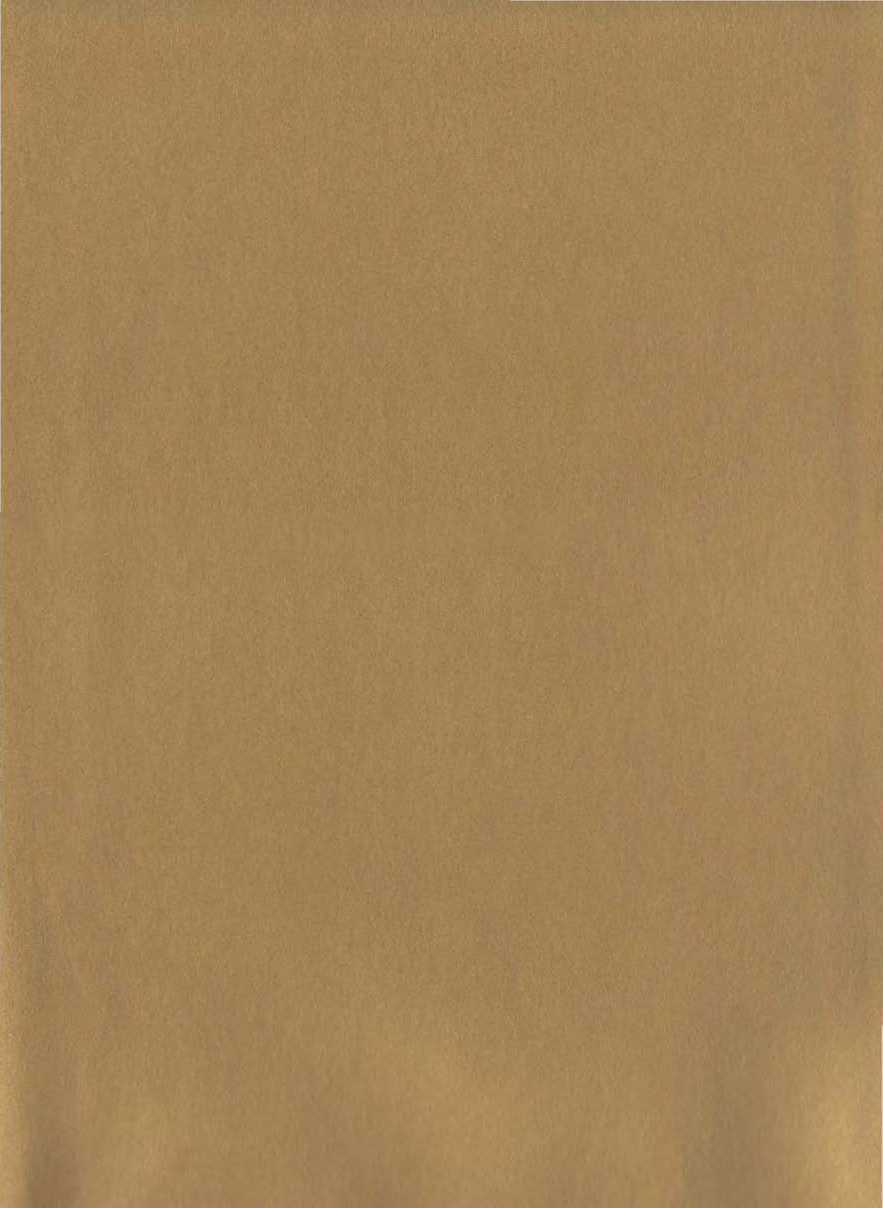
С.Л. ЕПИФАНОВИЧ

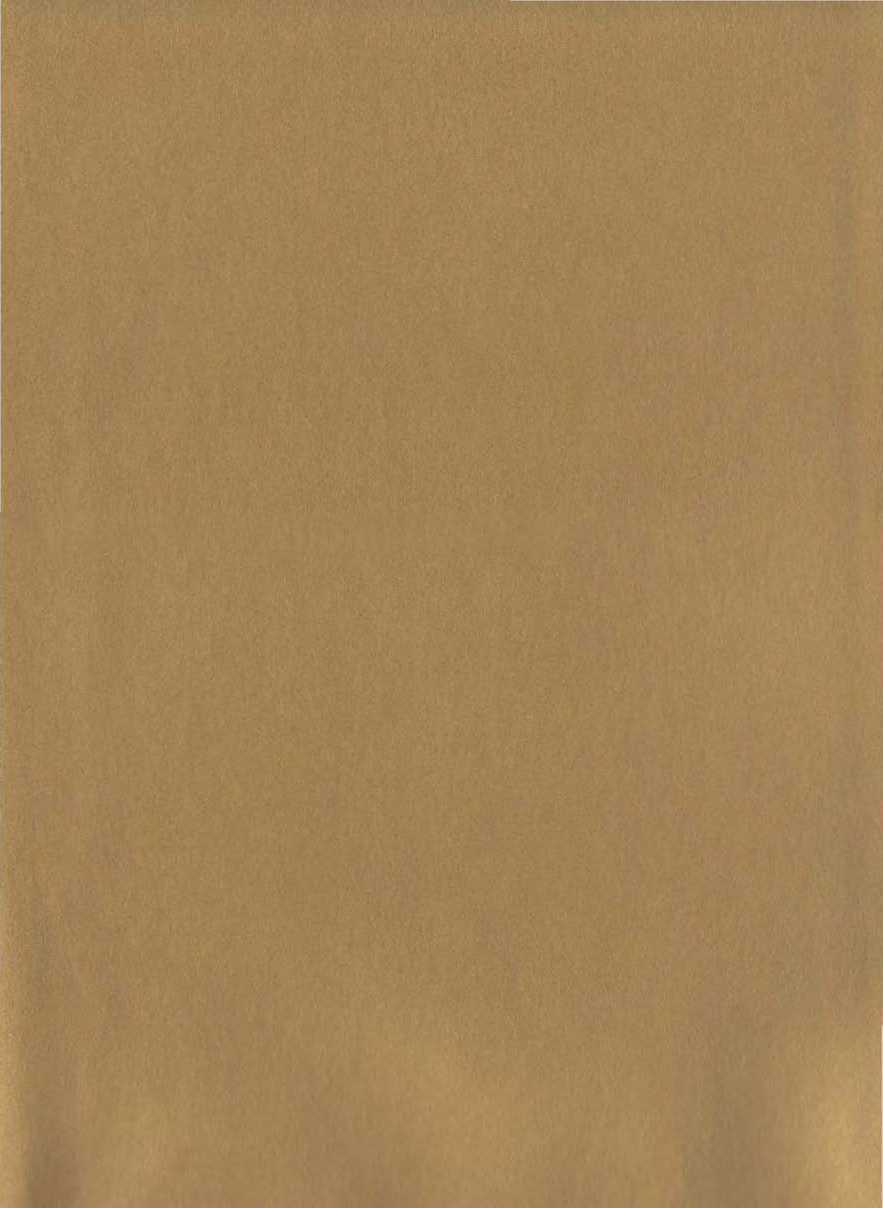
ЛЕКЦИИ

**ПО**

**патрологи:!**

С.Л. ЕПИФАНОЗИЧ







*Сергеи Леонтьевич Епифанович*

С.Л. ЕПИФАНОВИЧ

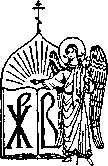
Профессор Киевской Духовной Академии

ЛЕКЦИИ ПО ПАТРОЛОГИИ

(Цер ковная письменность НИ веков)

Курс лекций, читанных студентам Киевской Духовной Академии

*Издание первое*



BOCKPECEHIE

**Санктъ-Петербургъ**

2010

Под общей редакцией доцента Московской Духовной Академии **Н.И. Муравьёва**

Рекомендовано к изданию Учёным Советом Санкт-Петербургской Духовной Академии

(Журнал № 1(919) от 30 Августа 2010 года)

Автор знаменитой трёхтомной диссертации о преподобном Максиме Исповеднике профессор Киевской Духовной Академии Сергей Леонтьевич Епифанович (1886-1918) является не только перво­открывателем и изследователем всеобъемлющего богословского син­теза этого святого отца Церкви, но и создателем полного курса Лекций по доникейской патрологии. К сожалению, короткая жизнь этого учёного, подобная вспышке яркой звезды, а также после­дующее после Октябрьского переворота смутное время не позво­лили своевременно выйти в печать его замечательным трудам.

