в Кесарию, после 231 г., ибо в нём есть указания (гл. 3) на последние книги комментарий на Бытие.

Сочинение состоит из двух частей: в первой – говорится о молитве вообще (1–17), во второй – о молитве Господней (18–30). В введении говорится, что многое, превосходящее силы человека, в том числе и значение того, как нужно молиться, возможно только при помощи благодати Божией; её и испрашивает себе Ориген (1–2). Рассуждение о молитве начинается установлением значения в Священном Писании слов εὐχὴ (молитва и обеты) и προσευχὴ (молитва). Затем говорится о необходимости молитвы. Некоторые считали её излишней на том основании, что Богу и без молитвы известны наши нужды и что Им предвечно определена судьба человека и изменить решения воли Его невозможно (5). На это Ориген возражает, что Бог предопределяет человека по предвидению его свободных действий, в том числе и его молитвы (6–7), и что молитва, поставляя человека пред Богом и создавая в нём богобоязненное настроение, возвышает и освящает его и уже в этом отношении оказывает ему пользу (8). Но молитва имеет и непосредственную пользу. При вере и неутомимости в молитве мы получаем исполнение наших прошений, ибо вместе с нами и за нас молится Христос, и Ангелы, и святые, и особенно Ангел-хранитель (10–11); далее, постоянной молитвой мы отгоняем коварства злого духа (12) и получаем духовные блага, подобно тому, как ветхозаветные праведники получали земные – образ духовных (13). Молитва бывает четырёх родов: моление (δέησις), ходатайство (ἔντευξις), благодарение (εὐχαριστία) и, в

собственном смысле, молитва (προσευχὴ). С молитвою, в собственном смысле, можно обращаться только к Богу Отцу (14–15) и только о вещах духовных, а не о земных и временных, ничего не значащих по сравнению с первыми (16–17).

Во второй части предлагается прекрасное, обильное глубокими мыслями толкование молитвы Господней. Между прочим, Ориген считает молитву, изложенную у Матфея и Луки, за две особые молитвы (18). Под насущным хлебом разумеет духовною пищу – слово Божие и Евхаристию (27). В заключение Ориген говорит о душевном настроении (сосредоточенность) и положении тела: распростёртые руки с обращёнными вверх глазами, коленопреклонение (при молитве); о месте и времени молитвы. Молиться можно на всяком месте, но лучше в храме, где к верующим присоединяются Ангелы и души святых (31). При молитве нужно обращаться на восток (32). В состав молитвы всегда должны входить: славословие, благодарение, исповедание грехов и прошение (о прощении их) (33). В конце сочинения Ориген просит о снисходительном отношении к его труду и обещает в другой раз написать лучшее сочинение (34).

Сочинение «О молитве» по справедливости называют «перлом между всеми произведениями» Оригена. Несмотря на обилие сухих экзегетических и философских экскурсов, в нём сквозит высокое религиозное воодушевление, и рядом с глубиной и оригинальностью мыслей ярко выделяется их назидательность.

2) «Увещание к мученичеству» написано в гонение Максимина в 235 г. для Амвросия и пресвитера Протоктита, взятых в темницу (Euseb. Hist. eccl. VI, 28 // PG. T. 20. Col. 588A; р. п.: С. 279). Написано оно поспешно, в возбуждённом состоянии духа, а потому строго последовательного течения мыслей в нём нет. В общем, оно представляет собою воодушевлённый гимн мученичеству. Ориген призывает к мученичеству и старается отклонить мысль даже о наружном отречении. Для этого он говорит о наградах за первое и карах за второе, о радости Ангелов по поводу мученичества исповедников и злостном смехе демонов при их отступничестве, приравнивает мучеников к Апостолам, отступников – к древнему Израилю с его блудодейственным идолопоклонством и особенно подробно останавливается на изображении мученичества Маккавеев и гефсиманского подвига Христа (Христос просил высшего вида мученичества вместо предлагаемой Ему «сей чаши»). В качестве увещаний к мученичеству он указывает на обещание христиан при Крещении следовать Христу, на высокое значение мученичества, как искупительной

жертвы за грехи, второго крещения, на суетность мірских благ и попечений (по смерти молитва мученика больше поможет родным, чем при жизни). Между прочим, говорится, что клятва кесарем потому недопустима, что клятва вообще запрещена христианам, что жертв потому не следует приносить, что дымом их питаются демоны, что имён богов языческих потому не следует произносить (даже разумея высочайшего Бога), что этого хотят демоны, чтобы быть почитаемыми вместо истинного Бога.

5. Письма Оригена

В древности существовали целые сборники писем Оригена. Евсевий собрал их свыше ста. Но из писем Оригена до нашего времени сохранилось только два – к Юлию Африкану и к св. Григорию Чудотворцу. Первое является ответом на письмо Африкана, в котором тот высказывал сомнение в подлинности тех мест книги пророка Даниила, которых нет в еврейском тексте, т. е. рассказа о Сусанне, о Виле и драконе; по его мнению, встречающаяся в рассказе о Сусанне (Дан. 13:54) игра слов (πρῖνον – πρίσειν, σχῖνον, мистиковое дерево – σχίσει) указывает на то, что рассказ о Сусанне не принадлежит к первоначальному составу книги и написан на греческом языке. Ориген защищает каноническое достоинство указанных отрывков, а также молитвы Азарии и песни трёх отроков. Все эти отрывки не только стоят у LXX и у Феодотиона, но, главное, получили признание в Церкви. Церковь не нуждается в помощи иудеев для определения каноничности книг. Промысл не допустит, чтобы Церкви в таковом вопросе могли подпасть заблуждению (гл. 4). Нельзя передвигать пределы (Притч. 22:28), которые положили отцы наши (гл. 5). Что касается до игры слов, то она могла иметь место и при искусном переводе с еврейского. Ориген предполагает, что история Сусанны намеренно исключена иудеями в подлинном тексте.

Письмо к св. Григорию Чудотворцу говорит о необходимости постоянно изучать Священное Писание и рассматривать светские науки, как подготовление к этому делу, не увлекаясь ими чрезмерно. Светские науки могут принести и пользу и вред, смотря по употреблению их, подобно тому как израильтяне взятыми из Египта сокровищами воспользовались для устройства скинии, с одной стороны, и приготовления золотого тельца, с другой. Нужно не ослабевать в чтении Священного Писания, а для уразумения его молиться о помощи свыше.

6. Сочинения сомнительные

1) Иероним в предисловии к своему сочинению «Книга истолкования еврейских имен» говорит, что в нём он переработал труд Филона,

дополненный Оригеном изъяснением новозаветных имён. Но об ономастике Оригена ни Евсевий, ни Иероним ничего не упоминают. Вероятно, Оригену приписан был один из лексиконов еврейских имён, составленный на основании весьма распространённых в то время этимологических производств имён, которые можно было найти в экзегетических сочинениях Оригена.

2) Сочинение «О Пасхе» с материалами для вычисления Пасхи.

В. Учение Оригена

Ориген является величайшим из богословов доникейского периода. Он первый создал христианскую догматику. И хотя несомненно, что в данном случае он завершил ряд вековых попыток церковных писателей философски обработать христианство, однако это нисколько не умаляет его значения, а то огромное влияние, которое он оказал на последующее богословие, лучше всего свидетельствует о грандиозности исполненной им задачи. По широте своего взгляда Ориген во многом напоминает своего учителя Климента. Вслед за Климентом он держался убеждения, что философия и Откровение находятся во внутреннем сродстве (Orig. Contr. Cels. V, 3; VI, 3; // PG. T. 11. Col. 1292BC; Hom. in Gen. 14, 3) и готов был выискивать всё хорошее, что высказано было философами (Orig. Contr. Cels. VII, 46 // PG. T. 11. Col. 1489B). Но он превосходил его в двух отношениях: 1) он обладал даром творческого метода, мог ясно систематизировать свои воззрения; 2) он был более церковным писателем, чем Климент: редко прибегал к цитатам из философов, он каждое положение старался обосновать на Священном Писании, так что для него, собственно, всё богословие сводилось к экзегезису; то обилие библейских цитат, которое у него встречается, свидетельствует не о желании блеснуть учёностью, а о глубоком уважении к Священным книгам; мало того, будучи убеждённым библицистом, Ориген считал принципиально обязательным церковное учение – Правило веры, – словом, признавал авторитет традиции; свободу в рассуждениях допускал лишь в тех вопросах, на которые Правило веры не давало ответа. При своём библицизме и традиционализме Ориген был богословом в собственном смысле этого слова. Впрочем, и на его міровоззрении отразились философские влияния. Для примирения своих философских взглядов с церковной верой Ориген пользовался Климентовой теорией о различии знания (γνῶσις) и веры, различая между учением внешним, экзотерическим, предназначенным для простых верующих, и внутренним, эзотерическим, доступным только для совершенных. (Знание он ставил выше простой веры – Contr. Cels. I, 13 // PG. T. 11. Col. 680B; р. п.: С. 37;

Com. in Matth. XII, 15). Чтобы найти основание для своих философских взглядов на Священное Писание, Ориген (подобно Филону) воспользовался аллегоризмом, а рядом с церковным Преданием поставил тайное предание, переданное Христом Апостолам и заключённое ими под видом аллегорий в их Писаниях (Contr. Cels. I, 7 // PG. T. 11. Col. 668B; р. п.: С. 30; Com. in Joan. XIII, 59). Такие предпосылки выводили его уже за пределы твёрдых норм апостольского Предания и делали возможным проникновение в его систему ложных положений, что в действительности и случилось. Поэтому можно признать отчасти справедливым отзыв о нём Порфирия, что он только жил по-христиански, мыслил же по-эллински, как любой греческий философ (Euseb. Hist. eccl. VI, 19 // PG. T. 20. Col. 568; р. п.: С. 270).

В отношении к философии Ориген был эклектиком. Творчества и оригинальности он в этой области не проявил. Но он прекрасно владел философией и чувствовал себя в ней господином. Он отлично сознавал её недостатки (снисходительное отношение к политеизму) и старался перебороть её дуализм и пантеизм. Наибольшее влияние на Оригена оказал платонизм и неоплатонизм (Филон). Платоновским духом запечатлён весь идеалистический склад его системы: таково предпочтение у него бытия идеального пред чувственным, учение об идеях, о предсуществовании и падении душ и т. п.

Можно даже утверждать (В.В. Болотов), что платоновская философия оказала на него влияние уже в форме неоплатонизма, который в то время начал формулироваться в преподавании Аммония Сакка, учителя Оригена, и который вылился в сочинениях Плотина, его младшего современника («Эннеады»). Неоплатонизм желал быть религиозной философией и всецело базировался на понятии о Боге; в своей системе он давал место и языческому политеизму (міровые силы) и восточным мистериям и мистическим теориям о соединении с Богом в экстазе. Всё бытие в неоплатонизме выводилось от Бога, понятие о котором составлялось в самых отвлечённых чертах, путём отрицания всех категорий и опиралось на определение Его, как начала всего и абсолютного единства (монады). При этом утверждалось, что ни один признак бытия не приложим к единому началу, у него нет даже ума, ибо мышление предполагает двойство субъекта и объекта. Происхождение міра от Единого объяснялось так. Полнота бытия (в благости) Единого излилась в Уме (Νοῦς), который есть отблеск Единого и сам представляет единство, но когда начинает мыслить себя, то разрешается во множество идей. Ум производит міровую душу, которая является его отблеском и образует по его идеям мір,

разрешаясь во множество отдельных душ, оживотворяющих различные части универсума (демоны и боги). (Такова неоплатоническая «Троица»), Как результат внутреннего раскрытия Божества, мір есть вечное бывание, постоянное и необходимое развитие низших ступеней бытия из высших. В этом, по существу, нет ничего злого и беспорядочного, а всё разумно. Зло заключается только в свободе человека, который в силу своей гордости и себялюбия отпал от Бога и прилепился к материи, не являющейся по существу своему истинным бытием. Освобождение человека совершается через возвышение от материи к Богу.

Система неоплатонизма имеет много родственных сторон и в учении Оригена (но она у него освобождена от пантеизма).

1. Учение о Боге

1) Основным определением Бога для Оригена является понятие о Нём, как о начале всего (Orig. De princip. 1, 1, 6; IV, 27 // PG. T. 11. Col. 125B, 401A; p. п.: C. 51, 315). Как начало, Бог является самобытным по существу и не зависит по бытию ни от какого другого начала: Он «из ничего»[282]. Он Один в собственном смысле Сущий и живущий. Далее, как начало, Бог един, ибо начало может быть только одно; таким образом, Он является абсолютным единством, монадой или, так сказать, генадой (ἑνὰς – De princip. 1, 1, 6 // PG. T. 11. Col. Col. 125A; p. п.: C. 50; Com. in Joan. 1, 20 // PG. T. 14. Col. 53CO). Отсюда вытекают другие определения Бога:

а) как монада, Бог является бытием абсолютно простым и несложным; в Нём нет никаких частей; поэтому Он не может быть назван и целым (Contr. Cels. I, 23 // PG. T. 11. Col. 701B; p. п.: C. 48; ср.: Clem. Alex. Strom. V, 12, 81 // PG. T. 9. Col. 121A; p. п.: T. 2. C. 193); как в простом бытии, в Боге немыслима телесность, даже самая тончайшая, ибо всё телесное подлежит делению (De princip. IV, 27 // PG. T. 11. Col. 401A-A02A; p. п.: C. 315);

б) Бог выше не только телесности, но и самой сущности (οὐσίας Com. in Joan. XIII, 21 // PG. T. 14. Col. 432C). Он не есть существо, ибо в противном случае вместе с другими существами подлежал бы категории сущности, между тем Он является единым и несравнимым;

в) как ни с чем несравнимый, стоящий выше мыслимых категорий, Бог непостижим по существу (De princip. I, 1, 5 // PG. T. 11. Col. 124A; p. п.: C. 50). Отвлечённое определение Бога у Оригена в общем напоминает определения предшествующих писателей, в частности Климента, и преимущество Оригена в том, что вслед за неоплатониками он тщательно продумал смысл всех вышеприведенных отрицательных понятий и указал взаимную их связь.

2) Но Ориген не только следовал неоплатоникам, но и возвысился над ними, поскольку мыслил [такое] новое начало, как Личный Дух. Это дало ему возможность развить учение о свойствах Божиих. Бог не есть абстрактное начало неоплатоников, чуждое мышления и разума; Он есть Дух (intelectualis natura), Ум, аналогию Которому составляет ум человека (De princip. I, 1, 7; IV, 36 // PG. T. 11. Col. 411B–412B; р. п.: С. 326–327). В учении о свойствах этого Высочайшего Ума Ориген тщательно старается выдержать его абсолютность, как единого начала, и почти во всех пунктах достигает этого.

а) Оригинально лишь его воззрение на безграничность Божию. В то время как Климент и философы решительно принимали её, как признак нового начала, Ориген отрицает беспредельность Божию по сущности и силе. Всё беспредельное, неопределённое – непознаваемо. Если бы Бог был беспределен, то Он не познавал бы Самого Себя, не был бы всеведущим Умом (De princip. III, 5, 2 // PG. T. 11. Col. 527A; р. п.: С. 250). Всемогущество Божие ограничивается Его благостью, справедливостью (De princip. III, 6, 5, 6; 5, 2 // PG. T. 11. Col. 338–339, 527A; р. п.: С. 261–262, 250), мудростью (De princip. II, 9, 1 // PG.T. 11. Col. 225–226; р.п.: С. 151). Выяснение других свойств Божиих составляет особую заслугу Оригена.

б) Бог, как абсолютное начало, возвышен, однако, над пространством и временем. Он не ограничивается пространством, а всё Сам объемлет; для Него даже нет пространства: Он вездесущ. Бог не подлежит времени; Он вечен; у Него всегда «сегодня» и нет смены времён.

в) Бог неизменяем (Contr. Cels. I, 21 // PG. T. 11. Col. 697A; р. п.: С. 46); b Нём нет перехода из одного состояния в другое; все Его свойства действенны от вечности. Понятие неизменяемости Бога имеет важное значение в системе Оригена. Бог Отец есть Отец изначала, а не во времени; иначе в Нём нужно было бы допустить изменение; отсюда вечность рождения Сына (De princip. IV, 28 // PG. T. 11. Col. 403AC; р. п.: С. 317); Божие всемогущество изначально деятельно; отсюда вечность творения міра (De princip. 1, 2, 10; III, 5, 3 // PG. T. 11. Col. 327B–328B; р. п.: С. 250–251).Таким образом, учение Оригена о Боге возвышенно. Но возвышение Отца – первого начала – не особенно благоприятно отразилось на представлении у Оригена второго начала – Логоса; вся логология Оригена базируется на его учении о Боге.

2.Учение о Логосе, Его рождении

1) Рождение Логоса нужно представлять вне временных (против апологетов) и пространственных (против эманатизма гностиков)

отношений. Вечность рождения Сына сама собою вытекает из понятия о неизменяемости Отца. Бог может стать Отцом лишь во времени. Сын – Премудрость и Сияние славы Божией; нельзя поэтому допустить, чтобы было время, когда Бог был без Премудрости или без Света (De princip. IV, 28 // PG. T. 11. Col. 402–403; р. п.: С. 316–317). Рождение Сына не только не имело начала во времени, но и не может быть рассматриваемо, как акт совершившийся. «Не родил Отец Сына и перестал рождать, но всегда рождает Его» (Orig. In Jerem. 9, 4 // PG. T. 13. Col. 357A). Вечное сияние исходит от вечного света. Здесь Ориген впервые так ясно раскрыл учение не только о вечном, но и постоянно [длящемся] (sempiterna generatio) вечном рождении Сына. Этим учением он окончательно вытеснил теории о различии λόγος ἐνδιάθετος – λόγος προφορικὸς (т.е. «Слова внутреннего» и «Слова произнесённого»),

Пространственные представления о рождении Логоса недопустимы уже в силу бестелесности Божия. Бог прост и неделим, а потому в Нём немыслимы никакие эманации, или истечения, разделения или уменьшения сущности (De princip. IV, 28; I, 2, 6 // PG. T. 11. Col. 135A; р. п.: С. 58). На этом основании Ориген отвергал даже выражение: «из сущности Отца», видя в нём намек на эманацию из Божественной сущности (Com. in Joan. XX, 16 // PG. T. 14. Col. 613CD).

Чтобы уяснить рождение Сына с положительной стороны, Ориген пользуется аналогией. Аналогию произнесения человеческого слова, столь распространённую у предшествующих церковных писателей, Ориген считает недостаточною и не чуждою пространственных отношений, поскольку слово является внешним звуком. Сам он часто предлагает рассматривать рождение Сына подобным тому, как хотение рождается от мысли (De princip. IV, 28; I, 2, 6 // PG. T. 11. Col. 135A; р. п.: С. 59).

2) Источным началом бытия Логоса Ориген считает волю Отца. Возражая против эманатизма, [могущего содержаться в выражении] «из сущности Отца», он часто называл Сына рождённым «от (ἑκ) воли Отца». Формула эта давала повод обвинять Оригена в том, что он считал рождение таким же актом воли Божией, как творение, тем более, что и творение он считал тоже вечным; выходило, таким образом, что Ориген признавал Логос тварью. Однако это несправедливо и подобных взглядов Ориген нигде в своих сочинениях не высказывает. Если он и называет Христа «созданием» (κτίσμα) и «происшедшим» (γενητὸς), за что его обвиняли свв. Епифаний, Иероним, Юстиниан, Фотий и др., то всегда имел в виду выражение Притч. 8:22: Господь созда мя, – причём считал Премудрость созданной потому, что она содержала в себе совокупность

идей тварного міра (De princip. I, 2, 2, 3 // PG. T. 11. Col. 130C–132A; р. п.: С. 55–56); что касается до слова «происшедший» (γενητὸς), то его Ориген часто употреблял в смысле («рождённый»), Несомненно, что акт рождения и творения представляется Оригеном однородным, как зависящий от воли Божией, но сходство между ними заключается в одинаковой противоположности их эманационному процессу; формулой о «рождении от воли» Ориген потому и дорожил, что она представляла акт рождения в чисто духовных нематериальных чертах. По существу, рождение и творение у Оригена ясно различаются: от первого происходит неизменяемый Сын, от второго изменяемый мір; Сын происходит не из ничего и не вне сущности Отца (De princip. IV, 28 // PG. T. 11. Col. 403AB; р. п.: С. 317), мір же происходит из небытия (De princip. IV, 35 // PG. T. 11. Col. 410B; р. п.: С. 325) и является внешним бытием.

3) Происхождение Сына из воли Отца не является у Оригена, как у апологетов, актом случайным, связанным с решением Бога создать мір и обусловленным целями творения (значением Логоса, как посредника). Рождение Сына вытекает у него с внутренней необходимостью из самой жизни Божества. Для выражения этой идеи Ориген пользуется связью, которая существует между понятиями δύναμις – ἐνέργεια. Δύναμις – сила, потенция, ἐνέργεια – осуществление, как её действие. Ориген и представляет Сына, как энергию Божественной силы. Основа бытия Логоса – вездесущая сила Божия, которою Он всё содержит и управляет. «От всей этой безмерно великой силы происходит испарение и, так сказать, самый цвет (vigor), который имеет свою собственную ипостась». Это и есть Логос, «некоторое испарение первой и нерождённой силы Божией, из неё получающее Своё бытие и сущность» (De princip. I, 2, 9 // PG. T. 11. Col. 138AB; р. п.: С. 62–63). Ориген своим учением о вечности рождения Сына и внутренним обоснованием его необходимости даёт более возвышенную логологию, чем его предшественники, и во многом приближается к никейскому исповеданию. Но от него он отличается тем, что признаёт рождение Сына не из сущности, а из силы Отца, взятой во всей её полноте.