Данное издание курса «Лекций по патрологии», несомненно, восполнит ещё один пробел в русской патрологической науке и сделает доступным для изследователей труды выдающегося рус­ского учёного.

Издано при участии Свято-Троицкой Сергиевой Лавры

© Издательство «Воскресеше»

(00 «Р.ПА.Б.Н. и Н.-Б.И.»), 2010

От издательства

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]](#footnote-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 Mip святооте­ческой мысли и связанной с ним научно-богословской и церковно­исторической проблематики, но и оценить по достоинству уровень и значение отечественной богословской науки начала XX века в лице одного из виднейших её представителей — Епифановича[[2]](#footnote-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 научно­исследовательской 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]](#footnote-3).

Биографию Сергея Леонтьевича можно представить в двух свя­занных между собой измерениях: внешнем — событийном", 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\*".

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 Еригорьевич Епифанович, был преподавателем Донской Духовной семинарии[[4]](#footnote-4)", 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 двадцатилетием 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)[[5]](#footnote-5) 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'[[6]](#footnote-6). 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[[7]](#footnote-7) 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»[[8]](#footnote-8). Такова, как отмечает

Л. Соколов, преподаватель и сослуживец Епифановича по Академии,

\*\*\*\*\*

несложная внешняя жизнь этого замечательного человека .

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 Mipa, которым приходилось входить в общение с ним, — на всех он производил впечатление целостной и проникну­той христианским миротворным духом натуры»\*’\*"\*. 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»[[9]](#footnote-9).

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»\*' .

Другой важной стороной его личности было целомудрие как тела, так и духа[[10]](#footnote-10). Однако такое добровольное лишение себя любви в супру­жестве с лихвой восполнялось любовью к родным и близким[[11]](#footnote-11). И дале­ко не о всяком человеке могут прозвучать слова: «...хотя и умер, изво- леньем 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[[12]](#footnote-12).

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».

Безсмертные слова свт. Григория Богослова о юношеской жизни и совместном учении в Афинах со свт. Василием Великим по праву JT. 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[[13]](#footnote-13). 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 обла- годатствовал 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 безсмертия слились для почившего воедино»\*’.

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’\*’. 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»[[14]](#footnote-14). 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 Mipy благотворно действовала на окружающих»[[15]](#footnote-15). Нестяжательность Епифановича простиралась далее и своё продолжение находила не только в отдаче своих средств в жертву науке, но, и прежде всего, для нуждающихся ближних[[16]](#footnote-16). 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 Еосподу, оставив этот Mip, потряса­емый социальными катаклизмами и бурями. Перед смертью он, оки­нув взором свои книжные полки, произнес: “Там доучусь!”»'.

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 (Ерисюк) 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+»[[17]](#footnote-17)'. Такая оценка была единственной

*№'*

^ ^***Wt.*** —

*ECHttKCir /${ HcAtb СЛсЛ^ AyifiAC* —

Л» - —^ v

*(Ml Ia MOJUjr yg /ttx AM ^hy ^tiMAAt (jbJULK\*- JjjuU уАСлЛмлЛ tyt* . *' CYCLIC-*

*LOluh (ииучаи^ A%*

Qy.f • *y-i.ci^.Kc/i fi&fd ~ fftojj* Ap *SO&jfetfui* Cfyu • *£UULU<ifjjuu frpfl - fftfj (Л ЩиЛ' yjU-OxpbAM\* ftp 6- № С A \*/<•><>-*

*glut (cUu.&^fJLa ttKuX-J\*лОгЛ {"Кn't lyw*

*^Ка^ыич Ш (рс-f/ yY' Uft {y atfeo--*

*ОлАШЫхь 6aui auStiafjui: ao kMApf\*' 1Шмри ^Ackufxi cftfC-Ut} еЛ fC аМуеьа. IS Hi QAAAic tciiiU a • a. ^Ь&иСПмех tu\*M OUt jikjatpJUJLUi ac YWyixo a:.a£ityrn. tv\**

***KiACCJO Ux\*\ <Л(1А4<лусИ1и' KAf й&ШШМ.***jt>

Hit*(MjUjo CiAtc HA* /ii*(yjuy :,* \*-

*ilAHt&fajfw.ii'b. c~* vy *цл.и.наЛ/с^ишй^*

/(\*<V*lei\* aqU-iУ/САегу' fAUffJ^cr JZ'y)*

*ISIS, Jl*

*Автограф С.Л. Епифановича*

*lllU6bouaa[[18]](#footnote-18)u>\*\*r~ с. ЛГи^л^в^/*

*гушы[[19]](#footnote-19) Сч у (-Mfti.*

*КнняХ-, ыи fyijH tOe 'р“/Гл ryiU't'ft <h Пгн\*. фь1ЬшжА, urtcja уя{Гу?пкг '/1Л , If Гг{н,*

*Мт Ifiie.j/rfll.*

*•/и>нела[cut^,\v ytcM^<* «W.^,

*/M/S nf+Ofetiii\* уСЛл /и'\* Mb {t-nJ/> ¥>ut£\*<e\*'*

***Ao Ac <\*yi'js\*****7****\*y /it nwf\*Yye-fb\*,l\*<<>*** *&НЛ <\*U£ 'UHh ‘ iKi ji) uL‘>*

*Лт. &>Лп~\ /{■ icntft CUItOfljCACOU-*

*JCitnSe Ц ^yjHuou* <\*4\*>^г>ши.

*j^: w\*\*9<rXSV га.*

||,py<tfg . <V*tyyttu %0 -U.rj\<4£€44 ‘\*\f'Crb+bufCt40^*

*'■Yl'tJtEf. i c/' V<f4i.ajtiUJ.*

*\*\* У \*4\*v .rti{\_*

*ditu.\*^tmc4^<XCL. fljt&UttJULy*

*<$6h\fb n\*L4tmt. tlf* r' *\.y fr,4 St. >■-- (,*

***£&uutt&\*й4> qs.\* Uai>.4 '.л’’:,,,a 'u-i J^Cpcc/tfiiM***

***‘ / ■* 1 *7 M fiy au М/Щ/***

***ОМШасиинлл vArl &txtfju\*£siUjvt fy-***

*K&KaUCr £4 tty f Kk txCt/ff, K,<Xtr\*- 69Vj bt Z&t (\*<\**

*np&\*\*7-K\*u»-wy)'* ec^vwiu('x miywt\*A> *x/fiMnus.*

*'Yi1 rflmoS-rbs^f-iss/Crf, ‘* tybWVM»\*. *H\*t* У*У\*иьс.1у%.*

У/ у, *угнущ/мя ftiy+r+u $ULjSWt\*i&bZ,*

*Автографы С.Л. Епифановича*

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)[[20]](#footnote-20). О научном уровне Епифановича свидетельствует отчёт иеромонаха Анатолия, представленный Совету Академии, об исполнении Епифановичем го­дичного плана занятий научно-исследовательской работой и его со­держании". 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»\*, 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.»\*\*. 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»[[21]](#footnote-21). Поэтому 1911 — 1912 учебный год стал первым годом преподавания С.Л. Епифановича в Духовной Академии в звании исполняющего должность доцента по второй кафедре патрологии[[22]](#footnote-22). Скорее всего, что именно в этот период им были составлены лекции, законспектированные студентами и лег­шие в основу машинописи доцента Н.И. Муравьёва[[23]](#footnote-23).

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 без- спорное право на получение степени магистра богословия»[[24]](#footnote-24).

В том же 1913 году С.Л. Епифанович подавляющим большинством членов Совета Академии[[25]](#footnote-25) 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\*’\*.

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 — научно­педагогической 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)[[26]](#footnote-26) 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[[27]](#footnote-27). 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)[[28]](#footnote-28) как несомненный и засвидетельствованный в отзывах автори­

тетных 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”»\*.

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".

\* \* \*

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»[[29]](#footnote-29), прот. Иоанн Мейендорф «Введение в свя­тоотеческое богословие»[[30]](#footnote-30)’, 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. Са- гарды[[31]](#footnote-31). 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 патрологиче- ских мнений и дискуссий, происходивших в истории развития этой

**/tr/Stfviiu'W *Cji~uu\*y у 6i t&\*uu. \*/\*•***

***буяцыЯы nyxv'.i bufuly (tl В,!), ИJ Knit-ftu\*v*** *tnfi/». у i ti i tiewni/rwb G'flM'U\*\*\*, >Tvr em^n ft ft/* ***ii'tM* i u *(rl njlu -m\*r Seme***

0\*4, *Jyfaf-Ur %kjV14MAmkm>\ t e tM\*ii/b/ru£ rtcyuiru -67- П-JU" у \*\*tr !/\* XПМ.§Х\*пАА%> U vicmptffA\*. -.i, ifivt, c£.0 lUfi\* l&V\\*£l . u (s#J iflAvfUift/* At \* */sl6\*€U\*£yUtt> /Jg*

*If Wj* • *(0flb.bb\* ПерЛу U\*.e £i chltAtrnmififv.*

t 5 *9i \*0 u tA^c \*\*\*\*\*\*\*Шолли . nr*

*H rJ.'t£4<ai\*lyUtt f ХжгУл. f+cv C4/ U k&1iA6U Ш tmc.'U /juuikmi/ytoAf yprcf,\ hi*

*Jfh hiи icf>Va\*. yUttSl/c n/ut w^Mt.* » */лс kjfjl\* i.i4tt.kfniu Фм &в\нес\*м n+fyy&emi' &//a.-u-\*A.,*

*M птчьт:. \*-ът(« J ус, пе.пумЪ H\*to nfuff\*+\*c*

*ti X lyf \* й. £ ЛажИфым\*,' n jiv cm \*Jr «\*«\*■ ftfi\*. cL vvt • thi.ttbi >t) У(ь ci\*w e.jt&4»iCUs \*>flu iflu U,4.v jilbA-juttt\* L\*nf* ,-•.... . *¥ &■Lcfirnvyyl4-t-f* Л< ЛЙГ

*hS'p I лпчаЖеЛт*\*.;/«. *K..J <1t i\*cciVj У /ivtyjJh f ft\*\* ia flfJivuiJb*i Ы1 *£\*nt\*‘ifuL.u~liJs о* У *(ri£cir>i Кльл 4u*

*\*урС>гМ J* ^<?»Kf<(m£>WI<t^ *rvJm/lOtfUii 4ЛС C/lOKf* Vv *'?Л* &| *Cf flAtAi\* i tube h IT\*etlfrw\*}-4*

*#1 Кеч\*/11 JtjС•/ ■ eu,.I \*no* 'JtXPXt\*\* "i<\*

>i *('.7^,Лтги~+ё\*пМ\*ыЬа bM'i.jx.'Su.LTJk ■"fOf/Jut f Yfny.\.J tf,VMA\*4 f d Stf'tfJ jfcvcfi. uf tofbfh Ji-a.Ki 4,- ifc'Apv Uli C/t’ f'h'Vt, 1* ex' *ekiUUM Vflybi.\Jw Gltv*

*Oly-- <kUM* Й<ИЧ^№««^ <Г *i /illhtc. ^Vf'xut* . *(Y ft tfj*

*h b / ^ \*4 Cfi&bt'*ы> ул-

Ж>; /л^. ^ /- *njlsn\*jr&ti&f, г/ ' tt/PfUf Uuf%&\U.f£AU\*f*

***rurtlbinu.m ’ПрнЛи+и.рьы f ?/' & •'г г/ Луг***

*(>,Y i’ it-l 17 Auetr. \i-f\* i c<fr tfiuc ,\*H\*. ~)J~* . *i ci+T}*

\*",,|/и"/л А^иР ^trr^iC *фЛ -10 i£* /7 *Ctf* '. /i- *(Y’jlli i \ ^ l net. fi'Jet-< .' HftfJxuci* (\*.

*Страница рукописи (литографии) Лекций. 1915 г.*

**- Э9 -**

NS

О

**учи? о \*го ооэдотва. Логос такой ve аотикиыИ Jor, ku и Qt<v\. Ruv ;jpливдяотвт ООТСКИ" aTpHO’TU. Си весь рао'и, ВЛОЪ свет, весь око. Си во» видит, вое сдавит, все ведает ( Ст,..УП,2). Отяц » Сине и С. н в От;:е; к Ник обод оорвдаетсн ыодитпа ( Пел.1,8; 1,7; В,12; Стр.У.6; УП.12 ) Юйа они - одно Jor"**

**( !J\*a.l,8 }. 3 отгемении единств От.:а и С-на Кяикент внхо- диг иногда тал цш.лко, что почти впадает ь моделизм ( Я\*Д.**

1. 8 .... ).

**4. Ори тикои характере яоаараник в** Логологии **Кдниен1а иол to ввинтить дииь слпОа\* следи суСордилациопеана. Ог гово­рит, что On ; еоть "стараии .о OaTiuo" </PcCf f t что цркрода J Сына ныиоодэе оливка к природе**

**Того, Кто ОДИН ВООНСГУЦ ( ^i,2,5 ), ЧТО CuH 140»"Г ОиТЬ .©»Kd-**

**оаем л явлениях своих, что но .р..дохимо к о: д.? ( IV,**2**Ь ).**

*От издательства*

**Учен.# о тао^ении мииь**

**Учение о творении мира Климент лвнямалт в точном сиис- ле: он отридьет вечность катерки ( Ст., .У, 14 ) и предоучосг- вопаыне цг« ( 31,13; IV,26; ср., однако, Ка/ох оог 33; Стр. УП,2 ). Дегг " Пл'.тоьп он хоч»т навтк мьаль о тсоракии ль неоитин "Гг/ Сг .У,14 ). Творение uiyt он ииедстав-**

**л-"Т ооглнсно с Пилоном. Нир чувсткенн»\* "frJfr/f j**

**совдан по эОр<ш<- kj«x ( iu егоновских ; няра духовного (**

**) ( Cr-.). Совмин он Логосом и притом нгиоМнио:**

**вслед на реигниен коли Jowov двшооь Оатв'1 ( Пр.: .\*.6 ). По- •>естпопани« о гестод-^ее представляет соооо не хронологиче­ские распорядок творения, а** яогичвохгй **класс.:\*.lit j [ли твар- НОГО Онткм по сгенен.; оорерПЛНСТРИ,**

**Умение о челе ч\*ч.о**

**1. .' учении о чало нем Кашинг перни i-водит а..ахн\***

**ОПредплеНиО ШСТОНОВОИУО ТрвХОТОЛОГ..х рн8Л<1ЧИл ПЛОТЬ, ДУЮУ**

**и дух в человеке. см цр\*вд**1**нет две душа - «иотекую или чуэ-** отяеньув (Sty01<\*\*& S'ttytA j и духо^но-раауинуж вдоцьчо- **отаенмуд (SyitTUSr W ffpusstrtts ). Пер окл нал мате« исгочниио** 1 **эр^ничесюи низан человека и нлалах «юхелиня! и стремления ( •«у'У/** 1**; вторая аоть носитель\* .ца**

*Страница машинописи Лекций в редакции Н.И. Муравьёва*

науки на Западе, что представляет картину рассматриваемого свято­отеческого наследия более многомерной, а с другой стороны — даёт читателю возможность прикоснуться к живому процессу патрологи- ческого 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 иссле- дователей-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. Кара- шева, 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. Са- гарда, 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, Гильген- фельд, 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 C.JI. Епифановича (часто даже больше, чем у Н.И. Сагар- ды) 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. Са- гарды, 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[[32]](#footnote-32). 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)’[[33]](#footnote-33), в которых наиболее рельефно представлена именно данная — концептуально­теоретическая 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. Ееоргия Флоровского: «Отцы первых веков», «Восточные Отцы IV века» и «Восточные Отцы V—VIII веков»[[34]](#footnote-34), как и упомянутая книга Попова.

Справедливости ради следует заметить, что курсы патрологии доре­волюционных авторов — Сагарды, Попова и в том числе С.Л. Епифа-

\*\*\*\*

новича — отличаются некоторым «академизмом» , в отличие от произ­ведений данного жанра, написанных в эпоху после революции в рус­ской эмиграции и в наше время в России[[35]](#footnote-35). Здесь русская патрологи- ческая 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. Кип- риана (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[[36]](#footnote-36). 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 Тертул- лиана. В этой рукописи данные главы от времени «обезцветились» 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 \*

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 ея 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 эюе подобных случаях приходилось восстанавливать эти про­белы в духе исследования самого автора.