3. Учение об отношении Сына к Отцу

1) Логос, будучи Божественною Премудростью и Словом, тем и отличается от ограниченной человеческой премудрости и слова, что имеет самостоятельное реальное бытие в качестве особой ипостаси, существующей субстанциально, как и Отец (De princip. 1, 2, 9 // PG. T. 11. Col. 138A; р. п.: С. 62; Com. in Joan. XIX, 1; De orat., 27). Ввиду монархианских заблуждений своего времени Ориген особенно отеняет

ипостасные отличия Слова от Отца (в этом его заслуга). Для выражения их он пользуется терминами ὑπόστασις, ὑποκείμενον, οὐσία (ипостась, подлежащее, сущность – Ред.), противополагая эти понятия монархианскому [ἐπίνοια] примышлению, которое говорит не о действиях, а лишь о мнимом различии ипостасей в мысли человека (Com. in Joan. X, 21 // PG. T. 14. Col. 576B). Термины ὑπόστασις, οὐσία Ориген обычно употребляет безразлично для обозначения личного существа. Терминология Оригена, таким образом, приспособлена к выяснению различия, а не единства Отца и Сына. (Этот недостаток сказался в отрицательном отношении к учению о единосущии).

2) Тщательно указывая на отличие Сына от Отца, Ориген не совсем точно устанавливал их единство, т. е., в частности, их единосущие и равенство по Божеству.

Ориген не признавал единосущия Сына с Отцом. Правда, есть два с его именем отрывка, в которых проводится это учение: в одном говорится о происхождении Премудрости из существа Божия и отсюда выводится общность существа Отца и Сына, как омоусия, напоминающая тождество сущности в воде и происходящем от неё истечении (Pamph. Apol., 5 // PG. T. 17. Col. 580–581); в другом – в схолии [на Мф. 28:18] (Orig. Schol. In Matth., 28 // PG. T. 17. Col. 309D) – говорится о трёх Ипостасях и единстве их Существа; но первый отрывок дошёл в переводе Руфина, а второй – явно выдаёт своё посленикейское происхождение; к тому же свт. Афанасий не знает о них, хотя и ссылался на другие места из сочинений Оригена, например, о вечности Слова.

Все другие данные говорят против признания Оригеном единосущия:

а) Опровергая в комментарии на Иоанна (Com. in Joan. XIII, 1 // PG. T. 14. Col. 411AB) слова Гераклеона о единосущии истинно благочестивого человека с Богом, Ориген замечает, что так нельзя говорить даже о Сыне и Духе, Которые несравненно выше всего происшедшего и Которых, однако, Отец настолько же превосходит, насколько Они превосходят всех прочих; Христос есть сияние не Бога, а славы Его, испарение не Отца, а силы Его;

б) Ориген считал Бога выше по сущности и уже поэтому не мог говорить о единосущии с Ним Сына (можно, признавая единосущие, подчинять Слово Отцу, как Причине).

3) Отвергая единосущие, Ориген отрицал и равенство Отца и Сына по божеству и высказывался в духе субординационизма решительнее, чем его предшественники.

а) По его учению, – Один Отец является в собственном смысле Монадой. Сын представляет Собою множественность идей в единстве

(Com. in Joan. I, 22, II, 12 // PG. T. 14. Col. 57B, 148A). «Бог есть совершенно единое и простое, Спаситель же наш, ради нас воплотившись, становится многим» (Com. in Joan. I, 22 // PG. T. 14. Col. 57B).

б) Один Бог является самобытным (началом всего). Сын зависит от Него по бытию. Он вечно получает от Него Своё бытие, как пищу.

в) Один только Отец в собственном смысле есть Бог, Самобог (Ἀυτόθεος). Логос же есть δεύτερος θεὸς[283] (Contr. Cels. V, 39 // PG. T. 11. Col. 1244B[284]); Он причастием Божества Отца становится Богом, ибо изначала пребывает у Отца. Словом, Он есть Бог по причастию: «Сын вовлёк в Себя от Божества Отца. Отсюда Евангелист Иоанн в прологе Евангелия Отца называет ὁ θεὸς, а Сына – просто θεὸς. Один только Бог абсолютно благ» (Com. in Joan. VI, 23, 37 // PG. T. 14. Col. 268B, 300B), благ в собственном смысле. Сын есть только образ благости Отца (Com. in Joan. VI, 37; De princip. 1, 2, 13 // PG.T. 11.Col. 143C–145A; р.п.: С. 67–68). Ему в собственном смысле принадлежит не благость, а правосудие, ибо Он Педагог людей и грядущий Судия (Com. in Joan. I, 40–11 / /PG. T. 14. Col. 92B–96C); благость Его скрывается под формами сурового врачевания.

г) Одному Богу доступно полное ведение Себя (Com. in Joan. XXXII, 18 // PG. T. 14. Col. 817BD); Он объемлет и Себя и Сына. Но Сын, хотя и познаёт Отца, но не всецело, ибо не может обнять Отца. Это потому, что Отец больше Сына. Таким образом, Отец познаёт Себя больше, совершеннее и чище, чем познаёт Его Сын (De princip. IV, 35 // PG. T. 11. Col. 409–10; р. п.: С. 324). Мало того, не всё знает Сын и в тварном бытии: Он не знает дня кончины міра, не знает во всей полноте даже Божественного плана Искупления: Он молился, чтобы миновала Его сия чаша, ибо хотел испить более тяжкую чашу, и совершить более всеобщее благодеяние, распространяющееся на большее число существ (так, чтобы иудеи и Иуда не погибли). Таково было соизволение Отца, воля Которого мудрее и превосходнее воли Сына.

д) С молитвою в собственном смысле (προσευχὴ) должно обращаться только к Богу Отцу. «Не следует молиться никому из рождённых, ни даже Самому Христу, а только одному Богу всех и Отцу, Которому молился и Сам Спаситель и нас учил молиться». Молитвы могут быть, однако, воссылаемы чрез Христа, как Первосвященника. Ко Христу можно лишь возносить моления, прошения и благодарения, которые могут быть обращены и к людям. Но молитва в собственном смысле к Нему не должна быть обращаема, ибо во Христе мы стали сынами Божиими и братьями Христовыми и нам неприлично молиться Христу (Deorat., 15 // PG.T. 11.Col.468A; р. п.: С.41–42).

Как видим, Ориген в своей логологии соединил идеи двух порядков: возвышенное представление о вечном Слове переплетается у него с резко выраженным субординационизмом. Отсюда и свт. Афанасий мог ссылаться на него как на защитника Православия, и позднейшие противники Оригена могли говорить о его «богохульствовании». Во всяком случае несправедливо видеть в учении Оригена арианство: он признавал Богом Сына и не считал Его тварью.

4. Учение о Святом Духе

Доказывая вечность Сына, Ориген заявил: «то же надо сказать и о Духе Святом» и вообще говорит о Нём постольку, поскольку представлялось необходимым для установления точки зрения на Лицо Иисуса Христа. Впрочем, ясно Ориген исповедует Лицо Святого Духа как особую ипостась. Бытие Свое Он получает вечно от Отца чрез Сына. Ориген ссылается на слова [Евангелия]: всё через Него начало быть (Ин.1:3), разумея в том числе и Духа, ибо Его нельзя назвать нерождённым (ἀγέννετος), что относится только к Отцу. Происходя чрез Сына, Святой Дух от Него получает все совершенства (Com. in Joan. II, 6 // PG. T. 14. Col. 129BC), в особенности ведение Отца и потому стоит в подчинённом отношении не только к Отцу, но и Сыну. Специальная задача деятельности Святого Духа – принесение благодатных даров Божиих – делает святою Церковь. Отсюда не простится никакая хула на Духа, ибо причастники Духа есть избранники, удостоившиеся особой благодати, а потому подлежат большему осуждению.

Непростительность хулы объясняется тем, что хула была бы на Сына.

Взаимное отношение Лиц Святой Троицы Ориген объясняет по Их действиям в міре. Деятельность Святой Троицы он рассматривал как бы в виде сужающихся концентрических крутов. Наибольший круг, как бы обнимающий другие, принадлежит Отцу: эта сфера, распространяемая на все существа, есть деятельность Отца. Сын[а], деятельность Которого распространяется только на разумных тварей или духов, [изображает] второй крут. Третий, меньший круг, изображает Свято[го] Дух[а], воздействующего на разумную тварь и святых (De princip. I, 3, 7 // PG. T. 11. Col. 153B; р. п.: С. 74). Ориген прекрасно разрешил проблему различия Лиц Святой Троицы и первый ввёл формулу «три ипостаси». В этом догматико-историческая заслуга Оригена.

5. Космология

1) По бесконечной благости Своей Бог открывает Себя в создании тварей (De princip. II, 9, 6 // PG. T. 11. Col. 230B; р. п.: С. 156). Так как всемогущество Божие никогда нельзя представлять недеятельным и

праздным, то нужно признать, что оно вечно имело объект своей деятельности; в противном случае пришлось допустить в Боге переход из одного состояния в другое, что противоречит Его неизменяемости. Отсюда творение міра у Оригена признаётся вечным (De princip. I, 2, 11; III, 5, 3 // PG. T. 11. Col. 327B–328B; р. п.: С. 250).

2) Так как такой вывод стоял в противоречии с церковным учением о конце міра, то Ориген выходил из затруднения, предполагая бесконечный ряд сменяющих друг друга міров (ibid.): каждый из них имеет конец, но в целом они вечны. Так пришёл он к теории множественности міров.

3) Вечная творческая сила Бога, прежде всего, открылась в создании духов (νοῦς), которых, впрочем, Ориген мыслил не совсем чистыми от тонкой материальности, ибо в собственном смысле духовным бытием, чуждым всякой телесности, он считал только Святую Троицу (De princip. 1, 6, 4; II, 2, 2; IV, 35 // PG. T. 11. Col. 170C, 187BC, 409B; р. п.: С. 92, 109, 323). Отличительным признаком тварных существ в противоположность абсолютному бытию является их изменяемость. Дальнейшее творчество проявилось в создании материи. Причиной создания её послужило падение духов. Для исправления их Господь и заключил их в материю (De princip. III, 5, 5 // PG. T. 11. Col. 329; р. п.: С. 252). В этом смысле Ориген понимал библейский рассказ о падении Адама и облечение его в кожаные одежды, ибо Адам по значению своего имени – «человек» – означает всех вообще людей в совокупности. Материя представляет собою основу тел (De princip. II, 1, 4 // PG. T. 11. Col. 184CD; р. п.: С. 106) и отличается способностью превращаться в разные формы (дерево, огонь, дым). Отсюда она всегда принимает форму, соответствующую совершенству того разумного существа, которым воспринимается; в низших существах она принимает вид грубых тел, в высших – тонких и лучезарных (De princip. II, 2, 2 // PG. T. 11. Col. 187BC; р. п.: С. 109); по мере духовного развития существа она может просветляться и одухотворяться. Во всяком случае, она сама по себе не представляет зла и не препятствует развитию духовных существ.

4) Историю происхождения міра Ориген представлял так. Все духи были созданы Богом совершенно равными по природе, духовными, чистыми, совершенными; никаких различий по существу и разделения на классы по степени совершенства между ними не было; их и быть не могло, ибо Бог равно благ и справедлив и не настолько изменчив и бессилен, чтобы не сотворить их равными (De princip. II, 9, 6 // PG.T. 11. Col. 230B; р. п.: С. 156). Если различие и появилось между ними, то оно зависит не от высочайшей воли Божией и не в ней находит своё объяснение, а от

свободы воли тварных духов. В свободе их была возможность и развития и падения. Пресытившись блаженством, духи охладели в своей любви к Богу, и, таким образом, злоупотребили своей свободой, и пали (De princip. II, 8, 3 // PG. T. 11. Col. 221–225; p. п.: С. 146–149). Их падение καταβολή (низвержение) и послужило началом для міра. Поэтому-то в Писании (Ин. 17:24) творение міра и называется καταβολή. Падение духов было различное; одни отпали от Бога больше, другие – меньше (De princip. II, 1, 1 // PG. T. 11. Col. 183B; p. п.: С. 105). От этого различия произошли все те различия, которые наблюдаются в этом міре, и, прежде всего, градация классов бытия. Те из духов, которые больше других сохранили огненное стремление к Богу, образовали собою чины Ангелов, различающихся друг от друга по своим заслугам. Они облечены в тонкие эфирные тела, с различной степенью лучезарности. Духи, более отпадшие от Бога, облеклись в более плотную светоносную материю и образовали собою светила небесные (De princip. II, 8, 3; III, 5, AII PG. T. 11. Col. 223D, 224A; p. п.: С. 149, 252) – солнце, луну и звёзды. Ещё более удалившиеся от Бога и охладевшие духи обратились в души (ψυχὴ – от ψύχω, дуть, охлаждать – De princip. II, 8, 3 // PG. T. 11. Col. 222 CD 223AB; p. п.: С. 148) людей и облеклись грубой плотью в целях их воспитания. Смотря по заслугам своим в период предсуществования, души людей получают на земле разную участь. Наиболее грешные души рождаются в телах уродливых, безобразных; более чистые – в телах красивых и совершенных, способствующих развитию духа (De princip. II, 8, 4 // PG. T. II. Col. 224A; p. п.: С. 149). В этом же смысле объясняются и другие неравенства среди людей. Именно ввиду своих прежних заслуг одни люди рождаются с блестящими умственными способностями, другие – крайне тупыми, одни – кроткими, другие – жестокими, одни – варварами, другие – греками, одни – знатными и богатыми, другие – рабами и бедняками (De princip. II, 8, 4; II, 9, 3 // PG. T. 11. Col. 227BC; p. п.: С. 153). Так думал Ориген объяснить при предположении предсуществования душ те неравенства, которые так поражали его в земной жизни, и которые он считал никак непримиримыми с совершенствами Творца. Но души людей не представляют собою ещё последней ступени падения. Ниже душ пали духи, превратившиеся в демонов; они получили мерзкие и тёмные, хотя и невидимые тела, и свергнуты были в преисподнюю; из них больше всех охладел диавол (De princip. II, 8, 3 // PG. T. 11. Col. 222B; p. п.: С. 147); это – наиболее согрешивший дух.

5) Все эти различия обоснованы в свободной воле разумных существ. Отсюда между ними не существует непроходимых границ. Души могут

развиваться или в сторону добра или в сторону зла и, таким образом, или подниматься или спускаться по лестнице бытия (De princip. II, 8, 3 // PG. T. 11. Col. 221CD; р. п.: С. 147; ср.: Contr. Cels. IV, 69). В первом случае они одухотворяются и причисляются к Ангелам, во втором – они падают до скотоподобной жизни. Однако во всём этом процессе мірового развития действует благая воля Божия, которая всё направляет по первоначальному восстановлению падших духов (De princip. II, 1, 2 // PG. T. 11. Col. 183BC; р. п.: С. 105). Страдания и бедствия міра сего и самое создание материи имеет последнею целью своею не наказания их, а исправление и воспитание (Contr. Cels. IV, 10 // PG. T. 11. Col. 1040B; р. п.: С. 268; Com. in Joan. I, 17; ср.: De princip. II, 10, 5 // PG. T. 11. Col. 238A; р. п.: С. 163). Вся міровая история, таким образом, есть история Божественного Домостроительства (οἰκονομία), устроения спасения.

6. Антропология

1) История человека есть только часть мірового процесса; он так же подлежит Божественной экономии. В составе человека имеются три части (трихотомия): в нём богоподобная душа – охладевший дух, соединена чрез посредство животной души с плотию. Разумная душа обладает свободой воли и способностью снова возвыситься до чистой жизни (De princip. II, 8, 3 // PG. T. 11. Col. 223C; р. п.: С. 149). Неразумная же душа роднит человека с животными. В силу такого разнородного состава человек всегда испытывает внутренний разлад в своей жизни. По природе своей он изначала получил образ Божий, а вместе с ним и возможность чрез упражнение в добродетелях достигнуть и богоподобия (De princip. III, 6, 1 // PG. T. 11. Col. 333C; р. п.: С. 256–257). Но стремясь к этой цели, он однако должен бороться с слабостью своего естества. Это потому, что все люди подвержены греху.

Учение о первородном грехе и его всеобщности не чуждо Оригену. Правда, оно у него приняло оригинальный оттенок, поскольку Ориген относил грех к домірному всеобщему падению душ и полагал его ещё раньше их воплощения (см. выше С. 539–540), но он допускал также, что само рождение, соединение души с телом, оскверняет человека скверной греха, и потому считал необходимым крещение для младенцев. Грех, внедрившись в природу человека, продолжает в нём расти и развиваться, он укрепляется в нём всё более и более в силу искушения похоти, влияния дурных примеров и демонов (De princip. III, 2, 2 // PG. T. 11. Col. 306A; р. п.: С. 228; Contr. Cels. III, 69).

2) Из этого состояния падения богоподобная душа стремится возвыситься к первоначальному блаженству. Это вполне зависит от её

свободной воли. Но ввиду слабости человека ему для спасения необходима Божественная помощь. Эту помощь ему постоянно оказывают Ангелы, в частности, Ангел-хранитель (Contr. Cels. V, 28; [De orat., 11] // PG. T. 11. Col. 448B; p. п.: C. 29). Ещё в большей степени её оказывает Логос таинственными воздействиями в міре чрез святых и пророков. Он и просвещает людей, и путём страданий ведёт их к исправлению и спасению. Но Откровение Логоса всегда приспособлялось к состоянию [пророков и праведников как] «органов» Откровения и никогда не было полным. Своё завершение оно получило лишь в Воплощении Логоса.

7. Христология

Воплощение Сына Божия необходимо было потому, что иначе бы люди не могли созерцать Высочайшее Слово (Contr. Cels. 1, 34 // PG.T. 11. Col. 725 A; p. п.: C. 60), самое соединение вместе Божества и человечества является непостижимой тайной (De princip. II, 6, 2 // PG. T. 11. Col. 210B-211B; p. п.: C. 134–135; Com. in Joan. IV, 21).

1) В освещении догмата Воплощения Ориген впервые ясно выдвинул против гностиков и решил вопрос о человеческой душе Христа. Эта душа послужила посредствующим началом при Воплощении Логоса, ибо непосредственное соединение Божественной природы с материей было невозможно (De princip. П, 6, 3 // PG. T. 11. Col. 211C; p. п.: C. 135). Душа Христа принадлежала к числу духов, созданных Богом, но в домірном бытии своём она тем выделилась из числа других, что только одна она не отпала от Бога и пребывала в пламенеющей любви к Нему. В силу долгого упражнения в добре, она настолько прилепилась к нему, что для неё стало уже невозможным отпадение к греху (De princip. II, 6, 5 // PG. T. 11. Col.213BC; p. п.: C. 137); с этой душой и соединился Логос для нашего спасения, а чрез её посредство с телом (De princip. 11, 6, 3 // PG.T. 11. Col. 211C; p. п.: C. 135; In Lev. hom. 12, 4).

2) Тело Его вполне соответствовало превосходству и совершенству Его души, ибо всякая душа образует сообразное себе тело. Поэтому тело Христа было необычной красоты и совершенства, и если в Ис. 53:1–3 говорится о безобразном виде Христа, то это свидетельствует лишь о том, что плоть Христа принимала тот или другой вид в зависимости от духовного настроения тех, с которыми Он обращался (Contr. Cels. I, 32–33; VI, 75–77 // PG. T. Col. 1410D–1413A). Истинность плоти Христа Ориген защищает весьма решительно: Христос принял все наши немощи и страдания, все благоприличные страсти и всё, что исходит из разумной души.

3) При восприятии истинного человечества Логос не претерпел

никакой перемены: Он остался по существу (οὐσία) Логосом (Contr. Cels. IV, 15 // PG.T. 11.Col. 1048A; р.п.: С.273). Отсюда в Нём две природы и Он есть Deus-Homo [-Богочеловек] (De princip. II, 6, 3 // PG. T. 11. Col. 21 ID; р. п.: С. 135). «Во Христе иное дело – природа Его Божественная, потому что Он есть Единородный Сын Божий; и иное дело – человеческая природа, которую Он воспринял в последнее время по Домостроительству» (De princip. I, 2, 1 // PG. T. 11. Col. 130A; р. п.: С. 55). Две природы во Христе образуют одно существо, так что Христос – сложный (σύνθετος Contr. Cels. II, 9; I, 66 // PG. T. 11. Col. 785A; р. п.: С. 100): «Тело и душа Иисуса стали со Словом одно (ἕν) в особенности по совершении Домостроительства» (Contr. Cels. II, 9 // PG. T. 11. Col. 809D; р. п.: С. 116).

Трудную проблему – как представить единство Лица Христова при соединении Логоса с человеческого душою, Ориген пытался уяснить при помощи аналогии: а) нравственное единение как бы сливает между собою личности, так и прилепляющийся к Господу составляет с Ним один дух (1Кор. 6:17) и жена составляет одно тело с мужем (De princip. II, 6, 3 // PG. T. 11. Col. 211CD, 212B; р. п.: С. 135); б) раскалённое железо соединяет в себе свойства огня и железа, принимает в себя вид и жжение огня; так и душа Христа приняла и растворилась в Логосе (De princip. II, 6, 6 // PG. T. 11. Col. 213CD, 214A; р. п.: С. 138). Чтобы энергичнее выразить силу соединения естеств, Ориген утверждал, что они соединились не [только] общением (κοινωνίᾳ), а единением и смешением (ἀλλα καὶ ενώσει καὶ ἀνακράσει – Contr. Cels. 111, 41, 10 // PG. T. 11. Col. 973A; р. п.: С. 222), и указывал на общение свойств во Христе, впервые ясно отличая эту черту и указывая основание её в единстве Лица Христова (De princip. II, 6, 3; IV, 31 // PG. T. 11. Col. 211–213, 406; р. п.: С. 135–136, 320).

4) Следствием соединения с Логосом было преобразование, обожение человеческой природы Христа. Душа и тело Его перешли в Божество (εἰς θεὸν μεταβεβληκέναι – Contr. Cels. III, 41, 11 // PG. T. 11. Col. 973A; р. п.: С. 222). В особенности это нужно сказать о плоти Его по воскресении. «Он воскрес из мертвых и обожествил воспринятую Им человеческую природу» (In Matth, ser. 33 // PG. T. 13. Col. 1644A). Тело его одухотворилось и почти разрешилось в дух (Contr. Cels. II, 62; III, 41 // PG. T. 11. Col. 893CD, 972D–973A; р. п.: С. 168, 222); поэтому оно было невидимо (Contr. Cels. II, 68 // PG. T. 11. Col. 901D; р. п.: С. 174–175). «Раньше Он был человеком, теперь перестал быть им». Плоть Его слилась с Божеством и стала вездесущей: «Он находится везде и всё проникает» – «о Нём не должно думать, что Он заключён в каком-либо одном месте».

Словом, плоть Христа стала телом чудесным.

8. Учение об искуплении и спасении

Последствия греха были троякого рода: это – а) неве́дение Бога; б) подчинение власти диавола и в) разрыв нравственного союза с Богом. От всех этих последствий греха Господь избавил человека.

1) Господь прогнал неведение, сообщив людям истину. Он учил словом и примером, и притом так, что был понятен всем и удовлетворял нужды всякого человека. Слова его для учёных заключали в себе глубокие учения, но они были доступны и для детей, женщин и рабов. На Своём примере Господь показал путь к совершенству и богоуподоблению.

2) Господь освободил людей из-под власти диавола. Уяснял это Ориген при помощи целой теории выкупа у диавола. Люди, будучи побеждены диаволом, сделались его рабами, стали его собственностью на законном основании. Избавить их от его власти тоже нужно было законным способом. И вот Господь предложил в качестве выкупа «за многих Свою душу» (Com. in Matth. XVI, 8 // PG. T. 13. Col. 1400AB). Диавол согласился, понимая всю цену безгрешной души Христовой. Своими кознями чрез иудеев он довёл Христа до смерти. Но он не знал плана Божественного Домостроительства, не знал, что смерть Христа разрушит власть смерти. Он думал удержать душу Христа во аде и в своей власти. Но, оказав несправедливость по отношению к безгрешному Христу, он не мог удержать Его в своей власти и по договору должен уступить выкупленных Христом людей. Христос вывел их из ада и Сам воскрес. Таким образом, Христос как бы обольстил диавола, что, впрочем, вполне справедливо по отношению к обольстителю людей.

3) Христос не только искупил людей от диавола, но и принёс за них умилостивительную жертву Богу. Грех мог быть искуплён страданием людей или жертвой за них. Сами люди не могли принести жертву, ибо она должна быть безгрешной (Com. in Joan. XXVIII, 14 // PG. T. 14. Col. 720D–722AC). И вот Господь, будучи безгрешен, «возложил на главу Свою грехи рода человеческого, ибо Он Сам есть глава Тела Церкви» и понёс на Себе всю тяжесть наказаний. Он добровольно претерпел на земле ряд испытаний, огорчений, страданий (Com. in Joan. II, 21 // PG. T. 14. Col. 160C) и, наконец, самую смерть (In Lev. 1, 3 // PG. T. 12. Col. 400A). Так Он примирил людей с Богом (In Rom. 3, 8 // PG. T. 14. Col. 950B–952A).

4) Искупление, совершённое Христом, имеет универсальное значение. Христос умер не только за людей, но и за все другие разумные существа (Com. in Joan. 1, 40 // PG. T. 14. Col. 93BC). Плоды Его смерти распространяются на весь космос, даже на Ангелов. Впрочем, иногда

Ориген высказывался в том смысле, что Господь для искупления Ангелов Сам стал Ангелом и пострадал и за них, подобно тому, как [Он пострадал] и за людей.

9. Эсхатология

Эсхатология Оригена носит спиритуалистический характер, что вполне согласно с философским направлением его богословствования. Почти все изречения Священного Писания о конечной судьбе міра и человека он понимает в духовном смысле. Хилиазм он, конечно, отвергает со всей решительностью, упрекая сторонников его в неразумии и ссылаясь на свидетельства Священного Писания о духовности будущего тела (De princip. II, 10, 3; II, 11, 2–3 // PG. T. 11. Col. 241B-243A; p. п.: C. 167–168; Com. in Matth. XVII, 35; Contr. Cels. II, 5).

1) Характерным пунктом в учении Оригена о загробной жизни человека является мысль о возможности продолжения нравственного развития, очищения и совершенствования человека даже после его смерти. Она вытекала у Оригена из основных понятий о благости Божией и о свободе воли человека. Бог вложил в человека стремление к истине, добру и богоуподоблению; это стремление не может не получить удовлетворения, ибо дано оно не напрасно; посему осуществление его необходимо предположить в загробном бытии человека (De princip. III, 6, 1 // PG. T. 11. Col. 334B; p. п.: C. 257); ибо для Бога нет ничего неисцельного (De princip. III, 6, 5 // PG. T. 11. Col. 338B; p. п.: C. 261).

С другой стороны, как бы ни пал человек, он всегда сохраняет свободу воли, а вместе с ней и возможность исправления и совершенствования. Вся посмертная жизнь и представляет собою процесс очищения и совершенствования человека. Души людей известное время после смерти пребывают на земле, в некоем месте, которое называется в Священном Писании раем и которое служит как бы школой для их воспитания (in quodam eruditionis loco). Здесь они очищаются чрез крещение в огне (зачатки [католического] учения о чистилище) (De princip. II, 10, 5, 6 // PG.T. ll.Col. 245B, 246AB; p. п.: C. 163, 164; In Luc. hom., 24). Страданиям этим подвергаются все, но в различной степени в зависимости от своей нравственной чистоты. Если бы нашёлся совершенно чистый человек, он мог бы пройти чрез этот огонь без всяких страданий. Параллельно с очищением происходит и умственное развитие душ. Здесь они постигают міровые загадки, таинственный смысл истории Израиля, значение жертв и Закона, планы Божественного Промысла о каждом существе (De princip. II, 11, 5 // PG. T. 11. Col. 244BD; p. п.: C. 170). Затем души подымаются в следующую высшую сферу – воздушное пространство и научаются

постигать бытие находящихся там существ и прсдметов и их внутренний смысл (De princip. II, 11, 6 // PG. T. 11. Col. 256AB; р. п.: С. 172). Далее, они восходят на небеса, в планетные пространства, и изучают находящиеся там светила (De princip. II, 11, 7 // PG. T. 11. Col. 246C; р. п.: С. 172) и назначение каждого из них. Наконец, они достигают общения с духовными сущностями и удостаиваются полного откровения истины «вечного Евангелия», которого лишь прообразом и типом является теперешнее Евангелие (In Ep. ad Rom. 1, 4; De princip. IV, 25 // PG. T. 11. Col. 398–399A; р. п.: С. 312–313).

2) В этом постепенном возвышении душ Воскресение плоти не представляется логически строго необходимым. Ориген, однако, сделал попытку (ради согласия с верой Церкви) ввести это учение в свою систему. Будущее тело будет отлично от земной плоти по своим качествам: оно будет духовным, прославленным; оно не будет нуждаться в питании, пищеварении, размножении, и потому соответствующие органы будут отсутствовать. Но всё-таки воскресшие тела будут тождественны с земными (было бы несправедливо, если бы награждена была иная плоть, чем та, которая подвизалась). Тождество это, впрочем, заключается не в самых материальных частицах, не в составе человека, а во внешней форме тела (Epiph. Adv. haer. 44 (64), 14–15 // PG. T. 41. Col. 1089C–1093B; р. п.: Ч. 3. С. 99–103). Дело в том, что состав человека уже при жизни его постоянно меняется, одни элементы заменяются другими в силу обмена веществ. Неизменным остается самый вид человека и именно потому, что в теле каждого человека существует семя Логоса или внутренняя сила (insita ratio), которая образует его тело по своему телу, подобно тому как семя пшеницы даёт соответствующие своему виду пшеничные ростки. Эта сила всегда сохраняется и по разрушении тела и может по слову Божию образовать из материальных частиц духовное тело, по форме своей тождественное с земной плотью (Orig. De princip. II, 10, 3 // PG. T. 11. Col. 236A; р. п.: С. 161). Кроме того, тождество это ещё будет обусловливаться тем, что составлено оно будет из частиц 4-х стихий, как и земные тела, а не из какой-то 5-й стихии (De princip. III, 6, 6 // PG. T. 11. Col. 339; р. п.: С. 262). Воскресшие тела будут соответствовать качествам душ; грешники будут облачены в тёмные тела, святые – в светлые (De princip. II, 10, 8 // PG. T. 11. Col. 240BC; р. п.: С. 165–166). Дальнейшее развитие душ будет сопровождаться всё болыпим и болыпим одухотворением телесной субстанции, пока она не разрешится в тонкую (выше – эфирную) духовную «нерукотворенную» телесность (De princip. III, 6, 4 // PG. T. 11. Col. 337BD; р. п.: С. 260).

3) Что касается грешников, то они подвергнутся мучениям в огне. Огонь, впрочем, этот не вещественный и наперёд приготовленный, а огонь духовный, муки совести, которые собирает в себе всякая грешная душа, наподобие дурных соков, вызывающих лихорадочный жар (De princip. II, 10, 4 // PG. T. 11. Col. 236C–237A; р. п.: С. 162). Мучения эти не будут вечными. Бог наказывает для того, чтобы исправить; подобно врачу для исцеления от тяжких болезней Он употребляет огонь и, таким образом, очищает грешников от грехов (De princip. II, 10, 6; Contr. Cels. V, 15 // PG. T. 11. Col. 1201D–1204AB). Если Священное Писание и говорит о вечности мучений, то для того, чтобы страхом наказаний отвлечь грешников от грехов (Contr. Cels. V, 15; ср.: VI, 26 // PG. T. 11. Col. 1332B); выражение «во веки веков» означает в нём определённый период (In Exod. VI, 18; De princip. II, 3, 5 // PG. T. 11. Col. 194A; р. п.: С. 116). На протяжении веков все души без исключения обратятся к Богу. Все они будут наслаждаться блаженством и хотя не для всех одинаковым, ибо в доме Отца обители многи суть (Ин. 14:2), однако все войдут в них. В конце же концов всё восстановится в первоначальном состоянии. Души одухотворятся настолько, что станут бестелесными. Материальный мір уничтожится (De princip.II, 3, 2 // PG.T. 11. Col. 188C–189; р.п.: С. 111; ср.: De princip. I, 6, 4). Будет Бог всё во всём, ибо душа ничего не будет созерцать или помнить, кроме Бога (De princip. III, 6, 3 // PG. T. 11. Col. 336A; р. п.: С. 259). Это и есть конечное восстановление всего, ἀποκατάστασις, restitutio – De princip. III, 6, 1; I, 6, 2 // PG. T. 11. Col. 168A; р. п.: С. 89). Идея апокатастасиса ведёт к предположению, что и диавол спасётся. Ориген, действительно, допускал возможность обращения злых ангелов (De princip. 1, 6, 3 // PG. T. 11. Col. 167D, 168D;р. п.: С. 91 – по Иерониму) и говорит, что последний враг – смерть – упразднится, хотя не по существу, а по направлению злой воли (De princip. 111, 6, 5 // PG.T. 11.Col. 338B; р.п.: С.261). Однако, впоследствии, в комментарии на Послание к Римлянам, высказывался, что Люцифер, даже когда иудеи спасутся в конце времён, не обратится всё же к Богу (In Ep. ad Rom. 7, 8 // PG. T. 14. Col. 1125). Но это уже было непоследовательностью.

4) По-видимому, апокатастасис не означает собою полного завершения мірового процесса. Свободная воля разумных существ всегда предполагает возможность падения, а с падением вытекает опять необходимость создания материи для исправления духов до нового апокатастасиса и т. д. до бесконечности (De princip. III, 6, 3; II, 3, 3 // PG. T. 11. Col. 227 A, 192 AB; р. п.: С. 259–260, 114). В этом пункте Иероним упрекал систему Оригена. Впрочем, Ориген утверждает, что свободная

воля тварных существ будет укреплена в добре волей Божией и так непрерывно будет пребывать неизменной (De princip. III, 6, 6 // PG. T. 11. Col. 339A; р. п.: С. 261).

Эсхатологическое учение Оригена больше всего вызвало нареканий на него. Сам Ориген сознавал смелость некоторых своих мнений и потому высказывал их с оговоркой (De princip. I, 6, 1 // PG. T. 11. Col. 165B; р. п.: С. 86). Учение об апокатастасисе он причислял к эзотерическим учениям, утверждая, что для простых верующих довольно знать, что грешники будут наказаны (Contr. Cels. VI, 26 // PG. T. 11. Col. 1332BC). Впоследствии монахи особенно ненавидели его за отрицание вечности адских мучений.

10. Осуждение Оригена

Система Оригена разделила судьбу всех великих систем. Никто из последователей Оригена не усвоил её в целом, а останавливался на той или другой стороне её, часто утрируя её до крайности[285]. Нашлись со временем неумеренные почитатели Оригена, которые настаивали на его неправильных личных мнениях. Это послужило источником оригенистических споров[286].

Они начались с осуждения Оригена Феофилом Александрийским в 399 году и закончились в эпоху Юстиниана. Последний издал в 543 году указ, в котором обвинял Оригена в еретичестве, утверждая, что в его учении больше языческого, манихейского[287], чем христианского. Он изложил и главные заблуждения Оригена: предсуществование душ (1) и души Христа (2), образование Его тела до соединения с душой (3), искупление Христом Ангелов (4), воскресение сферических тел (5), признание светил существами одушевлёнными (6), учение о распятии Христа за демонов (7), отрицание неограниченности Божией (8) и вечности адских мучений (9). Указ был подписан всеми патриархами. На V Вселенском Соборе[288] (11 анафематизмов на VIII-м заседании) Ориген был предан анафеме. Эту анафему повторили VI и VII Соборы.

Несмотря на тяжесть осуждения, постигшего Оригена, необходимо отметить, что он оказал величайшие услуги Церкви во всех областях богословской науки. Этим объясняется его сильное и продолжительное влияние на Востоке. Великие отцы – свт. Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов[289] – можно сказать, воспитались на Оригене; к его сочинениям они относились с величайшим уважением. Даже противники его (например, св. Мефодий Патарский) пользовались заимствованными у него аргументами и положениями и большею частью зависели от него. Поэтому, за исключением всех неправильных мнений,

Оригена можно считать одним из лучших богословов греческой школы. .

Справочный аппарат

Список сокращений

Произведения и библиография переводов древних авторов

Adamant.

Adamantins – Адамантий

De recte fide.

De recte fide // PG. T. 11. Col. 1711–1884; CPG. 1726 (О правой вере).

Ado.

Ado Viennensis – Ado Вьеннский

Martyrol.

Martyrologium // PL. T. 123. Col. 201–419 (Мартирологий).

Aetius.

Aetius – Аэций

De placitis reliquiae // TLG. 0528 (О мнениях философов).

Antioch.

Antiochus Monachus – Антиох Monax

Pandecta Scripturae Sacrae // PG. T. 89. Col. 1428–1849 (Пандекты).

Aristid.

Aristides Atheniensis – Св. Аристид Афинский

Apol.

Apologia // SC. T. 470 (рус. пер.: Апология св. Аристида // СДХА. С. 289325).

Hom.

Homilia // SC. T. 470 (рус. пер.: Св. Аристид. Гомилия // СДХА. С. 338340).

Athanas. Alex.

Athanasius Alexandrinus – Свт. Афанасий Великий

De decret. Nie. syn.

De decretis Nicaenae synodi // PG. T. 25. Col. 416–476 (рус. пер.: Афаиасий Александрийский, сет. Послание о том, что собор Никейский, усмотрев коварство евсевиевых приверженцев, определение своё против арианской ереси изложил приличным образом и благочестно // Творения: Т. 1–4. М. 1994[p]. Т. I. С. 399–443).

De sentent. Dionys.

Quod Dionysius Alexandrinus Episcopus adversum Arianum haeresim sensiret, ut et Nicaea Synodis: et quod falso illum Ariani ut doctrina secum consentientem criminentur // PG. T. 25 b. Col. 480–521 (рус. пер.: Афанасий Александрийский, сет. О Дионисии, епископе Александрийском, а

именно, что он, как и Никейский Собор, думает противно арианскй ереси, и напрасно клевещут на него ариане, будто бы он единомыслен с ними // Там же. С. 444–471).

De virginitate // PG. T. 28. Col. 251–283 (рус. пер.: Афанасий Александрийский, свт. О девстве или о подвижничестве (Слово спасения к девственнице). Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Императорской Киевской Духовной Академии. Вып. XIV. Киев. 1917; Патристика: Труды Отцов Церкви и патрологические исследования. Нижний Новгород. 2007. С. 8–34).

Ep. ad epp. Aegypti et Libyae

Ep. ad episcopos Aegypti et Libyae // PG. T. 25. Col. 537–594 (рус. пер.: Афанасий Александрийский, свт. К епископам Египта и Ливии окружное послание против ариан // Творения. Т. 3. С. 92–165).

Ep. ad Serap.

Ep. ad Serapionem I–IV // PG. T. 26. Col. 529–676 (рус. пер.: Афанасий Александрийский, свт. К Серапиону, епископу Тмуисскому, послания I–IV // Там же. С. 3–91).

Ep. fest.

Ep. festales // The Festal Leiters of Athanasius / Ed. W. Cureton. L., 1848; [Ibid.:] De ratione Pascha, lat. // PG. T. 28. Col. 1605–1610; T. 26. Col. 1339–1450 (рус. пер.: Афанасий Александрийский, свт. Праздничные послания, 1–20 // Там же. С. 376–524).

Fides Nicaena.

Fides Nicaena sive Didascalia CCCXVIII Patrum // PG. T. 28. Col. 1637–1644. (Никейская вера или учение 318 отцов).

Ep. 39.

Ep. 39. De Paschalis festo // PG. T. 26. Col. 1438C // (рус. пер.: Афанасий Александрийский, свт. Т. 3. С. 370–373).

Symbolum Quicuncue.

Symbolum Quicuncue // PG. T. 28. Col. 1582–1592 («Символ св. Афанасия»).

Synops. script. sacr.

Synopsis scripturae sacrae // PG. T. 28. Col. 432 (Синопсис Священного Писания).

Syntagma doctr. ad monach.

Syntagma doctrinae ad monachos [sp.] // PG. T. 28. Col. 835–846 (Синтагма учения к монахам).

Ps.-Athanas. Alex.

Ps.-Athanasius Alexandrinus – псевдо-Афанасий Александрийский

De Trinitate libri XII // PL. T. 62. Col. 237–334. (О Святой Троице 12 книг) Praecepta ad Antiochum ducem // PG. T. 28. Col. 553–589 (Наставления к Антиоху-правителю).

Athenag.

Athenagoras Atheniensis – Афинагор Афинский

De ressur.

De resurrectione mortuorum // PG. T. 6. Col. 973–1024 (рус. пер.: Афинагор. О воскресении мертвых // СДХА. С. 92–124).

Legat, pro Christian.

Legatio pro christianis // PG. T. 6. Col. 889–972 (рус. пер.: Афинагор. Прошение о христианах // СДХА. С. 53–92).

Aug.

Augustinus Hipponensis – блж. Августин Иппонийский

De haer.

De haeresibus // PL. T. 42. Col. 21–51. (О ересях).

Barnaba. Ep. – Варнава

Barnabae Epistola catholica // PG. T. 2. Col. 727–782 SC. T. 172 (рус. пер.: Послание ап. Варнавы // ПМА. С. 63–94).

Chronocon paschale – «Пасхальiая хроника»

PG. T. 92. Col. 69–1028.

Clem. Alex.

Clemens Alexandrinus – Климент Александрийский

Eclog.

Eclogae ex Scripturis propheticis // PG. T. 9. Col. 697–729 (Извлечения из пророческих Писаний).

Paed.

Clement d'Alexandrie. Le pedagogue / Ed. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondesert, C. Matray. Paris. 1960, 1965, 1970. 3t. (SC; 70, 108, 158) [с франц. пер.] (Idem // PG. T. 8. Col. 247–684 (рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог / Пер.: Н.И. Корсунский. Ярославль. 1892; То же / Пер.: Н.И. Корсунский и свящ. Г. Чистяков. М. 1996).

Protr.

Cohortatio ad gentes = Protrepticus // PG. T. 8. Col. 49–246 (рус. пер.: Климепт Александрийский. Увещевание к язычникам. СПб. 1898; 2006)

Strom.