Кроме того, в целях придания лекциям значения учебника, весь ма­териал нами разделён на отделы, главы и абзацы. Исследование церковной письменности ведётся в исторической последовательности: начинается с письменности Муэ/сей 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) э/селание 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

И. МУРАВЬЁВ.

11 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 самим 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 патроло- гической 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 Леонтиевичработал 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 /-/// 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 такэ/се истории её с доста­точно насыщенной библиографией.

Литературный анализ каждого святоотеческого произведения представляет из себя прекрасный образец применения на практике научпо-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.* Письменность 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 полоэ/сение, известное многим и другим в науке людям. Объективно э/се 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. МУРАВЬЁВ.

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 размноэ/сенные 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 э/се время редакция сочла нужным внести ряд дополнений и пояснений к тексту; они в виде комментариев научного редактора снабэ/сены пометкой (Примеч. ред.), а такэ/се 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, преэ/сние 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 снабэ/сён 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 перегруэ/сатъ 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. Такэ/се без указания на издание и их страницы оставлены разделы, в которых содерэ/сится краткий пересказ содерэ/са- ния церковных сочинений (он в любом случае сопровождается указанием на внутреннюю общепринятую нумерацию глав). В ходе этой работы был исправлен такэ/се ряд ошибок и неточностей как в ссылках, так и в тексте машинописи. Издание сопровоэ/сдастся справочным аппаратом с указателем древних и современных авторов, библиографическим списком сокращений, которые отсутствовали в машинописном издании.

Научный редактор Издания, кандидат филос.

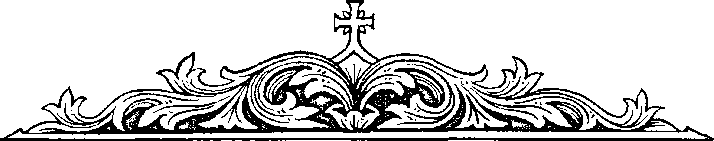
наук, кандидат богословия П.К. Доброцветов

2 февраля 2008 г.

С.Л. ЕПИФАНОВИЧ

ЛЕКЦИИ ПО ПАТРОЛОГИИ

(Церковная письменность I-III века)



*Часть I*

ВВЕДЕНИЕ

I. ПОНЯТИЕ О НАУКЕ [ПАТРОЛОГИИ]:

ЕЁ ПРЕДМЕТ, 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 (Овер- бек, Крюгер2), 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 еле- дующим 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 древне-христианской 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 древ­не-христианской 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 бого- духновенные 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. Ер. ad Rom. 4; Polic. Ер. ad Phil. 3 // PG. T. 5. Col. 689В, 700A; р.п.: C. 330, 360) и ясно учили об особенном достоинстве их Писаний (Clem. Rom. I Ер. ad Cor., 47; p. 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. Ер. ad Eph. 9, 16 // PG. Т. 5. Col. 652В, 657В; р. п.: С. 311, 314), «безбожными» {Ign. Ер. ad Trail., 10 // PG. Т. 5. Col. 681C; р. п.: С. 326), «зверями во образе человеческом» {Ign. Ер. ad Smym. 4 // PG. Т. 5. Col. 709В; р. п.: С. 341), «первенцами сатаны» {Polyc. Ер. ad Phil., 7 // PG. Т. 5. Col. 1012В; 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. Ер. ad Phil., 13 // PG. Т. 5. Col. 1016А; 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 значи-

1. 1757 мости. 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 Mip 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 письменностью, 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, внутренне-цельную 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 веро- определениях, 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 субъективизма3. 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 историко­литературная. Далее, необходимо обезпечить 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-аллегорическом4.

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 Mipa 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.)5 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 (О. Bardenhewer, f 1935), Шмидт (С. Schmidt), Кин (Н. Kihn, 11912), 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.

1. 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 Церковью6, не были удостоены почётного наиме­нования отцов Церкви7.

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.: 4 Цар. 2:12, где пророк Ели­сей называет Илию отцом; 4 Цар. 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 благовествовани- ем аз вы родих (1 Кор. 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. Т. 7. Col. 1115C; p. п.: С. 441). Таков, [как видно], был старец, обративший Иустина в христианство, и называемый им «отцом» (lust. Martyr. Dial., 3 // PG. Т. 6. Col. 48ID; p. п.: С. 139). В частности этот принцип применяется к катихизато- рам (Климент Александрийский: «наставивших — xonq катгрсроос- vTaq мы прямо называем отцами» (Clem. Alex. Strom. I, 1, 1 // PG. T. 8. Col. 688A; p. п.: T. 1. C. 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 зак-

4 1757

реплена 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. Ер. ad epp. Aegypti et Libyae, 7 // PG. T. 26. Col. 1040CD; p. п.: T. 3. C. 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 безпредельной 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 пра­вославное™] (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 oiKovopla8), 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 dycoviaxiKQg 9 в смысле исследования, а не 8оу- цатгкшд). 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 Каппа- докийцев), 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» (ёукр1Т01 Патвред); 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. Иеронима10 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 magistef 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 (f 412) и Аттика Константинопольского (f425). 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 (f430) и [свт.] Кирилл Александрийский (f444).

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 [наименование] их отцами Церкви, определяется разнообразно. Так, протестанты пределом свято­отеческого времени полагают III (реформаторы) или VI (люте­ране) век, католики XII—XIII вв., кончая то Бернардом Клер- восским, 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), Бонавен- тура (1588), Лев Великий, Петр Дамиани, Бернард Клервос- ский, 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; при том 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 исследования11.

В. 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: Александрийский12 и Синайский13) и цитировались как Писа­ние (см., например, цитату из «Пастыря» Ермы как из Писа­ния14 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. Ер. ad Phil., 13 11 PG. T. 5. Col. 1016A; p. 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 Философа15] и выражается [так]: «...хорошо сказал Иустин» (Iren. Adv. haer. IV, 6, 2 // PG. Т. 7. Col. 987В; p. 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. Ер. ad. Serap. I, 28 //PG. T. 26. Col. 593; p. п.: T. 3. C. 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: флориле- гии 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 Ни- кейского Собора утвердили догмат opoonoioq, 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 Mipy 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 ГП-го и FV-ro 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. Ер. ad Philad., 7 // PG. Т. 5. Col. 704А; 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) удостоиваются 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. Ер. ad. Phil., 3 // PG. Т. 5. Col. 1008В; 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 «брооботьк;»), 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. Т. 33. Col. 477А; 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. Ill, 2,2//PG. Т. 7. Col. 847AB; p. 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 — AthcinasAlex. De sentent. Dionys., 3 // PG. T. 25. Col.484B;p.n.:T. 1.C.44716); короче говоря, святые отцы ограничи­вались здесь для святоотеческого Предания требованием налич­ности признаков святого отца (sanctitas vitae, doctrina ortodoxa, approbatio ecclesiae17).

Внутренним критерием отеческого и апостольского Преда­ния святые отцы выставляли:

1. согласие или по крайней мере непротиворечие Священ­ному Писанию (св. Ириней Лионский — Iren. Adv. haer. IV, 33, 8 // PG. Т. 7. Col. 1077В; p. п.: С. 409; свт. Кирилл Иерусалимский — Суг. Hieros. Catech. 4, 17 // PG. Т. 33. Col. 477А; 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; p. п.: С. 50, 221).

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

1. 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 comprehenditls (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 авторитетного19. Впрочем, это не значит что для состава [этого] consensus'а 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 11-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.: 1 Кор. 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 иконо- почитанию). 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.

1. 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, Патеры; ёукргтог, 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 (Ш Вселенский Собор), Послание его к епископу Иоанну Антиохийскому с исповеда­нием веры, второе Послание его к Несторию с обличением его лжеучения, Послание папы Льва Великого (торос;) к свт. Фла- виану, 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 Собор20). 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. Афанасия21). 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.

1. 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 Гард- хаузена22, а для новейших описаний у К. Крумбахера в «Исто­рии византийской литературы»23. [Кроме того, весьма важны:]

а) Сборники — экзегетические катены, догматико-поле- мические, 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 дони- кейского 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 самотож- дественной, 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; при том 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 преследовала24.

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»25, 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. Bibl., Cod. 120, 8 // PG. Т. 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 анти- гности[ческих писателей], свт. Епифаний [Кипрский] включил в своё произведение «Панарий» и предшествующие ересео- логические 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, древне-церковные произведения были расчита- ны 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 ороонаю^ [вместе с осуждением ереси Павла Самосатского]26. 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.

1. 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 аппарат27. 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 (interpolate!), 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 неповреждённое™ 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. Т. 20. Col. 484В; p. 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. Т. 20. Col. 389A; p. 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.

1. 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] патрис- тическую 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 македо- ниане, 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»28, 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; p. 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 едино- властительстве Божием»29.

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 века30), или обмениваясь сходством имён и двусмысленностью загла­вий, ложно приписывали [какое-либо] сочинение [тому или иному] отцу. Так, изречения философа Секста [были] приписа­ны папе Сиксту; «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. Т. 20. Col. 512A; p. 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 (testi- monia 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; p. 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 Quaes- tiones et Responsiones31, приписываемом св. Иустину (t 165) цитируется св. Ириней, писавший в конце II века, Ориген пи­сатель [первой половины] III века и опровергает манихеев (кон. III —нач. IV вв.)32. 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»33 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»34 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;

1. 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 silentio35 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-]северианами 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. Т. 20. Col. 497AB // p. п.: С. 238), ни св.Киприан в споре о крещении еретиков {idem. VI, 43 // PG. Т. 20. Col. 617С- 617А // р. п.: С. 295), хотя на основании указанных мест в этих «Постановлениях» они могли бы придать апостольский авторитет своим мнениям36.

1. 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 — Петавий37, Иделер38, Унгер39, Гинцель40; у нас — В.В. Болотов41); пособи­ем при датировании исторических событий служат Annales ecclesiastici Барония и Fasti Romani Ф. Клинтона42; пособием при ономатологии — являются «История Императоров» Тиль- мона43 (Tillemont), списки консулов Шрама (R. Schram) и Клейна, указатель должностных лиц в издании Codex Theodo-

5 1757

sianus Готофреда; списки епископов у JTe Кеня44, хронология патриархов у болландистов; из новых трудов, для имён святых пособием является Месяцеслов Востока архиеп. Сергия45 (Т. I— II). В частности, прекрасным справочным указателем для церковных писателей и вообще церковных деятелей является — Dictionary Смита и Уэса46. Подробнее о всех этих пособиях сказано в лекциях В.В. Болотова (Т. 1).

1. *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, ф 1716). Словари, в которых процитовано употребление известного сло­ва у церковных писателей (но далеко не полно) — рекоменду­ются: греческие — Дю Канжа47, Софоклиса48, Бензелера и спе­циально Thesaurus ecclesiasticus Швейцера49, латинский — Дю Канжа50; грамматика новозаветного греческого языка Winer’a51.
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 истины52». 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»53. 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. Болотова54, А.П. Лебедева55, Неан- дера56; о Соборах — Гефеле57, 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: vnotymmq, (pvaiq (cpvoiq имело сперва кон­кретный смысл «ипостаси», а потом — общий, иттоатасяс; — имело общее значение (оисйа у свт. Афанасия Великого), а по­том стало обозначать лицо в конкретном смысле. В разных бого­словских школах употреблялась разная терминология, напри­мер в Антиохии говорили: о 0ео<; Aoyoq, а в Александрии: о ек ©юн. Помогает разбираться в этих тонкостях история догматов ([см.] преосв. Сильвестр [Малеванский]58). 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 — Е. Feller; специально о христианской философии Нивеч, К. Скворцов59).

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 — Wissowa60.

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 догматики61. 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»62', 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 (oiKovopla); 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.
3. 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. Т. 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, Ро- дон, 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 P. X.). 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. Т. 20. Col. 389CD; p. 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 красноречи- вейший» (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; p. п.: С. 286); допускал преувеличения: «некоторые» сочинения Вардесана, [о которых упоминал Евсевий] {Euseb. Hist. eccl. IV, 30 // PG. Т. 20. Col. 404A; p. п.: С. 188) превращаются у него в «неисчислимые сочинения» {Hieron. De vir. illustr., 33 // PL. 23. Col. 647В; p. п.: С. 28263). 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 историко­литературных вопросов, их принято называть номенклаторами.

Лучшим из подражателей блж. Иеронима является Генна­дий, пресвитер Массильский (Марсельский) (ф480). 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 (ф636) — 46 глав, Ильде- фонса, 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 (ф891), иначе называемый Мьрю|Зф/ио\’. 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 (ф 1611) Apparatus sacerM 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 Пос- севин 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 древне-христианской 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, ф 1621), написавший краткую, но в общем точную книгу De scriptoribus ecclesiasiicis 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 (ф 1660); из протестантов — Иоанн Гер­хард (J. Gerhard, ф 1667), давший нашей науке имя патрологии; из реформаторов — Казимир Удэн (С. Oudin, ф 1717). Эти учёные- труженики во многом напоминают номенклаторов, но они значитально 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 (ф 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, -f 1761). «Общая история писателей священных и цер­ковных» (Histoire generate des auteurs sacres et ecclesiastiques. 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 (ф 1724), напи­савший предисловие к Лионскому изданию собрания святооте­ческих творений, в котором обозрел церковных писателей до IV в., и учёнейший янсенист Себастьян Тилльмон (ф 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—XVI11 вв., то они занимались преимущественно монографическими произве­дениями. Общие курсы написали только англичанин Кэв (J. Cave,

<>

11713), Гамбургский профессор Иоанн Альберт Фабриций (J. Fabrizius, ф 1736) составил Bibliotheca grace а(’5 и Bibliotheca latina.

Обе библиотеки Фабриция 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 (t 1686); прекрасно защитив­ший подлинность Посланий св. Игнатия) и француз Жан Далье (Daille ф 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 патриотической 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 Мелера66 (Mohler, ф 1839), дающая сведения о жиз­ни, творениях и учении святых отцов I—III вв. М. Перманедера (М. Permaneder, ф 1862) Bibliotheca patristica, с разработанным введением (Patrologia generalis) и точными библиографически­ми указаниями (I—III в.), Institutiones Patrologiae Фесслера67 (J. Fessler, ф1882); второе издание в обработке Jungman’a 1890— 1896; нет учения святых отцов I—VII вв.), краткий учебник Аль- цога68 (J. Alzog, ф 1878) и пространный Ниршля69(1. Nirschl, ф 1904). Из новейших трудов особенно важны подробный библиогра­фический труд Эрхарда70, знакомящий с современной разра­боткой патрологии в специальных монографиях и статьях за 1880—1900 (в 2-х томах), и затем «Патрология»71 Барденхевера (О. Bardenhewer72), а также его обширная Geschichte der altkir- chlichen Literatur73 I—II т., доведённых до Евсевия (догматико­историческая 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 Дональдсона74, а в особенности немцев: Адольфа Гарнака (Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius i. 1—275 ; — о рукописном и литературном предании) и Густава Крюгера76. 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 (М. Schanz) (Geschichte der Romischen Literatur, IV, 1—2 Munch., 1904). Важны также энциклопедии и учёные сбор­ники патрологических монографий. Таковы: 1) Realenzyklopadie Гаука77; 2) Kirchenlexicon; 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) О. 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 Кса- вер Функ78 (Fr.X. Funk) и англиканин Иосиф Ляйтфут — (J. Lightfoot), еп. Дургамский (fl889). Пальма первенства среди них по обилию исследований, оригинальности суждений (по­становка новых вопросов) обширной эрудиции безспорно 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. Гусева79 (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,

1. Эрнест Ричардсон, 4) Альберт Эрхард (католик). Довольно точные библиографические указания помещаются в отмечен­ных выше курсах патрологии, именно в «Библиотеках» Фабри- ция и в «Истории древне-церковной литературы» Барденхеве- ра, 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 (ф 1559) и Генриха (сына Роберта ф 1594) Стефанов, отличающиеся правильностью текста и изяществом печати. Усту­пают им издания базельских типографов Иоанна (ф 1527) и (его сына) Иеронима Фробенов, которым помогал учёный гума­нист Эразм Роттердамский (ф1536).