Clemens Alexandrinus. Stromata I–VIII // PG. T. 8. Col. 685–930; Stromata, Buch I–VI / Hrsg. v. O. Stahlin. Berlin. 1939, 1985 (рус. пер.: Климепт Александрийский. Строматы. Кн. I–VII / Пер., коммент.: Е.В. Афонасин. СПб. 2003. Т. 1–3).

Quis. div. salv.

Quis dives salvetur // PG. T. 9. Col. 603–680 // (рус. пер.: Климент Александрийский. Кто из богатых спасётся? / Пер., коммент.: А.Ю. Братухин. СПб. 2006).

Clem. Rom.

Clemens Romanus – Свт. Климент Римский

Ep. I ad Cor.

Ep. I ad Corinthios / Ed. A. Jaubert // Clement de Rome. Epitre aux Corinthiens. Paris. 1971. P. 98–204. (SC; 167) (Idem. II PG. T. 1. Col. 199–329; рус. пер.: Климент Римский, свт. Первое послание к Коринфянам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. С. 73–110).

Ep. II ad Cor.

Ep. II ad Corinthios // PG. T. 1. Col. 329–348 (рус. пер. Климент Римский, сет. Второе послание к Коринфянам // Там же. С. 119–126).

Pseudo-Clementina – «Псевдо-Климентины»

Homiliae (XX) // PG. T. 2. Col. 57–468 (Гомилии).

Recognitiones // PG. T. 2. Col. 1307–1454.

Epistulae ii ad virgines II PG. T. 1. Col. 379–452 (рус. пер. Климеит Римский, свт. Два окружных послания к девственницам. ТКДА. 1869. Т. 2. № 5. С. 202–227).

Const. Apost.

Constitutiones Apostolorum – «Апостольские постановления»

PG. T. 1. Col. 536–1136 // (рус. пер.: Апостольские постановления. Казань. 1864; СПб. 2002).

Cypr. Carth.

Cyprianis Carthageniensis – Св. Киприан Карфагенский

De aleator.

De aleatoribus // PL. T. 4. Col. 827–835 (Против игроков в кости).

Cyr. Hieros.

Cyrillus Hierisolymitanus – Свт. Кирилл Иерусалимский

Catech.

Catecheses [illuminandorum] // PG. T. 33. Col. 331–1060; (рус. пер.: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные // Он же. Поучения огласительные и тайноводственные. М. 1991. С. 13–292).

Did.

Didache – «Дидахи»

Didache // SC. T. 248; (рус. пер.: «Учение двенадцати Апостолов». ПМА. С. 1738).

Diogn.

Epistula ad Diognetum – «Послание к Диогнету»

PG. T. 2. Col. 1168–1185 (рус. пер.: «Послание к Диогнету» // Cs. Иустии Мучеиик. Творения. М. 1892; 1995[p]. С. 371–384).

Epiph.

Epiphanius Constantiensis in Cypro episcopus – Свт. Епифаний Кипрский

Adv. haer.

Adversus haereses // PG. T. 41. Col. 173–1199; 42. Col. 9–774; Panarion / Ed. W. Dindorf. Bonn. 1852–1862. (рус. пер.: Епифаиий Кипрский, свт. На 80 ересей Панарий, или Ковчег // Творения. М. 1863–1885. Ч. 1. С. 21–384; продолж.: О ересях // Там же. Ч. 2–5).

Euseb.

Eusebius Caesariensis – Евсевий Кесарийский

Hist. eccl.

Historia ecclesiastica, libri I–X // PG. T. 20. Col. 45–906 (рус. пер.: Евсевий Памфил. Церковная история. М. 1993).

Evagr. Schol.

Evagrius Scholasticus – Евагрий Схоластик

Hist. eccl.

Historia ecclesiastica, libri I–VI // PG. T. 86. Pars 2. Col. 2415–2886 (рус. пер.: Евагрий Схоластик / с. Церковная история. М., 1997[2]; То же. Кн. I–II / Пер., вступ. ст., коммент. и прил.: И.В. Кривушин. СПб. 1999).

Ps.-Gelasius – псевдоГеласий I, nana Римский

Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis // CPL. 1676. (Декрет Геласия о книгах принимаемых и непринимаемых).

Herm.

Herma – Ерма

Herma. Pastor // PG. T. 2. Col. 891–1012 (рус. пер.: Ерма. Пастырь / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. С. 198–285).

Herm. Philos. – Ермий Философ

Irris. gent. philos.

Irrisio gentilium philosophorum // PG. T. 6. Col. 1176–1180; (рус. пер.: Ермий Философ. Осмеяние языческих философов. СДХА. С. 196–202).

Hieron.

Hieronymus Stridonensis – блж. Иероним Стридонский

Chron. pasch.

Chronoconpaschale HPL. T. 27. Col. 677–702; (рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Пасхальная хроника // Творения. Изд. 2-е. 1910. Ч. 5. С. 363–376).

De vir. illustr.

De viris illustribus // PL. T. 23. Col. 604–631 (рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Книга о знаменитых мужах // Там же. С. 258–314).

Ep.

Epistulae // PL. T. 22; CSEL. 56 (ed. I. Hilberg); (рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. [Письма] // Там же. 1893, 1894, 1903. Ч. 1–3).

In Amos.

Commentaria in Amos // PL. T. 25. Col. 989–1097 (Комментарий на кн. пророка Амоса).

In Ep. ad Gal.

Commentarii in Epistolam ad Galatam libritres // PL. T. 26. Col. 307–139 (рус. пер.: Иероним Стридопский, блж. Три книги толкований на Послание к Галатам // Творения. Ч. 17. Киев. 1901).

In Is.

Commentaria in Isaiam // PL. T. 24. Col. 17–678; (рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Толкование на пророка Исаию // Творения. Ч. 7. Киев. 1882).

In Matth.

Commentaria in Matthaeum // PL. T. 26. Col. 15–218 (рус. пер.: Иероним Стридопский, блж. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея к Евсевию // Творения. Ч. 16. Киев. 1901. С. 1–316).

Quaest. Herb, in Gen.

Quaestiones Hebraicae in Genesim // PL. T. 23. Col. 935–1010 (рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Еврейские вопросы на книгу Бытия / Пер. С. Жуков. М. 2009).

Hipp.

Hippolitus Romanus – Свт. Ипполит Римский

Philos.

Refutatio omnium haeresium (Philosophumena) // Refutatio omnium haeresium /Ed. M. Marcovich. B. 1968. S. 53–417. (PTS; 25) (Философумены или опровержение всех ересей).

Ign.

Ignatius Antiochenus – Свт. Игнатий Антиохийский (Богоносец)

Ep. ad Magn.

Ep. ad Magnesios // PG. T. 5. Col. 661–674; Ibid. // Ignatius Scr. Eccl. Epistulae vii genuinae (rec. media) / Ed. P.T. Camelot. Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe. Paris. 1969. P. 80–92. (SC; 10) (рус. пер.: Игнатий Богоносец, сет. Послание к магнезийцам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. С. 317–322).

Ep. ad. Philad.

Ep. ad Philadelphienses // PG. T. 5. Col. 697–708 (рус. пер.: Игнатий Богоносец, свт. Послание к филадельфийцам / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 334–339).

Ep. ad Polyc.

Ep. ad Polycarpon // PG. T. 5. Col. 717–728 (рус. пер.: Игнатий Богопосец, свт. Послание Поликарпу / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 346–350).

Ep. ad Rom.

Ep. ad Romanos // PG. T. 5. Col. 685–697 (рус. пер.: Игнатий Богоносец, свт. Послание к римлянам / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 328–333).

Ep. ad Smyrn.

Ep. ad Smyrnaeos // PG. T. 5. Col. 708–718 (рус. пер.: Игнатий Богоносец, свт. Послание к смирнянам / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 340345).

Ep. ad Eph.

Ep. ad Ephesios // PG. T. 5. Col. 643–662 (рус. пер.: Игнатий Богоносец, свт. Послание к ефесянам / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С.307316).

Ep. ad Trall.

Ep. ad Trallianos // PG. T. 5. Col. 673–686 (рус. пер.: Игнатий Богоносец, свт. Послание к траллийцам / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 323–327).

Ps.-Ign. – псевдо-Игнатий

Epistulae interpolatae et epistulae suppositiciae (recensio longior) // PG. T. 5. Col. 729–941. CPG I. 1026. (Послания подложные и сомнительные).

Ioап. Damasc.

Ioannes Damascenus – Прп. Иоанн Дамаскии

Sacra Parali.

Sacra parallela (fragm.) // PG. T. 46. Col. 1109–1112; Sacra parallela (fragm.) [Sp.] // PG. 95. Col. 1208C, 1548CD, 1564D; PG. 96. Col. 81A, 264D, 429A, 429A (Священные параллели).

Ios. Flav.

Ioseph Flavius – Иосиф Флавий

Antiq.

Antiquitates Iudaicae // Flavii Iosephi Opera / Ed. B.Niese. Berlin. 1887, 1885, 1892, 1890; T. 1–4. 1955; р. п.: Иосиф Флавий. Иудейские древности / Пер. Г.Г. Генкель. Т. 1–2. М. 1996.

Iren.

Irenaeus Lugdunnsis – Свт. Ириней Лионский

Adv. haer.

Adversus haeresis. Lib. I–IV // PG. T. 7 (рус. пер.: Ириней Лионский, сщмч. Против ересей / Пер. прот. П. Преображенского // Творения. М. 1996). Demonstr.

Demonstration de la predication apostolique // SC. T. 62. Paris. 1959 (рус. пер.: Ириней Лионский, сщмч. Доказательство апостольской проповеди/ Пер. Н.И. Сагарды // Творения. М. 1996).

Iusi. Martyr.

lustinus Philosophus et Martyr – Св. Иустин Философ и Мученик

1 Apol.

Apologia // PG. T. 6. Col. 327–140 (рус. пер.: Иустин Мученик, св. Апология I, представленная в пользу христиан Антонину Благочестивому / Пер.: прот. П. Преображенский // Творения. М. 1892, 1995?. С. 31–104).

2 Apol.

Apologia secunda pro Christianis ad senatum romanum // PG. T. 6. Col. 441–170 (рус. пер.: Иустии Мученик, св. Апология II, представленная в пользу христиан римскому сенату // Там же. С. 105–121).

Cohort. ad Graec.

Cohortatio ad Graecos // PG. T. 6. Col. 261–311 (Увещание к эллинам).

De resurrect.

De resurrectione // PG. T. 6. Col. 593–1605 / Ed. J.C.T. Otto. Corpus apologeticarum. Wiesbaden. 1971. T. 3. P. 126–158 (рус. пер.: Иустин Мучеиик, св. Отрывок о воскресении // Там же. С. 469–184).

Dial. cum Tryph.

Dialogus cum Tryphone // PG. T. 6. Col. 481–800 (рус. пер.: Иустин Мученик, св. Разговор с Трифоном иудеем // Там же. С. 132–362).

De monarch.

De monarchia // PG. T. 6. Col. 382–390 (рус. пер.: Иустин Мучеиик, се. О единовластительстве // Там же. С. 455–164

Ps.-Iust. – псевдо-Иустин

Orat, ad Graec.

Oratio ad Graecos // PG. T. 6. Col. 229–240 (рус. пер.: Иустин Мученик, св. Речь кэллинам // Тамже. С. 389–395). .

Quaest. et resp. ad orth.

Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos // PG. T. 6. Col. 1249–1400 (Вопросы и ответы к православным).

Ad Euphras.

Epistula ad Euphrasiam sophistam (CPG. 1, 1089) (Евфрасию Софисту о промысле и вере).

Cohort. ad Graec.

Cohortatio ad Graecos // PG. T. 6. Col. 241–312 (рус. пер.: Иустип Мучеиик, св. Увещание к эллинам // Там же. С. 401–449).

Ad Zen. et Seren.

Epistula ad Zenam et Serenum // PG. T. 6. Col. 1184–1204 (Письмо к Зину и Серину).

Conf.

Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum // PG. T. 6. Col. 1492–1564. (Опровержение некоторых догматов Аристотеля).

Quaest. ad Graec.

Quaestiones Christianorum ad Graecos // PG. T. 6. Col. 1401–1464 (Вопросы христиан к эллинам).

Quaest. ad Christ.

Quaestiones Garecorum ad Christianos // PG. T. 6. Col. 1464–1489 (Вопросы эллинов к христианам).

Jul. Afr.

Julius (Sextus) Africanus – Юлий Секст Африкан

Chronograph.

Cronographiae (Fragmenta) // PG. 10. Col. 63–94 (Хронография).

Maximus Conf.

Maximus Confessor – Прп. Максим Исповедник

Opusc.

Opuscula theologica et polemica ad Marinum // PG. T. 91. Col. 9–286. (Послания богословские и полемические к Марину).

Schol. in MT

Scholia in: Areop. MT // PG. T. 4. Col. 15–132. Scholia in Dionysium Areopagitum (рус. пер.:Диописий Ареопагит. Сочинения. МаксимИсповедник. Толкования. СПб. 2002).

Martyr. Polyc.

Martyrium Polycarpi – «Мученичество св. Поликарпа»

PG. T. 5. Col. 1029–1045 (рус. пер.: «Мученичество св. Поликарпа» // ПМА. С. 379–392).

Meliton.

Melito de Sardes – Свт. Мелитон Сардийский

Apol.

Apologia ad Antonium Caesarem (Fragmenta) // PG. T. 5. Col. 1209–1216 // 1. C. Th. Otto. Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi. IX.

lenae. 1872. P. 501–511. (Апология К кесарю Антонию).

Pasch.

Sur la Päque / Introd., texte crit.. trad. et not. par O. Perler. Paris. 1966. (SC; 123) (рус. пер.: Мелитон Сардийский, св. О Пасхе // СДХА. С. 520–552).

Min. Fel.

Minucius Felix – Минуций Феликс

Octav.

Minucii Felicis. Octavius // PL. T. 3. Col. 239–376 (рус. пер.: Минуций Феликс. Октавий // БТ. 1981. Сб. 22. С. 139–177; То же // СДХА. С. 226–274).

Niceph. Const. .

Nicephorus Constantinopolitanus – Свт. Никифор Константинопольский

Stichometria. (Chronographia brevis) // PG. T. 100. Col. 1001–1060. («Стихометрия» (Краткая хронография).

Orig.

Origenes – Ориген

Cant, cantic.

Homiliae in Canticum Canticorum // PG. T. 17. Col. 35–58, 61–198 (Гомилии на Песнь Песней).

Com. in Joan.

Commentaire sur St. Jean. Paris. 1966–1975. 3 vol. (SC; 120, 157, 222) // PG. T. 14. Col. 21–830 (Комментарий на Евангелие от Иоанна).

Com. in Eccl.

Excerpta in Ecclesiasten // Origene: Sa vie et son oeuvre / Ed. P. Nautin. Paris. 1977. (Комментарий на Екклезиаста).

Com. in Matth.

Commentariorum series in evangelium Matthaei (Mt. 22. 34–27.63) // Origenes Werke /Hrsg. E. Klostermann. Lpz. 1933. Bd. 11. (GCS; 38.2); Ibid. // Origene. Commentaire sur l'Evangile selon Matthieu / Ed. R. Girod. Paris. 1970. Vol. 1. P. 140–386. (SC. T. 162) // PG. T. 17. Col. 829–1600. (Комментарий на Евангелие от Матфея).

Contr. Cels.

Contra Celsum // PG. T. 14. Col. 641–1632; Ibid. / Ed. M. Borret. Paris. 1967–1969. (SC. T. 132, 136, 147, 150) (рус. пер.: Оригеп. Против Цельса. Казань. 1912; М. 1996).

De orat.

De oratione // PG. T. 11. Col. 415–562 (рус. пер.: Оригеп. О молитве. Ярославль, 1884).

De princip.

Περί αρχών = De principiis II PG. T. 11. Col. 115–114 (рус. пер.: Оригеп. О началах. Казань. 1899; Рига. 1936; СПб. 2000).

De resurr.

De resurrectione lib. II // PG. T. 11. Col. 91–100. (О воскресении)

Ep. ad Greg. Thaum.

Ep. ad Gregorium Thaumaturgum (e Philocalia) / Ed. P. Koetschau // Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes. Freiburg. 1894. S. 40–14 (Письмо к Григорию Чудотворцу).

Ep. ad Jul. Afr.

Epistula ad Iulium Afrikanum // PG. T. 11. Col. 48–85 (Письмо к Юлию Африкану).

Exort. ad martyr.

Exortatio ad martyrium // PG. T. 11. Col. 561–638 (рус. пер.: Ориген. Увещание к мученичеству / Пер.: Н. Корсунский // Отцы и учители Церкви III века. Т. 1–2. М. 1996.Т. 2. С. 36–67).

Hom. in Is.

ln Isaiam homiliae 1–9 // PG. T. 13. Col. 219–254 (Гомилии на кн. пророка Исаии).

Hom. in Jer.

In Ieremiam homiliae 1–21 // PG. T. 13. Col. 25–542 (Гомилии на кн. пророка Иеремии).

Hom. in Lev.

Homelies sur le Levitique / Ed. M. Borret. Paris. 1981. Vol. 1–2. (SC. T. 286, 287) (Гомилии на КН. Левит).

Hom. in Luc.

Homiliae in Lucam // PG. T. 13. Col. 1801–1901; Origenes Werke / Hrsg. M. Rauer. Berlin. 1959^2. Bd. 9. (GCS; 49(35)) (Комментарий на Евангелие от Луки). ln Ep. ad Rom.

Commentarium in Ep. ad Romanos, libri I–X // PG. T. 14. Col. 831–1294 (Комментарий на Послание к Римлянам).

Select. in Ps.

Ex Origenis Commentariis in Psalmos. // PG. T. 12. Col. 1053–1686 (Извлечения из Комментариев на Псалмы).

Schol. In Matth.

Scholia in Matthaeum. (Ex Origene in Evangelium secundum Matthaeum). // PG. T. 17. Col. 289–310 (Извлечения из Комментариев на Евангелие от Матфея).

In Ps.

In Psalmos // PG. T. 17. Col. 1024–1032 (Толкования на Псалмы).

Philoc.

Philocalia // PG. T. 12. Col. 1149–1164 («Филокалия»),

Pallad.

Palladius – Cem. Палладий Еленополъский

Hist. Laus.

Historia Lausaica // PG. T. 34. Col. 991–1260 (рус. пер.: Палладий Еленопольский, cem. Лавсаик. М. 1992).

Pamph.

Pamphilus Caesariensis – Св. Памфил Кесарийский

Apol.

Apologia pro Origene // PG. T. 17. Col. 547–610 (Апология Оригена).

Phot.

Photius Constantinopolitanus – Свт. Фотий Константинопольский

Bibl.

Bibliotheque/Ed. R. Henry. Paris. 1959. T. 1; 1960. T. 2; 1962. T. 3; 1965. T. 4; 1967. T. 5; 1971. T. 6; 1974. T. 7; 1977.T. 8. // PG.T. 103, 104. Col. 1–430 (Библиотека).

Polyc.

Polycarpus Smyrnaeus – Св. Поликарп Смирнский

Ep. ad Phil.

Epistula ad Philippensis // PG. T. 5. Col. 1005–1016 (рус. пер.: Поликарп Смирнский, свт. Послание к филиппийцам / Пер. прот. П. Преображенский // ПМА. С. 359–365).

Rufin.

Rufinus – Руфип Аквилейский

Apol. in Hieron.

Apologiae in s. Hieronymum Lib. II // PL. 21. Col. 612–614 (Апология к Иерониму).

Socr. Schol.

Socratus Scholasticus – Сократ Схоластик

Hist. eccl.

Historia ecclesiastica // PG. T. 67. Col. 39–843. Сократ Схоластик. Церковная история. Саратов. 1911; М. 1996).

Tat.

Tatianus – Татиан

Adv. Graec.

Oratio ad Graecos // PG. T. 6. Col. 803–888 (рус. пер.: Тамиан. Речь против эллинов // СДХА.С. 10–45).

Diatessaron.

Diatessaron (CPGS 1106) («Диатессарон»).

Tertull.

Tertullianus – Тертуллиан

Adv. Herm.

Adversus Hermogenem // PL. T. 2. Col. 219–264 (рус. пер.: Тертуллиан. Против Гермогена // Творения / Пер. Е. Карнеев. Ч. 4. С. 67–127).

Adv. Marcion.

Adversus Marcionem // PL. T. 1. Col. 263–558 (рус. пер.: Тертуллиан: Против Маркиона // Там же. Ч. 4. С. 1–28).

Adv. Prax.

Adversus Praxeam // PL. T. 2. Col. 75–220 (рус. пер.: Тертуллиан. Против Праксея, или О СвятойТроице // Там же. С. 127–198; Тоже // АиО. М. 2001. № 1 (27). С. 66–93; № 2 (28). С. 55–78.

Apol. adv. gent.

Apologeticus adversus gentes // PL. T. 1. Col. 257–536 (рус пер.: Тертуллиан. Апология, или защщение христиан против язычников // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб. 1847. Ч. 1. С. 1–105).

De an.

Liber de anima // PL. T. 2. Col. 641–752 // (рус. пер.: Тертуллиан. О душе / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указ.: А.Ю. Братухин. СПб. 2004. (Б-ка христ. мысли).

De bapt.

De baptismo // PL. T. 1. Col. 1197–1305 (рус. пер.: Тертуллиаи. О крещении // Творения / Пер.: Е. Карнеев. Ч. 2. С. 3–29).

Decarn. Chr.

De carne Christi // PL. T. 1. Col. 797–835. Cap. VI: Col. 808–811 (рус. пер.: Тертуллиан. О плоти Христа // Там же. Ч. 3. С. 1–53).

De cultu fern.

De cultu feminarum // PL. T. l.Col. 1303–1333 (рус. пер.: Тертуллиан. Оженских украшениях // Там же. Ч. 2. С. 172–192).

De jejun.

De jejunio // PL. T. 2. Col. 953–1003.

Deorat.

De oratione // PL. T. 1. Col. 1143–1196 (рус. пер.: Тертуллиаи. О молитве // Творения. Ч. 2. С. 30–52).

De praescript. haer

De praescriptione haereticorum // PL. T. 2. Col. 9–61; Ed. R.F. Refoule. Paris. 1957 (рус. пер.: Тертуллиан. О прескрипции, [против] еретиков //

Там же. Ч. 1. С. 149–191).

De resurr.

De ressurrectione // PL. T. 2. Col. 791–886 (рус. пер.: Тертуллиан. О воскресении плоти // Там же. Ч. 3. С. 154–170).

De virg. vel.

De virginibus velandis // PL. T. 2. Col. 887–963 (рус. пер.: Тертуллиап. Об одеянииженщин // Творения / Пер.: Е. Карнеев.СПб. 1847. 4. l. С. 162–171).

Theodorei.

Theodoretus Cyrrhensis – блж. Феодорит Кирский

Haer. fab.

Haereticarum fabularum compendium // PG. T. 83. Col. 336–556. (Собрание еретических басен).

Hist. eccl.

Historia ecclesiastica // Ed. L. Parmentier, F. Scheidweiler. Paris. 19 54^2. (GCS 44 [19]); idem H PG. T. 82. Col. 881–1220 (рус. пер.: Феодорит Кирский, блж. Церковная история. М. 1993).

Theoph. Antioch.

Theophilus Antiochenus – Свт. Феофил Антиохийский

Ad Autolicum // PG. T. 6. Col. 1024–1097 (рус. пер.: Феофил Антиохийский. К Автолику // СДХА. С. 128–191).

Viceni. Lirin.

Vicentius Lirinensis – Прп. Викентий Лиринский

Commonit.

Commonitorium // PL. T. 50. Col. 637–686 (рус. пер.: Викентий Лиринский, прп. Памятные записки. Казань. 1863).

Список сокращений упомянутых изданий

CSEL – Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Wien. 1866.

CPGS – CPG + Supplementum / Cura et studio M. Geerard et J. Noret, adiuuatibus F. Gloire et J. Desmet. Turnhout: Brepols. 1998 (Corpus Christianorum).

PG – Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne. Paris. 1857–1866. 161 t.

PL – Patrologiae cursus completes. Ser. Latina / Accur. J.-P. Migne. Paris. 1844–1864. 221 t.

ДВС – Деяния Вселенских Соборов. Т. 1–7. Казань. 1908–1912; СПб.: Воскресеніе. 1996; 2008.

ПСЛЛ – Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. М. 1970.

ПМА – Писания мужей апостольских / Введ., пер. с греч. и примеч. прот. П. Преображенский; доп. свящ. В. Асмус, А.Г. Дунаев. Рига. 1994.

СДХА – Сочинения древних христианских апологетов / Сост., общ. ред. А.Г. Дунаева. СПб. 1999.

ТКДА – Труды Императорской Киевской Духовной Академии. Киев. 1860–1917.

Библиография трудов С.Л. Епифановича

1) Библиографическая заметка на книгу свящ. Д.А. Лебедева «Антиохийский Собор 324 г. и его послание к Александру еп. Фессалоникскому». СПб. 1911 (ТКДА, Январь. 1913. С. 126–152).

2) Библиографическая заметка на книгу E. Schwartz. Christlische und jüdische Ostertafeln. Berlin. 1905 (ТКДА. Январь. 1913. С. 152–157).

3) Библиографическая заметка на диссертацию A. Mentz. Beiträge zur Osterfestberechnung bei den Byzantinern. Königsberg. 1906 (ТКДА. Январь. 1913.С. 157).

4) Библиографическая заметка на статью: Джавахов И.А. Материалы для истории грузинской патристической литературы. А. Переводная литература / Христианский Восток. 1912, 1, С. 6–29 (ТКДА. Январь. 1913. С. 157).

5) Библиографическая заметка на статью H. Koch. Tertullian und der römische Presbyter Florinus / Zeitschrift für die neutestamentlische Wissenschaft. 1912, H. 1. S, 59–83 (ТКДА. Январь 1913. С. 158–168).

6) О сочинении студента Ф. Комисарова на тему: «Эсхатология св. Ефрема Сирина» (ТКДА. Февраль. 1913. С. 477–489).

7) О сочинении студента Л. Митителa на тему: «Учение Св. Отцов I–IV веков о смирении» (Там же. С. 509–514).

8) О сочинении студента Д. Остроумова на тему: «Христология св. Иринея Лионского » (ТКДА. Март. 1913. С. 533–535).

9) О сочинении студента И. Снегирева на тему: «История Охридской архиепископии» (ТКДА. Апрель. 1913. С. 589–601).

10) О сочинении студента Е. Стемпковского на тему: «Тертуллиан как апологет» (ТКДА. Май. 1913. С. 615–619).

11) О сочинении студента В. Снегирева на тему: «Памятники литературной борьбы с аномейством ГѴ в.» (ТКДА. Май. 1914. С. 595–598).

12) О сочинении студента А. Терновского на тему: «Св. Григорий Нисский. Его жизнеописание и общий очерк его литературной деятельности» (Там же. С. 600603).

13) О сочинении студента М. Златоустовского на тему: «Богословие св. Епифания Кипрского в его источниках» (ТКДА. Март. 1915. С. 443–445).

14) О сочинении студента свящ. Иакова Молчановского на тему: «Антропология св. Ефрема Сирина» (ТКДА. Апрель. 1915. С. 748–480).

15) О сочинении студента иерод. Онуфрия Шушании на тему: «Мистика преп. Макария Египетского» (Там же. С. 519–524).

16) Отзыв на книгу Л. Соколова «Еп. Игнатий Брянчанинов. Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения». Киев. 1915 (ТКДА. Ноябрь-Декабрь. С. 34–65).

17) Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев. 1915; М. 1996.

18) Рецензия на книгу «Христианские праздники. Всестороннее освещение каждого из великих праздников со всем его богослужением. Кн. 1. Рождество Пресвятыя Богородицы». Издание журнала «Проповеднический Листок» под ред. проф. М. Скабаллановича. Киев. 1915, IX. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М. 1996. С. 177–184.

19) Рецензия на книгу П. Минина «Главные направления древнецерковной мистики». Серг. Посад. 1916 (ТКДА. Февраль-Март. 1916. С. 381–385; Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев. 1915; М. 1996. Приложения. С. 185–188).

20) О сочинении студента И. Вороновича на тему: «Учение св. Григория Нисского о мистическом богопознании» (ТКДА. Февраль-Март. 1916. С. 313–315).

21) О сочинении студента Д. Гнездило на тему: «Полемика св. Василия Великого против Евномия» (Там же. С. 321–324).

22) Св. Александр Александрийский и Ориген (ТКДА. Сентябрь-Ноябрь. 1915. С. 245–283.

23) Отзыв на диссертацию М. Оксиюка «Эсхатология св. Григория Нисского». Киев, 1914. Премиальный отзыв (ТКДА. Ноябрь-Декабрь. 1916. С. 34–65; Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев. 1915; М. 1996. Приложения. С. 189–214).

24) Псевдо-Евлогий (ТКДА. Январь-Февраль. 1917. С. 132–143; Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев. 1915; М. 1996. Приложения. С. 167–176).

25) Перевод «Вопросоответов к Фалассию» преп. Максима Исповедника с комментариями. Богословский Вестник. 1916–1917 (неокончен, 1–25). Переиздан: Преп. Максим Исповедник. Творения. Т. 2. М. 1993.

26) Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев. 1917.

27) Патрология: Церковная письменность I–III вв.: Курс лекций читанных студентам Киевской Духовной Академии в 1910–1911 гг. в 3

частях / Под. ред. доц. МДА Н.И. Муравьева (Маишнопись). Загорск. 1951. Библиотека МДА. № 110290. С. 1–488.

28) Лекции по патрологии. 1914–1915 гг. Литографическая рукопись. Библиотека МДА. № 110295. С. 1–468.

29) Лекции по патрологии: Церковная письменность I–III веков. Курс лекций, читанных студентам Киевской Духовной Академии. СПб.: Воскресеніе. 2010. С. 1–608.

Перечень рукописных материалов С.Л. Епифановича, хранящихся в Национальной Библиотеке Украины им. В.И. Вернадского

1. Максим Исповедник. Черновик. Ф. 187. 383 л. № 30.

2. Памяти студента М.С. Верченко (10 февраля 1916 г.). Черновик. Ф. 187. №6.

3. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Монография. После 1915 г. Ф. 187. № 4.

4. Преподобный Максим Исповедник. Магистерская диссертация. 25 декабря 1909 г. Ф. 187. № 2.

5. Преподобный Максим Исповедник. Материалы к диссертации. 1909 г. Ф. 187. №3.

6. Курс лекций по патрологии читанный в КДА в 1912–1913 уч. гг. Стеклограф. 331 л. Ф. 187. № 16.

7. Курс лекций по патрологии читанный в КДА в 1913–1914 уч. гг. Стеклограф. 260 л. Ф. 187. № 17.

8. Лекции по патрологии. 1911–1912 гг. 322 л. Литография. Ф. 187. № 15.

9. Обозрение курса лекций по патрологии, прочитанных в КДА за 1911–1917 гг. Рукопись. Стеклограф. Ф. 187. №31.5 ед. хр.

10. Заметка о том, что сделали в Константинополе римские легаты (нет окончания рукописи), 2 л. Ф. 187. № 7.

11. Отзыв о сочинении студента Василия Кудрявцева на тему: Сочинение Афанасия Великого «О девстве». Черновик. 4 л. Ф. 187. № 8.

12. Рецензии: 1) Священник Д. А. Лебедев «Антиохийский Собор 324 г. и его послание к Александру еп. Фессалоникийскому». СПб. 1911 г.; 2) Евсевий Никомидийский и Лукиан. 1912 г. и др. работы. Январь. 1913 г. Черновик. 55 л. Ф. 187. № 5.

13. Цитаты, выписки из богословских сочинений на греч. яз. Ф. 187. № 9.

14. Программа лекций по Общей церковной истории для студентов КДА (1908–1909 уч. г.). Стеклограф. 2 л. Ф. 187. № 10.

15. Экзаменационные вопросы и ответы по курсу патрологии (1911–1917 гг.). 48 л. Ф. 187. № 18.

16. Прошение в Совет КДА о выписке из Москвы рукописей содержащих творения преп. Максима Исповедника (191?) Черновик. 1 л.Ф.

187. №20.

17. Уведомление о назначении преподавателем греч. яз. 10 окт. 1917 г. лл. Ф. 187. № 1.

18. Письмо еп. Анатолию (18 февр. 1916 г.). 2 л. Ф. 187. № 21.

19. Письма Богдашевскому Дмитрию Ивановичу (12 авг. 1916 10 авг. 1917 гг.) в Киев. 2 ед. хр. 4 л. Ф. 191. № 609–610.

20. Лященко Тимофею Ивановичу. Открытки, письма на визитных карточках (26 янв. 1911 2 нояб. 1913 гг.). Киев. 8 ед. хр. Ф. 216. № 478–185.

21. Письмо Титову Феодору Ивановичу. 8 июня 1916 г. 2 л. Ф. 175. № 569.

22. Анатолий, епископ – С.Л. Епифановичу. Письма 2 ноября 1909 г. 21 июля 1916 г. в Киев. 3 ед. хр. 5 лл. Ф. 187. № 22–24.

23. Варфоломей, иеромонах – С.Л. Епифановичу. Письма 27 февраля 1915 18 июня 1916 гг. Киев. 2 ед. хр. 4 лл. Ф. 187. № 25–26.

24. Кекелидзе К.С., протоиерей – С.Л. Епифановичу. Письма из Тифлиса в Киев. 2 ед. хр. 2 лл. Ф. 187. № 27–28.

25. Ксана – С.Л. Епифановичу. Открытка 7 февр. 1910 из СПб в Киев. 1 л. Ф. 187. № 29.

26. С.Л. Епифанович. 1) Биографические сведения; 2) Препроводительное письмо. 2 лл. 1 док. Ф. 175. № 1454.

Примечания

[1] - Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / Комментарии и вступительная статья А.И. Сидорова. М. 1996. Книга эта (изданная впервые в Киеве в 1915 году) выдержала уже не одно издание, что свидетельствует о её значимости для развития православной богословской и церковно-исторической науки, Однако, к сожалению, полностью диссертация Епифановича опубликована не была. Этот замечательный труд и подготовительные материалы к нему хранятся в Киеве в фонде № 187 Национальной Библиотеки Украины им. В.И. Вернадского.

[2] - И литография, и машинопись Лекций были предоставлены игуменом Андроником (Трубачёвым), за что Издательство приносит ему сердечную благодарность. – Изд.

[3] - Соколов Л. Праведник наших дней (Светлой памяти профессора С.Л. Епифановича). Киев. 1918.

[4] - Как справедливо замечает А.И. Сидоров, «немногое можно сказать о выдающемся русском учёном начала XX в. – Сергее Леонтьевиче Епифановиче, ибо его жизнь была скудна внешними событиями» (Сидоров А.И. С.Л. Епифанович и его книга о преп. Максиме Исповеднике // Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М. 1996. С. 5), «неразнообразна и фактами небогата» (Соколов Л. Указ. соч. С. 1).

[5] - Рукописный фонд Национальной Библиотеки Украины. Ф. 175. № 1454.

[6] - Можно предположить с великой долей вероятности, что именно он (Л. Епифанович) является автором книги «Записки по обличительному богословию» (Новочеркасск. 1888), выдержавшей пять дореволюционных переизданий.

[7] - Сидоров А.И. Указ. соч. С. 5.

[8] - В автобиографической записке – с 16 августа, и это видится логически более верным, в противном случае указ делался «задним числом».

[9] - Дату кончины указывает проф. Н.И. Сагарда в своём письме из Киева в Петроград проф. Н.Н. Глубоковскому: «...Академическая братия, стоявшая у кормила правления, встретила нас – петроградцев ... – весьма неприветливо, а меня почему-то особенно недружелюбно; посему я стоял подальше от них и имел более близкие сношения только с † С.Л.

Епифановичем (ум. 15 Сент. 1918) и М.Э. Посновым...». См.: РНБ. АДП. Ф. 194. Оп. 1. Ед. хр. 772. Л. 13–16. Опубл.: Сосуд избранный: Сб. документов по истории РПЦ. СПб. 1994. С. 260.

[10] - Сидоров А.И. Указ. соч. С. 5.

[11] - Соколов Л. Указ. соч. С. 2.

[12] - И этот подлинно христианский миротворный дух проявлялся прежде всего «в лично-житейских отношениях, при столкновении различных течений, характеров и настроений, [ибо] никто другой, как именно почивший Сергей Леонтьевич, был носителем начал примирения, был миротворцем, не по долгу, самопринуждению или усилию, но по самому складу своего миротворного духа, а потому, как отмечается в некрологе, скорбя при его ранней могиле, его чтители находят себе утешение в слышании слов Христовых: блажени миротворцы, яко тии сынове Божии нарекутся (Мф. 5:9)» (Соколов Л. Указ. соч. С. 5).

[13] - Соколов Л. Указ. соч. С. 2–3.

[14] - Так можно охарактеризовать его аскетически-непритязательный быт преподавателя Духовной Академии. В данном случае уместным будет вновь коснуться «внешней» стороны жизни Сергея Леонтьевича, как она приоткрывается в его сохранившейся частной переписке, адресаты которой сами за себя говорят (проф. КДА и КазДА, ректор КазДА еп. Анатолий (Грисюк) (будущий священномученик); проф. МДА иером. Варфоломей (Ремов) (будущий архиеп. Сергиевский); проф. А.И. Бриллиантов; проф. Н.Н. Глубоковский; проф. Ю.А. Кулаковский; прот. Т.И. Лященко – автор монографии о свт. Кирилле Александрийском; прот. К.С. Кекелидзе – исследователь древнегрузинской церковной письменности, и некоторые другие). Львиную долю тематики этой переписки занимают вопросы сложности получения тех или иных научных изданий. Например, в письме еп. Анатолию от 11 Февраля 1916 года о Фетисове (авторе известной монографии о Диодоре Тарсийском) Сергей Леонтьевич выражается весьма характерно: «...может быть, мне удастся и у него раздобыть кое-что из “своих” книг» или: «посылок Ваших до сих пор не получал, хотя ждал сегодня, может быть, придут завтра», что свидетельствует о его всецелой поглощенности научными занятиями. Впрочем, в этом же письме он проговаривается о своем быте так: «Сегодняшний день прошёл весь. Утром лечил зубы, вечером – лекции, экзамены, студенты-гости» (НБУВ. Ф. 187. № 21). Эти характерные слова С.Л. Епифановича характеризуют его не только как «рыцаря богословия» и человека аскетического склада характера, но и как не принадлежащего

себе в своей жизни, и как отдающего её, день за днём, церковной науке и учащимся Академии, общение с которыми далеко не ограничивалось лишь стенами лекционной аудитории.

[15] - По словам Л. Соколова, «почивший не был семьянином по причинам ему известным, а с нашей сторонней точки зрения он не принял на себя семейных забот потому, что принадлежал к тем исключительным людям, которые могут вместить высокую проповедь совершенства в нелицемерном и подлинном девстве и чистоте духа. Он был строгий и чистый, целомудренный девственник по телу и духу, воспитательно действовавший этой чистотою своею на проходивших во внутреннюю храмину его прекрасного духа» (Указ. соч. С. 3). Пожалуй, «самым интимным» документом из личного архива Сергея Леонтьевича является открытка, посланная ему из Петербурга 7 февраля 1910 года некоей «Ксаной» (или Оксаной?) Крыпко и хранящаяся в Киеве в рукописном фонде Национальной Библиотеки Украины им, В.И. Вернадского (Ф. 187. Ед. хр. 29), в которой эта молодая особа столь восторженно описывает своё участие в музыкальной жизни северной столицы и столь мимолетно упоминает о своей любви к Сергею Леонтьевичу, что невольно напрашивается вопрос, не была ли эта «Ксана» даже, например, родственницей Епифановича, а если и не так, то, во всяком случае, характер этих взаимоотношений из содержания открытки предстает исключительно возвышенно-платоническим в смысле общения на высокие темы литературы и искусства.

[16] - «Трудно представить Сергея Леонтьевича семейным, но он не был и бессемейным: около него создалась духовная семья – его редких по искренности и бескорыстию друзей, его нелицемерных почитателей и его преданных учеников, – он умер не бесчаден. Ещё он нежно любил своих родных, особенно отца и мать, – счастливых родителей прекрасного и милостью Божией отмеченного сына» (Соколов Л. Указ. соч. С. 3).

[17] - «Он умер, не доживши и 32 лет, но знавшие его при жизни мыслили и понимали его как духовного старца, ибо в нём не было и тени юношеского легкомыслия и, наоборот, была полнота старческой мудрости. Ведь старость честна не многолетна, ниже в числе лет исчитается... возраст старости житие нескверно... Скончався вмале, исполни лета долга: угодна бо бе Господеви душа его: сего ради потщася от среды лукавствия (Прем. 4:8–14). Таким истинно мудрым старцем, ведущим жизненные пути, благожелательным к людям, объективно основательным в своих суждениях, ласковым отцом являлся почивший Сергей Леонтьевич.

Величаво простая, до крайностей скромная в своих внешних проявлениях, отзывчивая, непритязательная, самоотверженно благожелательная личность почившего невольно была опорой для скорбящих душ и мятущихся настроений. Безболезненно и доверчиво открывали ему скорби и затруднения свои нередко люди, старшие его возрастом, и ученики его – и получали всегда разумно опытный совет и участливое внимание и поддержку» (Соколов Л. Указ. соч. С. 4–5).

[18] - Примечательно, что подобную оценку встречаем ещё при жизни С.Л. Епифановича. В «Трудах Киевской Духовной Академии» за сентябрь 1912 года в Журналах заседаний Совета Академии (июль 1911 г.) мы находим такие слова экстраординарного профессора КДА Н. Мухина: «Как великие Каппадокийцы в Афинах, он в Киеве знает только две дороги – в библиотеку и в храм» (ТДКА. Сентябрь. 1912. С. 769). Поэтому данные слова Л. Соколова – это не только надгробная похвала.

[19] - Соколов Л. Указ. соч. С. 7.

[20] - «Ещё при жизни вступил он на путь бессмертия и, кроме бренной телесной оболочки, нечему было и умирать в нём, потому что дела его, помышления, настроения и желания носили на себе ореол бессмертия, только неба и вечности. Всё, почти всё достояние почившего, всё его имение, всё его стяжание было таким, что в свой смертный час он мог всё своё взять с собою в противоположность тем, кто собирает стяжания земные на лета многа, но неизбежно теряет их у гробового входа... Таких стяжаний у почившего не было, и в преддверии вечности он мог почти с буквальностью сказать: “mecum porto mea omnia”! Он имел белье, обувь, одежду и предметы хозяйства в столь малом размере, что уменьшать их уже было нельзя по самому строгому суду, и в этом отношении почивший ограничивал попечительность своих родителей и друзей. Почти единственными приобретениями его были книги – его безмолвные друзья. Его материальная личность была подчинена духовной, и нечему было умирать в нём, ибо не было у него вещественных приобретений, но зато не было и соответственного оземленения духа, вызываемого привязанностью к материальным стяжаниям» (Соколов Л. Указ. соч. С. 6). К этому необходимо добавить, что для работы над своей монументальной по объему диссертацией С.Л. Епифановичу понадобилось выписывать из иностранных библиотек Европы и Иерусалима фотокопии многих рукописей, что очевидно было весьма недёшево, и это он делал на собственные средства.