Выдающееся место между ними принадлежит изданиям Бене­диктинской конгрегации св. Мавра; они дают правильный текст и предметные индексы. Из бенедиканцев заслуживают упоми­нания: Мабильон (ф 1707), издавший труды католического отца Бернарда Клервосского, Тьерри Рюинар (Thierry Ruinnart, f 1709) — акты мучеников, Монфокон (В. de Montfaucon, f 1762) — свв. Кирилла Иерусалимского, Киприана Карфгенского, Иустина Философа. После бенедиктинцев в деле издания творений святых отцов много потрудились иезуиты: Фронтон дю Дюк (ф 1624) издавший [труды] свв. Иоанна Златоуста и Иоанна Дамаскина), Сирмон (J. Sirmond), Дионисий Пето (Petavius; — свт. Епифания Кипрского) и доминиканцы — Франциск Комбефи (Fr. Combefis, f 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), Раут80 (M.J. Routh). Когда издания умножились, то начали их переиздавать в сборниках. Первый опыт был сделан де-ля-Би- нем (de la Bigne), сорбоннским профессором (ф 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 Гал- ланди (A. Gallandi, fl779) 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 Маи81 (A. Mai) (f 1854). Его коллекция обнимает 40 томов. Издания эти в основном перепечатаны Минем.

Для нас большее значение имеют издания (ок. 16 томов) другого кардинала — Питры82 (J.-B. Pitra, ф 1889), возобнови- теля 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. Иус- тина 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»); проф. Е. Ловягин (св. Ме- фодий 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 Доброто- любии, в 5-ти томах, (изд. Афонского Пантелеймонова монас­тыря; перевёл преосвящ. Феофан Затворник). Больше всего переведено творений святых отцев 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 Александрии- ский, 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)).

1. ГРУППИРОВКА ПАТРОЛОГИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛА

L 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 саморазвиваю- щееся 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 повышается83, 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

1. 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 (Xoyoi) (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.

1. 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 определённа84. 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 катихизаторов-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 Mipa, предсуществовании душ, апокатастасисе. [После Климента] Ори- ген 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 доникейс- кой 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 Нео- кесарии (в Малой Азии), которые, впрочем, усвояли воззре­ния Оригена не во всём объёме. Из противодействия Орите ну 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.

1. ОТНОШЕНИЕ ЦЕРКОВНОЙ

ЛИТЕРАТУРЫ К КЛАССИЧЕСКОЙ

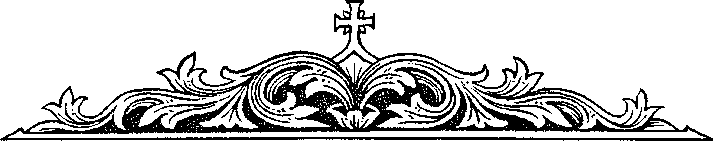
Церковная литература возникла в то время, когда класси­ческая уже достигла наивысшего пункта развития и начала скло­няться к упадку. Понятно, что церковная литература не могла избежать влияния со стороны классической, но это было влия­ние формальное, [с точки зрения языка]. Впрочем церковные писатели пользовались не классическим языком, а современ­ным им диалектом «койне» (koivti 5i&A.£kto<;), 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 векод) 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 П е р вый*

ЦЕРКОВНАЯ ПИСЬМЕННОСТЬ I ВЕКА

1. 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. C. 178), причём прилагал его к свв. Климен­ту и Поликарпу. Ещё раньше почётный эпитет ало<тсо?ак6(; был употребляем по отношению к св. Поликарпу (Martyr. Polyc. 16, 2// PG. Т. 5. Col. 1041; р. п.: С. 388 — 5i8&aKaA,o<; алоатоАшх;); св. Ири­ней у Евсевия (Euseb. Hist. eccl. V, 20, 7 // PG. Т. 20. Col. 483В; p. п.: С. 233 — 5i5a<3KaA.o<; лреорОтсро^). 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 (Т. 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» (Ai8a%fi). 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 после- апостольскому 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. Ill, 4//PG. Т. 7. Col. 851В; p. п.: С. 224), а то, что свв. Климент (ibid. III, 3 // Col. 849В) 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 Мура- ториева фрагмента85 написал свой «Пастырь» при Пие, папе Римском, следовательно, в середине П 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; p. п.: С. 269) и читали за Богослужением {Euseb. Hist. eccl. Ill, 3, 6 // PG. T. 20. Col. 217В; p. п.: С. 96; Hieron. De vir. illustr., 10 //PL. T. 23. Col. 625; p. 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. По- прежнему 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.

\*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 Воскресения86, 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 безыскус- ностью 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[[37]](#footnote-37)

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. Ер. ad Eph., 12 // PG. Т. 5. Col. 656А; 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).

1. СВ. КЛИМЕНТ, ЕПИСКОП РИМСКИЙ

А. Достоверные сведения о Клименте сообщают только Ири­ней и Евсевий. По словам Иринея (Iren. Adv. haer. Ill, 3, 3 // PG. T. 7. Col. 849В; p.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. Ill, 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. Ill, 15, 34 // PG. T. 20. Col. 249A, 288A; p. 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. Т. 11. Col. 194C; p. п.: С. 117), «мужем апостольским» (Clemens vir apostolicus) (блж. Иероним — Hieron. Com. in Is., 52, 13 // PL. T. 24. Col. 504C; p. п.: 4. 8. С. 306) и даже «апостолом» (Климент Алек­сандрийский — Clem. Alex. Storm. IV, 17 // PG. Т. 8. Col. 1312A; p. 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 «Климен- тины», дошедшие до нас, под именем самого Климента, в двух редакциях: Homiliae (XX) и Recognitiones («Встречи»). По рас­сказу «Климентии», 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 (эвгемеризм87). 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 следующий 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 Recognitions 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 «Климентии», документа подложного и вышедшего из эви- онитской среды и отвергнутого Церковью («Синопсис» свт. Афанасия88, Decretum папы Геласия89 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)90, 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. Болотов91). Впрочем вопрос о мучениче­стве Климента — вопрос спорный. Некоторые учёные (P. Allard92) 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 (f ок. 175) заме­чает, что он запечатлел свою жизнь мученичеством и, следова­тельно, его (а не Климента) считает первым мучеником из рим­ских пап {Iren. Adv. haer. Ill, 3, 3; p. п.: С. 223). Также и Евсевий (Hist. eccl. Ill, 34 // PG. Т. 20. Col. 288A; p. п.: С. 135) и Иероним (De vir. illustr., 15 // PL. T. 23. Col. 633A; p. 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 (Ар- хиеп. Сергий. Полный Месяцеслов Востока. П. 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 «Климентии» 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 «Климентии» 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»93). Другие стави­ли его после Лина, но ранее Анаклета («Хроника» Ипполита94, Либериев каталог95, 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 Recognitiones96). Под влиянием, вероятно, «Климентии» 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, спос- пешником св. ап. Павла, упоминаемом в Послании к Филип­пийцам. Это мнение повторяют Евсевий (Euseb. Hist. eccl. Ill, 15// PG. Т. 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 Ер. ad Cor., 6//PG. Т. 1. Col. 220-221 A; p. п.: С. 116; или сказание о Фениксе в главе 25 (р.п.: С. 128) и Mipax 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. Light- foot). Ляйтфут предполагает, что св. Климент был вольноотпу­щенником консула Климента из иудеев-эллинистов.

II. 1. ПЕРВОЕ ПОСЛАНИЕ

СВ. КЛИМЕНТА К КОРИНФЯНАМ

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)97, открытом в 1893 г. никомидийским митрополитом Филофеем Вриением в библиотеке Святогробс- кого 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. Т. 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; р.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. Ill, 3, 3 // PG. T. 7. Col. 850A; p. п.: С. 223) говорит, что Послание появилось в епископ- ствование св. Климента и написано Римской Церковью, при­чём передаёт и его содержание (ср. Euseb. Hist. eccl. V, 6//PG. Т. 20. Col. 445АС; р. 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 (Суг. Hieros. Catech. 18, 8 // PG. Т. 33. Col. 1025В; р. п.: С. 297 — легенда о Фениксе); Евсевий Кесарийский (Euseb. Hist. eccl. Ill, 16 11 PG. T. 20. Col. 249В; p. 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

7-1757

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 Ер. ер ad Cor., 41 // PG. Т. 1. Col. 289В; 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. Т. 1. Col. 288А //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. Т. 6. Col. 745В; р. п.: С. 319).