[21] - Хотя «он не носил чёрных одежд и не изрекал монашеских обетов,

но вся жизнь его была добровольным послушничеством на пути иночества. Кто из знавших Сергея Леонтьевича не скажет, что он был иноком в міре, что он жил инако в міре сравнительно с другими, хотя и жил только около монастырской стены и носил мірскую одежду? Кто из знавших Сергея Леонтьевича не засвидетельствует, что целомудрие, нестяжательность, нищелюбие и послушание Церкви были его повседневными свойствами не только в телесном, но и во внутреннедуховном смысле?» (Соколов Л. Указ. соч. С. 7).

[22] - Сидоров А.И. Указ. соч. С. 6.

[23] - «По вольному хотению своему, ибо при необычайно воздержной жизни своей он ухитрялся иметь остатки своего содержания, которые щедро, как лепту вдовицы, передавал нуждающимся и на дела благотворения: его взор умел видеть нужду ближнего, его настроение тяготилось стяжанием, и он немедленно тратил его в удовлетворение потребностей ближнего. Бедный или больной студент, сторонний, находившийся в состоянии временной нужды человек одинаково находили у него помощь. Почивший профессор никогда не проходил мимо протянутой руки, не сотворив подаяния. Мало того, он, в ряду очень немногих, способен был самоотверженно жертвовать трудом своим для блага ближнего. В этом отношении известны удивительные случаи, например, переписка почившим профессором сочинения заболевшего студента; нечего говорить о его полной готовности оставлять личные дела и отдавать все свои силы и многоценное время, если это вызывалось теми или иными вопросами Академии или нуждами её корпорации: здесь ревность о благе ближних и самоотвержение Сергея Леонтьевича не знали пределов» (Соколов Л. Указ. соч. С. 7).

[24] - Сидоров А.И. С.Л. Епифанович и его книга о преп. Максиме Исповеднике. С. 6; Он же. Курс патрологии. М. 1996.

[25] - ТКДА. Январь. 1911. С. 639; Март. 1911. С. 50.

[26] - На тот момент – проф. КДА, в будущем – проф. КазДА, ректор КазДА, еп. Чистопольский, митр. Одесский, священномученик (ПЭ, Т. 2. С. 265–267). Можно с уверенностью заключить и то, что именно иером. Анатолий осуществлял научное руководство кандидатской и магистерской диссертаций С.Л. Епифановича, тем более что последний достаточно ясно об этом оговаривается в своём предисловии к книге «Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника» (Киев. 1917. С. XXIV).

[27] - Считаем необходимым привести осведомлённому читателю

некоторые подробности этого отчёта, которые вполне могли бы послужить и сейчас неким эталоном для подвизающихся в области патрологии и истории Древней Церкви: «О занятиях профессорского стипендиата С.Л. Епифановича в истекшем академическом году я могу судить не только по рассмотренному мною его отчету, но и по близкому, вследствие некоторых обстоятельств, наблюдению этих занятий, и могу свидетельствовать, что эти занятия велись названным стипендиатом напряжённо, настойчиво, методически и плодотворно. Об этом свидетельствует тот факт, что в конце стипендиатского года г. Епифанович нашел возможным представить, кроме обычного отчёта, ещё своё магистерское сочинение, находящееся теперь в распоряжении Совета Академии... Кроме соборных деяний VI Вселенского и Латеранского (649 г.) Соборов С.Л. Епифанович изучил еще и Synodicon adversus Irenaei (PG. T. 84) – очень важный источник для истории унии александрийцев с антиохийцами. После источников он перешёл к изучению цельных обработанных курсов по назначенной ему науке. Из отечественных курсов по истории Древней Церкви он познакомился с лекциями В.В. Болотова (печатными и литографированными), А.П. Лебедева (книгами) и А.А. Спасского (литографированными), а из иностранных он прочёл первые два тома Неандера, первый том Мелера и первые два тома Дюшена. Кроме цельных курсов г. Епифанович знаком ещё с некоторыми специальными монографиями или специальными курсами. Второй пункт программы занятий г. Епифановичу было выполнить ещё менее трудно, так как он уже был отчасти знаком с христологическим вопросом после Халкидонского Собора. В отчётном году он ближе познакомился с сочинениями Леонтия Византийского и изданным Дикампом сборником святоотеческих и других авторов выдержек и извлечений по вопросу о Лице Господа нашего Иисуса Христа. По превосходным в данном отделе лекциям В.В. Болотова и специальным статьям о Леонтии Византийском Лоофса и Юнгласа г. Епифанович проверил результаты своего изучения христологического вопроса в позднейшей его стадии. Но самым любимым занятием г. Епифановича, бесспорно, было изучение им творений преп. Максима Исповедника, о результатах которого он скромно умалчивает в своём отчёте, но о котором должен, хотя и кратко, сказать его руководитель. С удивительной настойчивостью и планомерностью изучал С.Л. Епифанович творения избранного им отца Церкви и обозрел по возможности с точки зрения всех существенных вопросов, которые можно задавать относительно этих творений как произведений церковной письменности, – экзегетические, богословско-философские, догматико-полемические,

нравственно-аскетические, литургические, пасхалистические и эпистолярные произведения преп. Максима Исповедника. Это в общей сложности – четыре немалых тома Миня и целый ряд справок в других томах. Кроме того, он действительно познакомился в русском переводе со всеми изданными произведениями св. Григория Богослова (Т. I–IV), некоторыми (экзегетическими) св. Григория Нисского (первые три тома), со всеми св. Василия Великого, с книгой Немезия Эмесского, св. Кирилла Иерусалимского и в подлинном тексте с “Ареопагитиками” и, наконец, с “Точным изложением” св. Иоанна Дамаскина. Но кроме всестороннего изучения творений преп. Максима Исповедника, уже изданных, г. Епифанович в течение всё того же стипендиатского года позаботился о возможном для него знакомстве с ещё не изданными манускриптами, содержащими в себе произведения преп. Максима, и на свои скромные средства начал выписывать фотографические снимки нужных или интересных для него рукописей из заграничных библиотек: Парижской, Иерусалимской, Венской, Дрезденской, Ватиканской и Флорентийской. В результате нелёгкого и для него расшифрования этих снимков получился довольно большой auctarium. Не могу умолчать только об одном, но стоившем автору большого труда “открытии”: комментарии на кн. Притчей и Песнь Песней, приписывавшиеся до сих пор, хотя уже с сомнением, Прокопию Газскому, принадлежат не ему, а преп. Максиму Исповеднику. Г-н Епифанович, по моему убеждению, прирождённый деятель науки, и я могу выразить своё глубокое нравственное удовлетворение, что в течение сравнительно недолгого пребывания моего в должности академического преподавателя мне пришлось познакомиться и вступить в близкое научное общение с таким выдающимся учеником, который воистину больше своего учителя» (ТКДА. Март. 1912. С. 713–718).

[28] - Там же. С. 719.

[29] - Там же.

[30] - ТКДА. Сентябрь. 1912. С. 769.

[31] - Об этом свидетельствует его формальное прошение и последовавшее за ним разрешение Совета Академии читать в 1911–1912 годах «две теоретических и одну практическую лекции» «еженедельно» (ТКДА. Июнь. 1912. С. 93).

[32] - Епифанович С.Л. Лекции по патрологии. 1911–1912 гг. / Под ред. доц. Н.И. Муравьёва. Ч. I–IV. Загорск: Троице-Сергиева Лавра; Московская Духовная Академия. 1951; Епифанович С.Л. Лекции по

патрологии. 1914–1915 гг. С. 1–468. Литография. МДА; Епифанович С.Л. Лекции по патрологии. 1911–1912 гг. Литография. НБУВ ИР. Ф. 187. Ед. хр. 15. Л. 1–322.

[33] - ТКДА. Ноябрь. 1913. С. 217.

[34] - Против – 2: проф. С. Голубев и проф. Н. Петров. Любопытно, что о проф. Голубеве, настроенном отрицательно по отношению к Сергею Леонтьевичу, вопреки всеобщему признанию его в КДА, последний в своём письме к еп. Анатолию (Ф. 187. Ед. хр. 21) отзывается так: «, ..как говорят, Голубев успел всем “насолить” в Московской Академии, и, между прочим, и о. инспектору. Впрочем, таков их, очевидно, род».

[35] - Сохранилось «Уведомление о назначении С.Л. Епифановича преподавателем греч. яз. 10 окт. 1917 г.». Ф. 187. Ед. хр. 1. Л. 1.

[36] - Эта книга, несомненно, явилась одной из важных работ в русской дореволюционной патрологической науке и первой полномасштабной работой в России о богословии преп. Максима Исповедника, несущей в себе целостный и максимально широкий взгляд на наследие этого святого отца. В ней раскрывается суть богословия преп. Максима, исследуются все разделы его учения, поэтому, нисколько не впадая в преувеличение, можно сказать, что небольшая книжка С.Л. Епифановича по своей значимости совсем не уступает многочисленным увесистым томам других исследователей, а во многих отношениях и превосходит их (Сидоров А.И. С.Л. Епифанович и его книга о преп. Максиме Исповеднике. С. 7–9).

[37] - Более точно – оттиском вступления ко второй главе.

[38] - К сожалению, в рукописном фонде Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского эта диссертация в своём рукописном варианте сохранилась не полностью, а именно, сохранились: первая часть, являющаяся, вероятнее всего, кандидатской диссертацией С.Л. Епифановича (Максим Исповедник. Черновик. Ф. 187. Ед. хр. 30. Л 1–383), где содержатся по возможности полный и исчерпывающий библиографический обзор церковно-исторической и научной литературы о преп. Максиме, доходящий до времени жизни самого Епифановича, и обширная датированная библиография произведений преп. Максима. От второй части (самой важной и существенной) сохранились (помимо вышеупомянутой монографии на основе введения) ещё исследования о жизни, историческом фоне и деятельности преп. Максима Исповедника (Преподобный Максим Исповедник. Магистерская диссертация. 25 декабря 1909 г. Ф. 187. Ед. хр. 2). Судя по всему, часть третья, изданная частично в печатном виде в книге «Материалы к изучению жизни и

творений преп. Максима Исповедника», помимо этого в рукописи представлена в виде черновиков и набросков, а также большого количества рукописного материала в виде выписок, заметок, копий греческих текстов и т. п. (Преподобный Максим Исповедник. Материалы к диссертации. 1909 г. Ф. 187. Ед. хр. 3). О завершившейся, по словам А.Г. Дунаева, ещё в 2004 году (см. его предисловие ко второму (после санкт-петербургского) изданию «Лекций по патрологии» Н.И. Сагарды (М. 2004. С. XXXVII)) подготовке к изданию всех сохранившихся материалов магистерской диссертации С.Л. Епифановича двумя преподавателями КДА пока свидетельствуют лишь виденные автором этих строк в конце 2006 года их автографы в библиотечных бланках этих рукописей НБУВ, датированные несколькими годами ранее.

[39] - Сидоров А.И. С.Л. Епифанович и его книга о преп. Максиме Исповеднике. С. 6–7.

[40] - Время прочтения в КДА данного курса лекций по патрологии, изданного в машинописи доц. Н.И. Муравьёвым, датированное 1910–1911 годами, судя по всему, указано неверно, и против этого как ошибки свидетельствует целый ряд моментов: в это время С.Л. Епифанович ещё состоял профессорским стипендиатом, т. е. учился, по свидетельству самого Епифановича в его автобиографической записке, а исполняющим обязанности доцента он стал только с 16 августа 1911 года; из стенограмм заседаний Совета КДА решение о назначении его преподавателем вообще относится только к 1912 году, наконец и самая ранняя литография лекций по патрологии в рукописном отделе Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского датирована 1911–1912 (Ф. 187. Ед. хр. 15). Поэтому в этом издании мы исправляем данную ошибку и ставим 1911–1912 гг. вместо 1910–1911 гг. Кроме этого, в распоряжении редакции имелась литография Лекций, датированная 1914–1915 гг. (хранится в библиотеке МДА), однако утраты текста в ней настолько значительны, что прочтение указанной литографии крайне затруднено. Редакция смогла включить в данное издание из этой литографии лишь обширную главу о Тертуллиане, отсутствующую в машинописи Н.И. Муравьёва (глава о Тертуллиане имеется и в Киевской литографии (Ф. 187. Ед. хр. 17)).

[41] - Это первая часть патрологической трилогии прот. Георгия, в которую вошли также книги: «Восточные Отцы IV века» и «Восточные Отцы V–VIII веков».

[42] - Первые главы этого обзорного труда также посвящены доникейской патрологии.

[43] - Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Полный корпус лекций по патрологии. СПб.: Воскресеніе, 2004.

[44] - Впрочем, рамки научно-преподавательской деятельности Епифановича не ограничивались только доникейской патристикой, в архиве Национальной Библиотеки Украины им. Вернадского есть «Обозрение курса лекций по патрологии, прочитанных в КДА за 1911–1917 гг.» С.Л. Епифановичем (Рукопись. Стеклограф. Ф. 187. Ед. хр. 31. Л. 1–5), в котором наряду с планом курса лекций по доникейской святоотеческой письменности присутствует освещение и дальнейшего её развития – эпохи I–IV Вселенских Соборов, то есть IV–V веков – так называемого Золотого века святоотеческой письменности.

[45] - Попов И.В., проф. Патрология. Краткий курс. М. 2003.

[46] - Заметим к тому же, что рассмотрение доникейской письменности у Флоровского, а именно она и составляет главный предмет курса лекций Епифановича, настолько кратко и поверхностно, что не идёт с последним ни в какое сравнение.

[47] - По справедливому замечанию современных церковных исследователей, «предельная сосредоточенность [дореволюционных] православных учёных на сугубо научных вопросах, самозабвенное их культивирование и всецелая преданность им делали православную науку как бы не только Ding an sich («вещью в себе» – П.Д.), но и für sich («для себя» – П.Д.), обретающей самодовлеющую ценность. Порой забывалось, что эта наука, как и вся земная жизнь человеческая, есть только путь ко спасению и средство спасения, причём средство далеко не единственное и не главное. А забвение этого нарушало (хотя и слабым диссонансом) тончайшее созвучие универсума Православия. Страшная, но очистительная гроза революции напомнила об этом...» (Юдин В.Д., Сидоров А.И. Профессор Александр Львович Катанский (1836–1919) / Предисл. к кн. Катанский А.Л. Догматическое учение о семи Церковных Таинствах. СПб. 1877; М. 2003. С. XVIII).

[48] - В данном случае мы имеем в виду скорее тенденцию, ибо далеко не все работы этих учёных ей соответствовали. Так, например, в работе С.Л. Епифановича о преп. Максиме Исповеднике мы находим удивительный «баланс» между наукой и духом благочестия. В лекциях же его, на наш субъективный взгляд, всё же скорее больше науки.

[49] - Николай Иванович Муравьёв (21.11.1891–7.07.1963), сын священника из Рязанской губернии. Окончил Рязанскую духовную семинарию, в 1915 году – Киевскую Духовную Академию по тематике

истории Русской Церкви и русской церковной литературы. Участник Первой міровой и гражданской войн. До 1944 года работал на гражданских и государственных должностях – учителем русского языка и литературы, а также бухгалтером. Во вновь открывшейся в 1943 году Московской Духовной Академии (вначале – Богословский институт и богословско-пастырские курсы), где вскоре Муравьёв получил звание доцента, преподавал историю Древней Церкви и патрологию, а также был с 1948 года секретарём Учёного Совета МДА. Свои главные труды Николай Иванович посвятил исследованиям Коптской Церкви, в 1958 году по данной теме он защитил магистерскую диссертацию «Коптская Церковь. Возникновение, история, вероучение и церковно-административное управление» (Машинопись; Загорск. 1957). Опубликовал ряд статей по церковной истории в «Журнале Московской Патриархии». В 1953 году издал (в машинописи) отредактированные им Лекции по патрологии С.Л. Епифановича, ныне предлагаемые читателю. Ушёл из МДА по состоянию здоровья в 1961 году.

[50] - Первое предисловие относится к экземпляру машинописи, датированной 1951 г. и хранящейся в библиотеке МДА; второе предисловие 1954 г. – из экземпляра машинописи, хранящейся в библиотеке СПбДА. Кроме вышеуказанных машинописей (под редакцией Н.И. Муравьева), в подготовке издания использовались: а) литография также из фондов библиотеки МДА (принадлежавшая Смирнову – очевидно, студенту КДА – и датированная 10. IV. 1915 г.); б) стеклографии лекций из фондов НБУВ (Киев).

[51] - Overbeck Fr. C. († 1905); Krüger G. († 1922).

[52] - Здесь С.Л. Епифанович разделяет понятия кафолического сознания Церкви и исторического церковного сознания. Первое – неизменно данная Истина Откровения, которая, начиная с самого исторического зарождения христианства, присутствует содержательно, зачастую в «свёрнутом» виде (то есть не будучи сформулированной подробно и развернуто), и которая осознаётся Церковью интуитивно, по мере исторического развития Церкви, и последняя это глубочайшее содержание формулирует в словах соборных определений и писаниях святых отцов. Второе же суть эмпирическое сознание членов Церкви как исторических людей и «детей своей эпохи», со всем присущим им национальным, историческим, географическим, политическим и другим многообразием. И интересно, что кафолическое сознание Церкви не могло получить своего существования без второго, то есть без формулирования

языком сознания исторического, но впоследствии, будучи сформулированным, оно продолжает жить в Церкви уже тем вечным (и чистым от разнообразных исторических и прочих «наслоений») смыслом, которое оно имело в себе изначально, будучи Божественным Откровением и его осознанием, то есть церковным Преданием, хранимым в Церкви вечно и неповреждённо. Впрочем, стоит отметить ещё одну любопытную деталь, что кафолическое осознание Церковью Истины Божественного Откровения, облекаясь в исторические формы, тем самым дарует бессмертие и этим формам и их конкретным носителям – святым отцам и деятелям Церкви (Примеч. ред.).

[53] - Духовный смысл святыми отцами указывается троякого рода: 1) образы (типы) пророческие, мессианские; 2) анагогия (возведение к духовным истинам и догматическим созерцаниям, в особенности о небесной жизни, – словом, духовно-мистическое толкование) и 3) тропология, то есть нравоучительная аллегория (Примеч. Н.М.).

[54] - J. Gerhard. Patrologia sive de primitivae ecclesiae Christianae doctorum vita ac lucubrationibus opusculum posthumum. Jenae. 1653. (Герхард И. Патрология, или произведение о жизни и трудах учителей древнехристианской Церкви).

[55] - В рукописи стоит «и скончались вне общения с Церковью», но это явная ошибка (Примеч. ред.).

[56] - Как, например, Ориген, блж. Феодорит. Но были и иные примеры, когда некоторые деятели Церкви ещё при жизни прервали своё общение с Церковью (Тертуллиан, Татиан) и поэтому не могут быть причислены к отцам и учителям Церкви, но в свою бытность её членами внесли определённый богословский вклад в сокровищницу Предания и поэтому по праву именуются церковными писателями (Примеч. ред.)

[57] - То есть «домостроительство». Часто это слово в церковном употреблении имеет смысл снисходительного и мягкого обращения, в противоположность другому подходу – «акривии», то есть строгости, точности – ἀκρίβεια (Примеч. ред.).

[58] - То есть «в пылу спора». Выражение свт. Василия Великого, который, защищая свт. Григория Назианзина за некоторую неосторожную фразу об одной Ипостаси Отца и Сына (которая к тому же была, вероятно, ошибкой переписчиков), замечает, что она была сделана в полемическом задоре, а не догматически (τοῦτο δὲ ὅτι οὐ δογματικῶς εἴρηται, ἀλλ' ἀγωνιστικῶς) (в русском переводе: «не положительно, а в виде выражения сказано сие») (Basil. Magn. Ep. 210 // PG. T. 32. Col. 776; р. п.: Т. III. С. 244)

(Примеч. ped.).

[59] - В его «Книге о знаменитых мужах» (De viris illustribus).

[60] - Относительно употребления в древней литературе наименования «церковные писатели» нужно заметить, что оно употребляется: 1) в широком смысле – по отношению ко всем христианским писателям, новозаветным и церковным. Блж. Иероним в сочинении De viris illustribus включает сюда даже иудеев; 2) в менее широком смысле – по отношению ко всем церковным писателям, кроме новозаветных (Евсевий Кесарийский); 3) в узком смысле, специальном или техническом – по отношению к тем писателям, которые не удержались в строгом православии и не причислены к святым отцам – таковы Климент, Ориген и др. (Примеч. Н.М.).

[61] - Codex Alexandrinus – список V в., содержащий в себе греческую Библию, а также 1-е и 2-е Послания Климента Римского к Коринфянам и «Оды Соломона». Хранится в Британском Музее. Является одним из древнейших свидетельств нахождения вместе текстов Ветхого и Нового Завета. The Interpreters Dictionary of the Bible. Vol. 1. Nashville, USA. 1962–1986. P. 81 (Примеч. ред.).

[62] - Codex Sinaiticus – список IV в., содержащий в себе греческую Библию – самый ранний наиболее полный греческий вариант, а также в добавление – «Послание Варнавы» и часть «Пастыря Ермы». Обнаружен К. Тишендорфом (K. Tischendorf) в монастыре св. Екатерины на Синае в 1859 г. Тишендорф в Санкт-Петербурге подарил этот кодекс русскому царю в 1859 г., а в 1933 г. этот кодекс был куплен Британским Музеем у советской власти и хранится сейчас в нём. The Interpreters Dictionary of the Bible. Vol. 1. Nashville, USA. 1962–1986. P. 378 (Примеч. ред.).

[63] - Которая предваряется словами: «Хорошо говорит Писание».

[64] - Сохранившееся лишь во фрагментах у св. Иринея сочинение св. Иустина «Против Маркиона».

[65] - «А что говорят они (то есть ариане – П.Д.) это несправедливо, и клевещут на Дионисия, – важным доказательством этому служит то, что не был он извержен из епископства, осуждённый другими епископами за нечестие, как они извергнуты из клира, и сам не оставлял Церкви, как защитник ереси, но почил в ней по-доброму, и доныне память его пребывает и пишется с отцами».

[66] - То есть святость жизни, православность учения, принятие Церковью (лат.) (Примеч. ред.).

[67] - Представляется целесообразным дать более широкий контекст этой знаменитой фразы прп. Викентия Лиринского. Доказывая необходимость церковного Предания, он говорит: «Священное Писание, по причине возвышенности его, не все понимают одинаково, но иной толкует его так, а иной иначе, так что представляется возможным извлечь из него столько же смыслов, сколько есть голов». Ввиду многих еретических толкований Писания «необходимо направить нить толкования Пророков и Апостолов по правилу (norma) церковного и православного понимания. В самой же кафолической Церкви особенно должно заботиться нам о том, чтобы содержать то, чему верили повсюду, всегда, все; ибо истинно и в собственном разуме кафолическое, как показывает значение и смысл наименования сего, – то, что всё вообще объемлет». (Прп. Викентий Лиринский. Памятные записки. Казань. 1863. С. 19).

[68] - Этот принцип «согласия отцов» ясно выразил опять же прп. Викентий: «Но мысли должно сносить только тех отцов, которые живя, уча и пребывая в вере и в кафолическом общении, свято, мудро и постоянно, сподобились или с верою почить о Христе, или блаженно умереть за Христа. А верить им должно по такому правилу: что только или все они, или большинство их единомышленников принимали, содержали, передавали открыто, часто, непоколебимо, как будто по какому предварительному согласию между собой учителей, то почитать несомненным, верным и непререкаемым; а о чём мыслил кто, святой ли он или учёный, исповедник ли или мученик, несогласно со всеми или даже противореча всем, то относить к мнениям личным, сокровенным, частным, и отличать от авторитета общего, открытого и всенародного верования, дабы оставив древнюю истину всеобщего учения, по нечестивому обычаю еретиков и раскольников, с величайшей опасностью относительно вечного спасения, не последовать нам новому заблуждению одного человека» (Там же. С. 94–95).

[69] - Поместный Иконийский Собор 376 г. под председательством соратника свт. Василия Великого – свт. Амфилохия Иконийского – осудил ариан и пневматомахов (духоборов) и изложил православное учение о Святом Духе. См. синодальное Послание Собора: PG. T. 39. Col. 93 (Примеч. ред.).

[70] - Скорее всего С.Л. Епифанович имеет в виду краткое произведение «Символ Quicuncue» (Athanas. Alex. Symbolum Quicuncue// PG. T. 28. Col. 1582–1592). См.: CPG. II. P. 57; CPL. P. 50. До XVII в. оно приписывалось

свт. Афанасию, но впоследствии западная наука признала авторство свт. Афанасия данного произведения неподлинным, т.к. до VII в. никто на него не указывал, а оригинал сохранился на латинском языке, в то время как греческий вариант является переводом с латыни. Кроме того, структура и язык этого произведения указывают на более позднее и именно – западное его происхождение (см.: J. Quasten. Patrology. Vol. 3. Antwerpen. 1950. P. 32–33 (Примеч. ред.).

[71] - V. Gardthausen. Griechische Paleographie. Leipzig. 1911–1913.

[72] - K. Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Ostroemischen Reiches. München. 1891–1897.

[73] - То есть стремилась бы к их полному уничтожению (Примеч. ред.).

[74] - Считающееся в современной науке апокрифическим произведение, повествующее об обращении св. апостолом Павлом в христианство, о славном мученичестве и чудесах св. Феклы. На его апокрифическое происхождение указывают уже Тертуллиан и блж. Иероним (Tertull. De bapt., 17; Hieron. De vir. illustr., 7 // PL. T. 23. Col. 619; р.п.: С. 268). Cm. J. Quasten. Patrology. Vol. 1. Antwerpen. 1950. P. 130–131 (Примеч. ред.).

[75] - См. об этом, например, Евсевий Кесарийский. Церковная история (Euseb. Hist. eccl. VII, 27–30; р.п.: С. 340–347) (Примеч. ред.).

[76] - Естественно, что за прошедшие почти сто лет подобных изданий появилось значительно больше. Можно, например, указать на «Корпус христианских авторов» (Corpus Christianorum), выходящий в нескольких сериях, из которых важнейшие – греческая и латинская, а также – «Христианские источники» (Sources chretiennes) (Примеч. ред.).

[77] - Мистические произведения, предположительно составленные христианскими авторами на Востоке не позже II в., т. к. их как подлог христиан упоминает языческий философ Цельс в 177–178 годах. В течение всей христианской античности и средневековья имели огромный авторитет, и прежде всего на Западе (Лактанций, Фома Аквинский, Данте). См. J. Quasten. Patrology. Vol. 1. Antwerpen. 1950. P. 168–169. (Примеч. ред.).

[78] - Первое из которых Квастен относит к III в. вследствие противоречия некоторых положений тем, что встречаются в подлинных сочинениях св. Иустина, а второе также не подтверждается в своей подлинности, т.к. сохранившиеся его описание у Евсевия не совпадает с содержанием имеющегося текста (см.: J. Quasten. Patrology. Vol. 1. Antwerpen. 1950. P. 205–206 (Примеч. ред.).

[79] - Диалог «О Троице» в 12-ти книгах, приписываемый свт. Афанасию Великому (Ps, Athanasii II De Trinitate libri XII // PL. T. 62. Col. 237–334), был издан среди работ африканского епископа Вигилия Тапского, жившего во второй половине V в., и по мнению ряда западных учёных не принадлежит ни Афанасию, ни Вигилию, но неизвестному западному автору (или нескольким авторам) 2 пол. IV-V вв. (см.: J. Quasten. Patrology. Vol. 3. Antwerpen. 1950. P. 33–34) (Примеч. ред.).

[80] - Современные учёные склонны относить его к 400 г. и местом происхождения считают вероятнее всего – Сирию (см.: J. Quasten. Patrology. Vol. 1. Antwerpen. 1950. P. 206) (Примеч. ред.).

[81] - По свидетельству свт. Епифания Кипрского.

[82] - Constitutiones Apostolorum// PG. T. 1. Col. 509–1157//р.п.: Ностановления Апостольские. Казань. 1864; СПб. 2000.

[83] - Сборник наполовину подложных документов канонического права, составленный в Королевстве франков в середине IX в. и приписываемый Исидору Севильскому (VI в.). См. Христианство. Энциклопедический словарь в 3-х томах. М. 1995. Т. 2. С. 33–34.

[84] - То есть «от молчания» (лат.).

[85] - Однако в задачи патрологов входит не только доказать подлог, но и указать как он произошёл, и кем, и когда написано подложное сочинение (Примеч. Н.М.).

[86] - D. Petau. Opus de doctrina temporum. 1627.

[87] - L. Ideler. Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Berlin. 1825–1826.

[88] - G. Fr. Unger. Zeitrechnung der Griechen und Römer / Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft v. Iwan Mulier. 1, 2. 1892.

[89] - F. K. Ginzel. Handbuch der mathematishen und technischen Chronologie. Leipzig. 1906–1914.

[90] - Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1. СПб. 1907; М. 1994. С. 66–105.

[91] - F. Clinton. Fasti Romani. Oxford. 1845–1850.

[92] - N. de Tillemont. Histoire des empereux et des autres princes. Paris. 1690–1738.

[93] - Возможно, Епифанович имеет в виду французского учёного Ch. Lecene (1647–1703).

[94] - Архиеп. Сергий (Спасский). Полный Месяцеслов Востока. Т. 1–2. М. 1875–1876; М. 1997Р.

[95] - Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines. Ed. by W. Smith and H. Wace. London. 1877–1888.

[96] - C.F. Du Cange. Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Lugduni. 1688; Breslau. 1891.

[97] - E. A. Sophocles. Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. N.-Y. 1888.

[98] - J. C. Suicerus. Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis. Amsterdam. 1682–1716.

[99] - C.F. Du Cange. Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitates. Paris. 1678.

[100] - G.B. Winer. Grammatik des neutestamentlischen Schprachidioms. Gottingen. 1891.

[101] - Athanas. Alex. Ep. Ad monachos // PG. 25. Col. 692AB; р.п.: Т. 2. С. 103.

[102] - Произведение блж. Августина, из которого взята эта цитата нами не определено.

[103] - Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. СПб. 1907–1917.

[104] - Лебедев А.П. О причинах гонений на христиан во II, III и нач. IV века // Прибавления к Творениям св. отцов. М. 1883–1885.

[105] - Neander J.A.W. Geschchte der Pflanzung und Leitung der christlischen Kirche durch die Apostle. 1832–1833.

[106] - Hefele Ch. J. Histoire des Conciles d’apres les documents originaux / Trad. H. Leclercq. Paris. 1907–1952.

[107] - Имеется в виду известный пятитомный труд, неоднократно переиздававшийся: Епископ Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Киев. 1884–1898.

[108] - Скворцов К.И. Философия отцов и учителей Церкви. Киев. 1868; 2003.

[109] - A.v.Pauly – G. Wissowa. Encyclopadie der classischen Altertumswis-senschaft. 1837–1893.

[110] - Творческий и всесторонний подход в изучении святых отцов у самого С.Л. Епифановича, в частности, проявляется в упоминаемом им здесь принципе стремления понимать их, исходя из контекста их учения, а уже после этого – рассматривая их с точки зрения итогов достижений церковной догматики. И понятно, что для полного и объективного

церковного взгляда на святоотеческое Предание необходимы как первый, так и второй метод, однако, Епифанович, будучи в большей степени патрологом по научному складу мышления, чем догматистом, уделяет больше значения именно первому подходу (Примеч. ред.).

[111] - «Правило веры» (лат.) (Примеч. ред.).

[112] - В рус. пер. стоит «весьма многие».

[113] - A. Possevino. Apparatus sacer ad Scripturam et Novi Test. Venice. 1603–1606.

[114] - J. Fabricius. Bibliotheca Graeca s. notitia scriptorium veterum graecorum. Hamburg. 1705–1728.

[115] - J. Möhler. Patrologie oder christliche Literageschichte. Ratisbon. 1840.

[116] - Oeniponte. 1850–1851.

[117] - J. Alzog. Grundriss der Patrologie oder der alteren christlischen Literageschichte. Freiburg. 1866.

[118] - J. Nirschl. Lehrbuch der Patrologiae und Patristic. Vainz. 1881–1885.

[119] - A. Erhard. Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880. Freiburg. 1894.

[120] - O. Bardenhewer. Patrologie. Freiburg. 1894.

[121] - † 1935.

[122] - Freiburg. 1913–1932.

[123] - J. Donaldson. A critical history of Christian Literature and Doctrine from the death of the Apostoles to the Nicene Council. London. 1864–1866.

[124] - Leipzig. 1897–1904.

[125] - G. Krüger. Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten. Freiburg. 1895.

[126] - Realenzyklopadie für protestantische Theologie und Kirche. Hrsg. von A. Hauck. Leipzig. 1896–1913.

[127] - Fr. X. Funk. Kirchengechichtlische Abhandlungen und Untersuchungen. Paderborn. 1897–1907.

[128] - Гусев Д.В. Чтения по патрологии. Выпуск первый: Введение в патрологию и век Мужей Апостольских. Казань. 1896.

[129] - M.J. Routh. Reliquiae sacrae. Oxonii. 1814–1846.

[130] - A. Mai. Scriptorum veterum nova collectio. Roma. 1825–1838.

[131] - J.-B. Pitra. Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata. Paris. 1876–1891.

[132] - То есть Епифанович хочет сказать не то, что до этого момента Церковь сплошь состояла из необразованных людей, но, что в связи с притоком в неё образованных литературно и философски новообращённых из язычников, сама церковная литература по своей проблематике и интеллектуальной сложности теперь уже не уступает высоким образцам языческой философской мысли (Примеч. ред.).

[133] - Здесь автор имеет в виду не вообще неопределённость богословских позиций Церкви, восприятие Откровения которой никогда в принципе не могло быть неопределённым или неправильным, но неоднозначность некоторых высказываний Писания (и иногда Предания), подававшая повод для еретически мыслящих из-за недостатка чётких формулировок по тем или иным вопросам богословия Церкви делать выводы, которые явно вступали в противоречие и букве и духу Писания и Предания Церкви. И здесь Церковь устами своих Соборов и отцов подробно формулировала то, во что она всегда веровала, исключая тем самым возможные двусмысленности еретических интерпретаций (Примеч. ред.).

[134] - Фрагмент испорченного латинского текста Библии, названный по имени обнаружившего его в 1740 г. исследователя – Л. А. Муратори. Содержит перечень произведений, принятых в качестве канонических, вероятно, в Риме в конце II века. The Interpreters Dictionary of the Bible. Vol. 3. Nashville, USA. 1962–1986. P. 456 (Примеч. ред.).

[135] - Этот абзац отсутствует в рукописной литографии 1915 года. Очевидно, эта вставка полностью принадлежит Н.И. Муравьёву – Примеч. ред.

[136] - Clem. Rom. Ep. 1 ad Cor., 25 // PG. T. 1. Col. 261A-265A; р.п.: С. 90.

[137] - Эта подглавка, кроме последнего абзаца в ней, отсутствует в рукописной литографии 1915 г. и, по-видимому, принадлежит Н.И. Муравьёву – Примеч. ред.

[138] - От имени греческого философа, жившего ок. 300 г. до Р.Х. – Евгемера, который полагал, что в основе всякого мифа лежит какое-нибудь реальное историческое событие, или лицо, впоследствии обожествлённое. Эвгемеризмом как принципом объяснения языческой мифологии активно пользовались отцы и учители Церкви: Климент Александрийский, Тертуллиан, Лактанций, свт. Иоанн Златоуст. См.: Православная богословская энциклопедия. СПб. 1904. Т. 5. С. 182 (Примеч. ред.).

[139] - Athanas. Alex. Synopsis scripturae sacrae // PG. T. 28. Col. 432.

[140] - Документ из пяти глав, составленный в Южной Галлии или в Италии в начале VI в. из различных источников, и по-видимому разными авторами (Примеч. ред.).

[141] - Дион Кассий. Римская история // Dio Cassius. Historia Romana. Berlin. 1895.

[142] - Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 2. СПб. 1907; М. 1994. С. 78–79.

[143] - P. Allard. Histoiredes persecutions pendant lesdeux premiers siecles. Paris. 1885.

[144] - Hieron. Comm. in Is. 52, 9 // PL. T. 24. Col. 504 D // р.п.: 4. 8. С. 306.

[145] - CPG. I. P. 270.

[146] - Список римских пап от св. Апостола Петра до папы Либерия (352¬366), составленный около 354 года.

[147] - PG.T. I. Col. 1205.

[148] - Написан Львом Нотарием в 1056 году. Содержит в себе: «Синопсис Ветхого и Нового Завета свт. Иоанна Златоуста», «Послание Варнавы», два Послания св. Климента Римского, «Дидахи», Послания св. Игнатия Антиохийского (Примеч. ред.).

[149] - Впрочем, во времена средневековья (Фотий) соблазнялись содержащимся в данной главе (20) учением о мірах, находящихся за океаном (Phot. Bibl. Cod. 126 // PG. 103. Col. 408A), т. е. учением об антиподах (Примеч. Н.М.).

[150] - Тех пастырей, которых св. ап. Павел называет епископами (Деян. 20:28), Дееписатель называет пресвитерами и вообще, по-видимому, он так называет епископов; 1Пет. 5:1–5, Тит. 1:5–7, 1Тим. 3:2, 5, 17 (Примеч. Н.М.).

[151] - Canones ecclesiastici apostolorum. См.: CPGS. P. 38.

[152] - См.: ПМА, Рига, 1994. С. 157–164 // PG. T. 1. Col. 329–349.

[153] - См.: ТКДА, 1869, Т. 2, № 5, С. 202–227 // PG. T. 1. Col. 379–54.

[154] - СМ.: PG. T. 1. Col. 1157–1474. См. также: Сидоров А.И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. С. 86–90. Здесь же приводится и библиография исследований на русском языке о «Климентинах» (Примеч. ред.).

[155] - См.: Canones Clementis (85 canones) (armeniace). V. Hakobian. Kanonagirk’ Hayok, I. Erevan. 1964. P. 67–75 (CPG. I).

[156] - См.: «Постановления Апостольские». Казань. 1864; СПб. 2002.

[157] - См.: Epistola Petri ad Jacobi // PG. T. 2. Col. 25–28.

[158] - В CPG нет указаний.

[159] - CPG нет указаний.

[160] - Constitutiones Apostolorum //PG. T. 1. Col. 509–1157; р.п.: Постановления Апостольские. Казань. 1864; СПб. 2000. С. 167.

[161] - Ado Viennensis. Martyrologium //PL. T. 123. Col. 201–M19.

[162] - Тридцатитомный протестантский коллективный труд по истории Церкви с резким антипапским содержанием. Написан в 1559–1574 годах.

[163] - Salmasius C. (1588–1653).

[164] - Dallaeus J. De Scriptis quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiochenii nominibus circumferuntur. 1666.

[165] - СМ.: PG. T. 5. Col. 37–472.

[166] - Лукиан Самосатский – языческий сатирик (ок. 125–190).

[167] - «Дидаскалия или учение 12 Апостолов и святых учеников нашего Спасителя» (Didascalia sive Doctrina XII apostolorum et sanctorum discipulorum nostril Salvatoris) – произведение 2 половины III века, дошедшее на сирийском языке и стоящее в тесной связи с целым рядом других памятников раннехристианской письменности канонического содержания: «Дидахи», «Апостольские постановления» и др. (Примеч. ред.).

[168] - Th. Zahn. Ignatius von Antiochien. Gotha. 1873.

[169] - J.B. Lightfoot. The Apostolic Fathers. London. 1907 – Michigan. 1970.

[170] - Апостол от семидесяти, сродник Господень, второй епископ Иерусалимской Церкви, скончался мученически около 107 года. (Примеч. ред.).

[171] - Поликрат, еп. Ефесский, возглавлял квартодециманов Малой Азии и, вступив в конфронтацию с папой Виктором, был отлучён от церковного общения в 190 году. Выдержки из письма Поликрата содержатся в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (Euseb. Hist. eccl. V, 24, 2–8; III, 31, 3) (Примеч. ред.).

[172] - Так на старый манер – учение о христианстве (Примеч. ред.).

[173] - Св. Игнатий добавляет здесь: «равно как и тот, кто слушает» их.

[174] - Так называемое «Евангелие Петра» – апокриф докетического характера, появившийся около середины II века. См. J. Quasten. Patrology. Vol. 1. Antwerpen. 1950. P. 114. (Примеч. ред.).

[175] - См. PG. T. 5. Col. 729–941.

[176] - Об этом см.: Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1. СПб. 1907; М. 1994. С. 88–97.

[177] - В машинописи: Траллиизе.

[178] - A. Harnak. Die Lehre der zwölf Apostel. (Texte und Untersuchungen. 2, 1–2) Leipzig. 1884.

[179] - J.R. Harris. The Teaching of the Apostles. London, Baltimore. 1887.

[180] - Учение Двенадцати Апостолов. Новооткрытый памятник древней церковной литературы в переводе с греческого с введением и примечаниями. ТКДА. 1884. Т. 3. Ноябрь. С. 344–384.

[181] - В Приложении к журналу «Чтение общества любителей духовного просвещения». 1886. I–X.

[182] - В «Православном обозрении». 1896. Июль. Предисловие Вл.С. Соловьева.

[183] - Карашев А.Ф. О новооткрытом памятнике «Учение 12 Апостолов». М. 1896 [диссерт.].

[184] - W. Rordorf – автор предисловия к французскому изданию в SC говорит об этом произведении как об анонимном (SC. T. 248. P. 108).

[185] - Niceph. Const. Stichometria. PG. T. 100. Col. 1060B.

[186] - Doctrina quae dicitur apostolorum.

[187] - Canones ecclesiastici sanctorum apostolorum (CPGS. 1739).

[188] - Athanas. Alex. Syntagma doctrinae ad monachos [sp.] // PG. T. 28. Col. 835–846.

[189] - Athanas. Alex. Fides Nicaena sive Didascalia CCCXVIII Patrum // PG. T. 28. Col. 1637–1644.

[190] - Vie de Schenute. Cm.: R. A. Kraft. Barnabas and the Didache. The Apostolic Fathers, A new Translation and Commentary, 3. NY. 1965.