Другие данные Послания говорят за более позднее происхож­дение его: а) Апостолы (свв. Петр и Павел) представляются умершими (Clem. Rom. 1 Ер. Ер ad Cor., 5 // PG. Т. 1. Col. 217А, 220А; р. п.: С. 115), а также и многие предстоятели Церквей, постав­ленные Апостолами; многие пресвитеры уже «в течение долго­го времени» (ло/Оюц хроюц) проходили своё служение (гл. 44 // PG. Т. 1. Col. 297А; 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 (ap%cdav KopivBicov екк^рспау) (гл. 47 // PG. Т. 1. Col. 308А; 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.

***В. Повод написания Послания***

Поводом к написанию Послания послужили возникшие в Коринфской Церкви безпорядки. 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) безчестными, безславными, 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-го- милетический элемент) можно вывести заключение, что зачин­щики мятежа претендовали на особенное положение в Церкви, высупали 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 (тасттод),— говорит св. Климент,— или способен предлагать ве­дение (yvaxnt;), 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» (Clem. Rom. 1 Ер. ad Cor., 48 // PG. Т. 1. Col. 309A; p. 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-харизма- тиками. 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 (XeiToupylat;) 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: тар! xcov ётафуто- upivcov mxp’ 'bptv лрауцатсоу (гл. 1 // PG. Т. 1. Col. 205A; p. п.: С. 111) и вместо: «спорные у вас дела» переводили: «дела, о которых вы спрашивали» (как если бы стояло лар’ i)p.cov). Мнение это решительно не оправдывается содержанием Послания, в котором ' гл. 47; р. п.: С. 142) прямо говорится о том, что Послание написано но слуху о коринфских безпорядках. 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 (1 Кор. 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-исто- рическая — 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—

1. , 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 Mipa, 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 м1рянин (Хоакод) имели своё дело по заповеди Божией, так и Апостолы по установлению Божию (ептактсос;) 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 (emvopfiv), 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 Бо- жию, 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 трак- тацией 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^-9; р. п.: С. 142-143, ср. 1 Кор. 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. Т. 1. Col. 281АВ; 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. Т. 1. Col. 272ВС; 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. Т. 20. Col. 585A; p. п.: С. 278 ) или переводчиком его с еврейского на греческий язык (ibid. III, 38, 2 // PG. Т. 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. Т. 1. Col. 288А; 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. Т. 103. Col. 406—408), является ясным и простым, вполне отвечающим безыскусному и церковному образу речи.

1. 2. УЧЕНИЕ СВ. КЛИМЕНТА

А. Так как Послание св. Климента написано по поводу цер­ковных безпорядков 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 ссыпается, как на общепризнанные нормы. Св. Климент ясно учит о богодухновенности Ветхого Завета. «За­гляните в Писания, эти истинные глаголы Духа Святаго; за­метьте, что в них ничего несправедливого и превратного не напи­сано» (гл. 45 // PG. Т. 1. Col. 300-301 А; р. п.: С. 140). В учении о Боге св. Климент особенно оттеняет понятие воли Божией. Воля Бо­жия царит над всем м1розданием 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)98. [Божественная] воля, созидая гармонию во внешней природе, требует в Mipe нравственного послушания себе, и при исполнении своих требований дости­гает и здесь той же гармонии, что и в Mipe чувственном. В хри­стианском обществе эта воля требует подчинения определённому устройству (гл. 40 // PG. Т. 1. Col. 289А; р. п.: С. 137) и богослужеб­ному чину. В личной жизни христианина это подчинение воле Божией рождает смирение (гл. 30, 38 // PG. Т. 1. Col. 269ВС, 272А, 284В; р. п.: С. 130, 131, 136), которое должно быть преобладающим настроением христианина чрез всю жизнь. Святость воли Божи­ей, наконец, обезпечивает 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 м1росозерца- ния (ибо таково представление о Боге у ветхозаветных Проро­ков). Впрочем, у св. Климента рельефно изображается и милосер­дие Божие (гл. 23, 29 // PG. Т. 1. Col. 257В, 269А; 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

S 1757

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. Т. 1. Col. 304А; 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. Bibl. Cod. 126 // PG. Т. 103. Col. 406-408), не упоми­нает о Его Божестве. Упрёк этот отчасти справедлив. Сыном Божиим св. Климент называет Христа только раз {Clem. Rom. 1 Ер. ad Cor., 36//PG. T. l.Col. 281A;p. п.:С. 135) и то в словах (Пс. 2:7; Евр. 1:5): Сын мой ecu Ты, Аз днесь родих Тя. Е1ри всём том мысль о предсуществовании Христа и, следовательно, о Его Божеском достоинстве выражена у св. Климента довольно ясно. «Жезл величия Божия,— говорит св. Климент,— Еосподь наш Иисус Христос не пришёл в блеске великолепия и надменности, хотя и мог бы, но смиренно» (гл. 16//PG.T. l.Col. 240А;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. Т. 1. Col. 281АВ; 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 (evrparaoprv) и пред Ним Самим (гл. 21 // PG. Т. 1. Col. 256А; р. п.: С. 126). Ярче оттенено человечество Хри­ста. Он происходит от Авраама по плоти (гл. 32; р. п.: С. 131) и есть отрок Божий (о лагд 0еоб); 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 Mipy 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 безсмертии, 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 Воскре­

сение 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 богоучрежденнос- ти 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. Т. 1. Col. 292В-293А; р. п.: С. 138). Ясно выражается и идея преемства. Апостолы, по сви­детельству св. Климента, поставив вышеозначенных служите­лей, «присовокупили потом (рета то, ср.: Деян. 13:42) закон (£TUvo|if[), чтобы когда они почиют, другие испытанные мужи принимали на себя их служение» (гл. 44// PG. Т. 1. Col. 297А; 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; 1 Тим. 3:1-13; Тит. 1:5—7).

Но хотя у св. Климента определённо говорится о бого- учреждённости 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 яреф!>тф01 (гл. 21,6 // PG. Т. 1. Col. 256А; р. п.: С. 126; ср.: гл. 44,5; 47,6; 54,2; 57,2) и fiyoopevoi (гл. 21,6//PG. Т. 1. Col. 256А; р. п.: С. 126; ср.: 1,

1. 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» (fiyoopcvoi) значит повиноваться «поставленным пресвитерам» (гл. 54//PG.Т. 1. Col. 317В;р. п.: С. 145). Смешение это не составляет исключительной особенности св. Климента. Оно встречается и в новозаветных Писаниях" и в древней [церковной] письменности (Herm. Vis. 2, 4 // PG. Т. 2. Col. 900А; 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» (fiyoopevoi), которых св. Климент упоминает наряду с яреоРитероц приписывая первым власть и авторитет (им подобает повиноваться), а вторым моральное значение (им воздаётся почёт и уважение), но в данном случае под яреаРшфог 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 (5e5oKip.acp.evoi avSpeq) называются те лица, которых по 42 главе Апостолы «испытавши» (SoKipaaavrec;) 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 Ecclesiasticim) 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 (1 Пет. 5:1; 2 Ин. 1:1; Папий у Евсевия — Euseb. Hist. eccl. Ill, 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. Ill, 3, 1-2 и III, 2, 2 // PG. T. 7. Col. 848AB-849A; p. п.: С. 221-222) и св. 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, Вей- цзеккер). Но это предположение не во всех пунктах может быть оправдано.

1. упоминание у многих писателей только формулы елкжо- лос; и 5i6ckovo<; {Clem. Rom. 1 Ер. 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. Т. 2. Col. 903; р. 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 лрго- fhnepot в 1 Тим. 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 fiyoopevoi 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 (ёлтаколог).