[191] - J. Schlecht. Doctrina XII Apostolorum, una cum antiqua versione latina prioris parties de Duabis Viis. Freiburg. 1900.

[192] - Изданный Б. Пецем (B. Pez) в 1723 г. в Thesaurus anecdotorum novissimus. IV. Pars II. Col. 5–8 // SC. T. 248. P. 207–210.

[193] - Constitutiones Apostolorum//PG. T. 1. Col. 509–1157; р.п.: Постановления Апостольские. Казань. 1864; СПб. 2000 (CPGS. 1730).

[194] - Климент Александрийский – Strom. I, 20, 100 // PG. T. 8. Col. 817C; р. п.: T. l.C. 132; Ориген Александрийский – De princip. III, 2, 7 // PG. T. 11. Col. 313AC; р. п.: С. 235; псевдо-Киприан – Cypr. Carthag. De

aleatoribus // PL. T. 4. Col. 827–835; псевдо-Афанасиево сочинение De virginitate // PG. T. 28. Col. 251–283, содержащее 2-ю евхаристическую молитву «Дидахи» (9, 3–4).

[195] - «Книга Юбилеев» – одна из ветхозаветных апокрифических книг, написана около 153–105 гг. до Р.Х., затрагивающая различную тематику: от иудейской и міровой истории (например, вся история здесь делится на семь периодов – «юбилеев») до вопросов ангелологии и демонологии (см.: The Interpreter's Dictionary of the Bible. Nashville, 1962–1991. Vol. 2. P. 1002–1003 (Примеч. ред.).

[196] - «Завет двенадцати Патриархов» – апокрифическая ветхозаветная книга, повествующая о том, как Иаков собрал вместе своих сыновей и дал им последнее наставление перед своей смертью. По своему содержанию данная книга близка к другим апокрифам, таким как «Книга Юбилеев», «Книга Еноха», а также к еврейской раввинистической литературе Мидраш (см.: The Interpreter Dictionary of the Bible. Nashville, 1962–1991. Vol. 4. P. 575–579) (Примеч. ред.).

[197] - Это 14-ть книг дидактической поэмы, написанной во II в. восточными христианами на основе иудейских материалов. См. J. Quasten. Patrology. Vol. 1. Antwerpen, 1950. P. 168–169; J. Geffcken. Oracula Sibyllina. Leipzig. 1902 (Примеч. ред.).

[198] - CPGS. 1738.

[199] - Епифанович подразумевает выражение, где убийцы и растлители людей называются «губителями создания Божия», то есть человека, сотворённого Богом (Примеч. ред.).

[200] - В тексте на самом деле упоминается антихрист, который «явится как Сын Божий», то есть подразумевается, что он будет ложным и обманчивым подражанием истинного Сына Божия. Впрочем, упоминание Сына содержится в традиционной крегцальной формуле «во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19), приводимой в гл. 7, 3 (SC. P. 170–172; р.п.: С. 28).

[201] - Ф. Вриенний исправил «Богу Давидову» на «Сыну Давидову», однако рукописное чтение удержано А. Г арнаком (см. р.п.: С. 31, примеч. 8) (Примеч. ред).

[202] - Здесь С.Л. Епифанович следует переводу Карашева в параллель Рим. 8:29–30, в противоположность современному изданию перевода «Двдахи», где издателями избран вариант перевода: «но тех, чей дух Он приготовил» (Примеч. ред).

[203] - 50-й год.

[204] - Любопытно, что данное высказывание «Послания Варнавы» по мысли Оригена давало повод язычнику Цельсу в его «Истинном слове» нападать на христиан. Как писал Ориген в своём трактате «Против Цельса», Цельс называл Апостолов Иисуса «людьми бесславными, мытарями, лодочниками самой сомнительной нравственности»... Действительно, мы читаем во «Вселенском Послании» Варнавы – и отсюда Цельс, может быть, заимствовал своё утверждение, что Апостолы были «люди бессловесные и дурной нравственности», – что Иисус «избрал собственных Апостолов, людей крайне грешных»». Действительно, данный момент может кого-то смущать, но ещё Ориген дал на это вполне адекватное по меркам христианской нравственности объяснение: «И на это мы можем дать такой ответ. Очевидно, из желания унизить значение (Апостольского) учения ему заблагорассудилось относиться с доверием к тем местам Писаний (Апостольских), которые согласны с его собственными желаниями, и наоборот, не доверять Евангелиям, чтобы иметь, таким образом, возможность отвергнуть столь очевидную Божественность (Апостольского учения), возвещённую в этих именно книгах. Но ведь любовь к истине со стороны писателей (Евангелий) ему можно было бы видеть уже из того факта, что они рассказывают в них о собственных дурных качествах; уже на основании этого он мог бы убедиться также и в необычайности (их учения)... И в Евангелии от Луки Пётр говорит Иисусу: выйди от меня, Господи, потому что я человек грешный (Лк. 5:8). И Павел, который в последующее время сделался Апостолом Иисуса, точно также пишет в Послании к Тимофею: Верно и всякого принятия достойно слово, что Христос Иисус пришел в мір спасти грешников, из которых я первый (Тим. 1:15). Я не знаю, как это Цельс забыл или, вернее, упустил из виду сказать хотя что-нибудь о Павле, который после Иисуса положил основание Церквам во Христе. Очевидно, он сознавал, что если завести речь о Павле, то по необходимости пришлось бы ему давать разъяснение на вопрос, каким образом этот именно Павел раньше был гонителем Церкви Божией и яростно вёл борьбу против верующих, как он даже учеников Иисуса хотел довести до смерти (Деян. 8:3; 9:1), но позднее сам изменился настолько, что благовествование Христово распространил от Иерусалима до Иллирика – и благовествовал с такой ревностью, что не желал созидать на чужом основании, и обращался (со своею проповедью) туда, где Евангелие Божественное во имя Христа ещё не было проповедано (Рим. 15:19–21). Что же, таким образом, странного в том, что Иисус, желая показать роду человеческому великую

силу Своего врачевания душ, избрал Себе «бесславных и дурной нравственности (учеников)» и их довёл до того, что они сделались образцом самой высшей нравственной чистоты для всех, которые приводились через них к благовестию Христову?» (Orig. Contr. Ceis. I, 63 // PG. T. 11. Col. 777B-780A; р. п.: С. 9Ф-96) (Примеч. ред.).

[205] - Отличия подлога от псевдоэпиграфа становятся явными из слов самого С.Л. Епифановича: псевдоэпиграф есть надписание произведения одного автора именем другого автора, совершённое не настоящим автором произведения, а зачастую более поздними переписчиками, в то время как подлог является сознательной и намеренной попыткой автора данного подложного сочинения выдать его за произведение некоторого, как правило, известного и славного имени (Примеч. ред.).

[206] - То есть христиан из язычников (Примеч. ред.).

[207] - В машинописи часто стоит «старушка» (Примеч. ред.).

[208] - Имеется в виду брак после смерти одного из супругов (Примеч. ред.).

[209] - Ps.-Iust. Martyr. Quaest. et resp. ad orth. // PG. T. 6. Col. 1316B.

[210] - См. «Правила св. Апостол и св. Отец с толкованиями». М. 1876; 2000Р. С. 171.

[211] - Chronicon paschale // PG. T. 92. Col. 628C.

[212] - То есть Сущий (Исх. 3:14) (Примеч. ред.).

[213] - Сочинения древних христианских апологетов в переводах П. Преображенского. СПб. 1895.

[214] - Крестников И. Христианский апологет II века, афинский философ Аристид и его новооткрытые сочинения. Казань. 1904.

[215] - Seeberg R. Die Apologie des Aristides // Zahn Th. Forschungen zur Geschichte des neuetestamentlischen Kanons und der altkirchlichen Literatur. 5. Erlangen. 1893. P. 159–414; Der Apologet Aristides. Erlangen. 1894.

[216] - См.: р.п.: С. 340.

[217] - McGiffert A.C. Dialogue between a Christian and a Jew. N.-Y. 1889.

[218] - The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila / Ed.F.C. Conybeare // Anecdota Oxoniensia. Class. Ser. 1, 8. Oxf. 1889.

[219] - PG. T. 6. Col. 369A; р. п. С. 57.

[220] - См. р.п.: С. 467–84.

[221] - В машинописи: «в преданиях апологетов».

[222] - В рус. пер. П. Преображенского – «небезопасно» (Примеч. ред).

[223] - В рус. пер. П. Преображенского – «Божество» (Примеч. ред.).

[224] - Здесь не совсем корректно переданы слова св. Иустина, который применительно к Богу не использует слово «пространство», так как Бог превосходит Своей духовной природой и пространство и время (Примеч. ред).

[225] - В тексте явная ошибка: во-первых, разум по-гречески будет λόγος, а не νοῦς (ум), а во-вторых, у св. Иустина в тексте стоит λόγος (τὸν φανέντα δι’ ἡμᾶς Χριστὸν γεγονένοα, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν) (Примеч. ред.).

[226] - У П. Преображенского: «для изменения и восстановления рода человеческого» (Примеч. ред.).

[227] - Спасский А.А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Сергиев Посад. 1895; репринт: СПб. 2005. С. 422.

[228] - PG. T. 10. Col. 63–94; CPG. 1, 690.

[229] - Спасский А.А. Указ. соч. С. 282.

[230] - Татиан их называет здесь «варварскими» (Примеч. ред.).

[231] - Нужно признать, что в этой главе произведения Оригена речь о Татиане имеет иное содержание, мало относящееся к указываемому месту лекции о Татиане (Примеч. ред.).

[232] - CPG. I, 1106.

[233] - В подлиннике: «мало нашли доступ».

[234] - В подлиннике: «в жизнь».

[235] - В подлиннике: «владетельствует».

[236] - В подлиннике: «обвиняют».

[237] - В подлиннике: «известен не только».

[238] - В подлиннике: «но и позорной».

[239] - В подлиннике: «и в возражениях».

[240] - Речь идёт о знаменитых сочинениях Цицерона – «О природе богов» и Сенеки – «О провидении» и «О суеверии» – Примеч. ред.

[241] - Т.е. «таинство, благодать, искупление» – Примеч. ред.

[242] - В подлиннике: «массе».

[243] - Jeu – Books of Jeu – первая и вторая «Книги Иеу» («Книга Великого Таинственного Логоса») – древнее гностическое произведение, состоящее частью из текста на коптском языке, частью из эзотерических диаграмм, найденное в 1769 г. в Верхнем Египте шотланским путешественником Джеймсом Брюсом, в Кодексе, получившем название

от имени нашедшего – Codex Brucianus – Примеч. ред.

[244] - В произведении «Экзегетика» – толкование на составленное им самим апкрифическое евангелие.

[245] - В подлиннике: «церковных учений».

[246] - Greg. Tur. Hist. Franc. 1, 29; De glor. mart. // PL. T. 71. Col. 752A.

[247] - То есть нравственной распущенности и вседозволенности.

[248] - В подлиннике: «проходимость».

[249] - В подлиннике: «в тех же видах».

[250] - Ветхого Завета.

[251] - То есть души.

[252] - Переиздано в книге: Св. Ириней Лионский. Творения. М. 1996. С. 551–622.

[253] - Очевидно, здесь подразумевается то, что монтанисты будучи проповедниками учения о продолжении Откровения Святого Духа, полагали кафолическую Церковь лишённой этих даров, тем самым отвергая их (Примеч. ред.).

[254] - В подлиннике: «евангелический».

[255] - В подлиннике: «примирившись».

[256] - Здесь и в подобных местах, в соответствии с богословской дореволюционной лексикой, под «отрицательной стороной» следует понимать отрицание формально-логическое, когда подразумевается «отъятие» чего-либо (в данном случае – рабства диаволу и вражды против Бога), а не нравственное, каковой смысл стал преобладающим в современной лексике. То же самое касается и выражений о «положительной стороне» (Примеч. ред).

[257] - Глава о монтанизме, отсутствующая в машинописи под редакцией Н.И. Муравьёва, взята Издательством «Воскресеніе» из рукописи конспектов лекций, хранящейся в библиотеке МДА (№ 110295. С. 327–327). Имеется эта глава и в рукописи НБУВ (Ф. 187. № 17. С. 336–338) (Примеч. Изд.).

[258] - Главу об Александрийской школе см. С. 465 – Изд.

[259] - Далее текст, относящийся к этой главе (ограничен обозначениями {}), не вошёл в редакцию Н.И. Муравьёва. Эта часть текста взята редакцией Издательства «Воскресеніе» из литографии рукописи 1914–1915 г. г. (библиотека МДА № 110295. С. 333–334), а также частично из Киевской литографии – Ред., Изд.

[260] - В рукописи это место потёрто, но вполне могло по смыслу стоять «философски».

[261] - Эта глава не вошла в редакцию Н.И. Муравьёва. Взята редакцией Издательства «Воскресеніе» из литографии 1914–1915 г г. (библиотека МДА № 110295. С. 333–334) – Примеч. Изд.

[262] - Глава «Тертуллиан» не вошла в редакцию Н.И. Муравьёва. Взята редакцией Издательства «Воскресеніе» (с изменениями в последовательности некоторых подглавок) из литографии 1914–1915 г. г. (библиотека МДА № 110295. С. 334–424 – Изд.)

[263] - Лакуны воспроизведены научным редактором по текстам Тертуллиана – Примеч. ред.

[264] - Данный фрагмент лекций – глава о Тертуллиане – отсутствующий в редакции Н.И. Муравьёва, взят редакцией Издательства «Воскресеніе» (с перестановкой последовательности некоторых подглавок) из литографии Лекций 1914–1915 гг. (библиотека МДА № 110295. С. 334–424) (Примеч. Изд.).

[265] - Вставка в квадратных скобках добавлена из литографии, хранящейся в библиотеке МДА № 110295. С. 424 (имеется также и в экземпляре Библиотеки Вернадского (НБУВ): Ф. 187. № 17. С. 458) (Примеч. Изд.).

[266] - В тексте машинописи: ἐγκύκλια προπαιδεύματα.

[267] - «Благодарственная речь Оригену».

[268] - Апокрифическое произведение, написанное около 125–150 гг. по Р.Х. Климент Александрийский и «Мураториев фрагмент» причисляют его к корпусу Св. Писания. Однако, другие древние авторы, такие как Евсевий (Euseb. Hist. eccl. VI, 14, 1), блж. Иероним (De vir. illustr., 1) отвергают его каноничность, впрочем Созомен (Sozom. Hist. eccl. VII, 19) свидетельствует о его эпизодическом богослужебном применении в некоторых Церквах Палестины (См. J. Quasten. Patrology. Vol. 1. Antwerpen. 1950. P. 144–145) (Примеч. ред.).

[269] - PG. T. 9. Col. 729–740.

[270] - В тексте машинописи: «Послания».

[271] - В машинописи – «хронографических».

[272] - Т.е. содержательное.

[273] - В издании под ред. Е.В. Афонасина стоит «вера есть совершенное знание наиболее важного», однако, перевод слова σύντομος как «совершенный» вряд ли здесь подходит и наиболее адекватным является

перевод С.Л. Епифановича (Примеч. ред.).

[274] - «Логос.. .есть Бог вочеловечившийся и человек обожествлённый» (пер. Н.Н. Корсунского).

[275] - В подлиннике: «обожествления».

[276] - См.: CPG. 1433, 7431, PG. T. 13. Col. 197–216; T. 87. Col. 1545–1755.

[277] - Впрочем, эти слова Ориген относит к Посланию св. ап. Иуды (Примеч. ред.).

[278] - «О началах». Сочинение Оригена учителя Александрийского в русском переводе. Примечания и введение Н. Петрова. Казань 1899; переизд. Рига. 1936; Новосибирск. 1993.

[279] - Epiph. Adv. haer. 66 (20) // PG. T. 42. Col. 65B // р.п.: 4. 3. С. 274.

[280] - СМ.: PG. T. 17. Col. 624–626; CPG. 1491.

[281] - СМ.: PG. T. 11. Col. 1711–1884; CPG. 1726.

[282] - Даваемая в данном месте машинописи ссылка на Contr. Ceis. V, 63 не подтверждается.

[283] - Т. е. буквально: «второй Бог».

[284] - Р. п.: Ориген. «Против Цельса» Кн. V. Пер. и КОММ. А. Фокина / Богословский сборник ПСТБИ. Вып. IV. М. 1999. С. 122.

[285] - В тексте рукописи библиотеки МДА (№ 110295. С. 466) стоит фраза: «Судьба Оригена была печальна. Лучшие его идеи были усвоены великими отцами и перешли в их достояние. А его ошибки связались с его именем».

[286] - В тексте рукописи библиотеки МДА (№ 110295. С. 467) эта фраза заканчивается так: «которые поднял св. Епифаний» (Примеч. Изд.).

[287] - В тексте рукописи библиотеки МДА (№ 110295. С. 467) в этом месте добавлено: «арианского» (Примеч. Изд.).

[288] - В тексте рукописи библиотеки МДА (№ 110295. С. 467) в этом месте добавлено: «(553 г.)» (Примеч. Изд.).

[289] - К этому списку святых отцов, воспитанных на учении Оригена, можно добавить ещё следующие имена: св. Григорий Чудотворец, еп. Неокессарийский (см. его «Благодарственную речь Оригену»); св. Григорий Нисский, который в области богословия, подобно свв. Василию Великому, архиеп. Кесарии Капподакийской и Григорию Богослову, архиеп. Константинопольскому, шёл по пути Александрийской традиции Филона и Оригена, заимствуя у него учение об апокатастасисе. Позднее (в 543 году) учение об апокатастасисе было осуждено Церковью, однако это

осуждение не распространилось на сочинения св. Григория Нисского (Примеч. Изд.).

Содержание

Лекции по патрологии профессор Сергей Леонтьевич Епифанович 1
Часть I. Введение 18
I. Понятие о науке патрологии: предмет её, задача и метод 19
II. Богословские основоположения науки патрологии 29
A. 30
Б. Признаки отца Церкви 32
B. Авторитет отцов Церкви 37
Содержание святоотеческого предания и его место в священном предании Церкви 41
Разбор возражения против авторитета святых отцов 46
Учение о священном Предании 47
III. Работа патролога 48
IV. История патрологии 63
V. Группировка патрологического материала 74
Часть II. Письменность мужей апостольских 80
Отдел Первый. Церковная письменность I века 81
I. Мужи Апостольские 82
II. Св. Климент, епископ Римский 86
II.1. Первое послание св. Климента к корифянам 92
II. 2. Учение св. Климента 100
III. Св. Игнатий Богоносец, епископ Антиохийский 108
III. 1. Послания св. Игнатия 111
III. 2. Богословие св. Игнатия 122
IV. Св. Поликарп, епископ Смирнский 131
IV.1. Послание к филиппийцам 136
V. Состояние церковного веросознания в I веке 141
Отдел Второй. Церковная письменность II века 143
I. Учение Двенадцати Апостолов («Дидахи») 146
I.1. Учение «Дидахи» о Боге 155
II. Послание Варнавы 163
II.1. Учение послания 175
III. «Пастырь Ерма» 177
III.1. Учение книги «Пастырь» Ермы: нравственное и 190

догматическое 190
IV. Второе Послание св. Климента, епископа Римского к Коринфяном 200
V. Папий, епископ Иерапольский 208
VI. Выводы о церковном веросознании эпохи Мужей Апостольских 213
Часть III. Апологическая литература II века 215
Отдел Первый. Христианская апологетика II века 216
II. Исторические обстоятельства выступления апологетов 229
III. Первые защитники христианства против язычества и иудейства 231
III.1. Квадрат (Кодрат) 232
III.2. Аристид 234
III.3. Послание к Диогнету 243
III.4. Аристон Пеллейский 249
IV. Апологеты в период борьбы с ересями 251
IV. 1. Св. Иустин Мученик 252
IV.2. Татиан 304
IV.3. Малоазийские апологеты-полемисты 319
IV.4. Афинагор 321
IV.5. Феофил, епископ Антиохийский 331
IV.6. Ермий Философ 344
IV.7. Марк Минуций Феликс 346
IV.8. Общее замечание об апологетах 357
Отдел Второй. Борьба Церкви с ересями во II-м веке 359
I. Общие замечания 360
II. Св. Ириней, епископ Лионский 366
II. 1. Сведения о жизни 367
II.2. Литературная деятельность св. Иринея 370
II.3. Сочинение «Против ересей» 372
II.4. «Доказательство Апостольской проповеди» 386
II.5. Богословие св. Иринея 388
III. Борьба Церкви против монтанизма 410
Часть IV. Христианская наука (III век) 412
I. Введение 413
II. Общий обзор письменности в первой пол. III века 415
III. Разделение церковной письменности в первой пол. III века 420

IV. Начало латинской литературы261 421
V. Тертуллиан262 422
V.I. Характер Тертуллиана 425
V.2. Объём литературной деятельности Тертуллиана 429
V.3. Сочинения апологетические 432
V.4. Догматико-полемические сочинения Тертуллиана 441
V.5. Характер богословия Тертуллиана 462
V.6. Значение Тертуллиана 470
VI. Александрийская школа 471
VI. 1. Пантен 473
VI. 2. Климент Александрийский 474
VI. 3. Ориген 509
Справочный аппарат 554
Список сокращений 555
Произведения и библиография переводов древних авторов 556
Список сокращений упомянутых изданий 570
Библиография трудов С.Л. Епифановича 571
Перечень рукописных материалов С.Л. Епифановича, хранящихся в Национальной Библиотеке Украины им. В.И. Вернадского 574
Примечания 576