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 Ер. ad Cor., 1; 44; р. п.: С. 112, 139; Herm. Vis. 2, 2, 4; p. п.: С. 223, 204, см. также: 3, 9, Simil. 9,

1. , а упоминаются обычно только епископы и диаконы (Флп. 1:1; 1 Тим. 3:1-13; Clem. Rom. 1 Ер. ad Cor., 42; Herm. Vis. 3, 5, 9, Simil. 9, 26-27; lust. 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 Ер. 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 (^еиовругса), священникам назначе­но своё место (тбтю^) и на левитов возложены свои должности (8ихко\аа). 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 безкровную Жертву (подобно ветхозаветному священству) и резко выделяет их из ряда других верующих, м1рян (Хсаксх; — гл. 40//PG. Т. 1. Col. 289А; 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. Т. 1. Col. 292А; р. п.: С. 138), которые, в свою очередь, должны сменять друг друга (гл. 44 // PG. Т. 1. Col. 297А; 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-исто- рическое 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 м1рян, 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 Ко­ринфянам101 ; 2) два окружных Послания к девственницам (на сирийском языке)102; 3) «Климентины»103; 4) «Правила апос­тольские»104; 5) «Постановления апостольские» в 8 кн.105;

1. Письмо Петра, или канон Климента106; 7) Литургия, при­писываемая св. Клименту107; 8) Несколько произведений апо­калиптического характера108 (ещё не изданных).
2. 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 ефе- сянам, магнезийцам, траллийцам и римлянам, а потом в Троа- де ещё 3 Послания — к филадельфийцам, смирянам и Поли­карпу Смирнскому (Euseb. Hist. eccl. Ill, 36 // PG. T. 20. Col. 288CD; p. 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 P. X. 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)109 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 — 0ео(роро<; — 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 0есхр6ро<; (богоносный), послужило поводом к преданию, будто Игнатий и был тем дитятей, которое Господь, взяв на руки, ставил ученикам, спорившим 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 марти- рия 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 Адон110 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;

1. они противоречат письмам Игнатия, например, называют Игнатия соучеником 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 аппе- ляции, 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.

1. 1. ПОСЛАНИЯ СВ. ИГНАТИЯ

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

7. Пространная редакция, сохранившаяся во многих кодек­сах, кроме 7 упомянутых у Евсевия писем, имеет ещё 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.

1. 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 (Ба- роний, 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 «Магдебургеких центурий»111 (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)112 и осо­бенно кальвинистский пастор Жан Далье (Dallaeus)113, 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 без- пристрастию и силе критики сочинение Vindiciae Ignatianae114 («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 неподлин- ности. 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 безсвязна;
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, Липси- ус, 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 Самосатско- го115 «О смерти Перегрина», в котором этот остроумный учё­ный-поэт подвергает осмеянию современных ему религиозных психопатов и христиан. Перегрин 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 (%£ipoTovf|oca) 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»115, свв. Афанасий, Василий Великий, Ефрем Сирин и др. В монофизитских спорах очень часто ссылались на Игнатия. Все эти свидетельства приве­дены в изданиях Цана117 и Ляйтфута'18.

***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) вви. ly 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 Иерусалимский119) 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 спаи и его, подав императору ап- пеляцию, 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 (lyvdxioq, о ка! веосророф, 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. Ер. ad Magn., 8 // PG. Т. 5. Col. 669А; р. п.: С. 320) и указывают на то, что Валентин из [зона] Молчание произво­дил ряд [других] эонов. Но слова эти к системе Валентина не подходят, ибо Молчание у Валентина играло второстепенную роль, как женская половина Глубины (ВаОхх;) и Первоначала, и притом от этой брачной пары Валентин производил Ум (Nonq, иначе Единородного), а не Слово (Aoyoq): 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 (о лрое- схщ) 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 Ефесский120, кото­рый знал семь епископов в своём городе — своих предшествен­ников по кафедре.

В настоящее время и протестанты (Цан, Гарнак, 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 ис- поведническом 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 Троа- де. 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. Ер. ad Trail., 6 // PG. Т. 5. Col. 680В; 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. Ер. adPhilad., 9//PG. Т. 5. Col. 705А; 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. Т. 5. Col. 701А; 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. Ер. ad Magn., 10//PG.Т. 5. Col. 672А;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 поливанием 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***

1. 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 смирешем 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 увещавает верующих, во-первых, заботиться о единении и согласии с епископом, повинуясь ему, как Еосподу 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. Ефеся- не 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 Еоспода.

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 Mipy, причём рекомендуется молиться за язычников, быть смиренномудрыми и кроткими по отношению к ним и ввиду близости кончины Mipa 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 м1рского огня, но вода живая взывает во мне: «“иди ко Отцу”» (Ign. Ер. ad Rom., 7 // PG. Т. 5. Col. 693А; 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 безконечно 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 безпорядочно 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.

1. 2. БОГОСЛОВИЕ СВ. ИГНАТИЯ

М1ровоззрение 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 древнее — Его крест, Его смерть, Его воскресение, производимая Им вера, Христос — наша жизнь» (Ign. Ер. ad Philad., 8 //PG. Т. 5. Col. 704В; р. п.: С. 337).Вполномыслии 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» (elq Oeoq egtiv, о (ра- vEpcooaq eocotov 8ia Зрооб Хрютоб тоб тоб абхоб) (Ign. Ер. ad Magn., 8//PG. Т. 5. Col. 669А; 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» (Ер. ad Eph., 9 // PG. Т. 5. Col. 652В; 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 Святаго. 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» (Ер. adEph.,7 // PG. Т. 5. Col. 649В-652А; 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. Ер. ad Polyc., 3 // PG. Т. 5. Col. 721 В; 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 христианологией121 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 безсмертия, 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 диа- конскую 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. Ер. ad Smyrn., 8 //PG. Т. 5. Col. 713В; 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 душепопе- чение: «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.

Еоворя 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» холер римской области (по их мнению, здесь означаются не границы, а место, где она председательствует), «председательствующей в любви» (Ign. Ер. ad Rom., praef. // PG. Т. 5. Col. 685В; p. п.: С. 328) (то есть всей совокупности Церквей; ср.: Ign. Ер. ad Trail., 13, Ер. ad Rom., 9, 3, Ер. 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. Ер. ad Eph. 3, 2 // PG. Т. 5. Col. 648А; р. п.: С. 309; 11,1; Ер. ad Magn. 1, 2; ср.: Ер. ad Trail. 9, 2). Он обитает в верующих (Ign. Ер. ad Eph. 15, 3 // PG. Т. 5. Col. 658А; р. п.: С. 314; Ер. ad Magn. 12, 3, 14; Ер. ad Rom. 6, 3), посему они являются богоносцами (Ign. Ер. ad Eph. 9, 2 11 PG. T. 5. Col. 652В; p. п.: С. 311).

Эсхатология св. Игнатия очень определённа. Лжеучители, если не покаются (Ер. ad Smyrn., 411 PG. T. 5. Col. 709BC; p. п.: C. 341; ср.: Ep. ad Eph. 10,6; Ep. ad Philad. 3,2), пойдут в вечный огонь122 (Ер. ad Eph. 16,2//PG. Т. 5. Col. 657В; р. п.: С. 314), мученики же пойдут к Богу, и вообще верующие получат тем большую награду, чем больше понесли трудов и лишений (Ер. ad Polyc., 6 // PG. Т. 5. Col. 724В- 725А) и достигнут уготованной им вечной жизни и нетления (Ер. ad Polyc., 2 // PG. Т. 5. Col. 721А).Бог воскресит во Христе всех веровавших в Христа (Ер. ad Trail., 9 // PG. Т. 5. Col. 669В) — 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 христо- логия, во плоти созерцавшая Христа, то же чувство мистичес­кого единения со Христом, та же терминология для обозначе­ния спасения — жизнь Цт), £f|v (Ign. Ер. ad Eph. 3, 2 // PG. Т. 5. Col. 648A; ср.: 1 Ин. 5:20), то же представление о любви (Ign. Ер. ad Eph., 14 // PG. Т. 5. Col. 656В; ср.: 1 Ин. 3:6) и отношение её значения к

другим добродетелям. Меньше св. Игнатий пользуется Павловы­ми Посланиями. В Послании к Смирнянам Игнатий пользуется апокрифом «Киригма Петра»123.

***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 редакции124 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 Еовара {Phot. Bibl. Cod. 232//PG. Т. 103. Col. 1092-1106) и у Анастасия Антиохийского в письме свт. Ери- горию Великому (Ер. V, 39; ср.: Ign. Ер. ad Eph. 21,2). Следователь­но, подлог возник не позже VI века. С другой стороны, псевдо- Игнатий, очевидно, пользуется «Церковной историей» Евсе­вия, например, в «Послании к Филадельфийцам» 6, 3 (Ps.-Ign. Ер. ad Philad., 6 // PG. Т. 5. Col. 829ВС — о значении имени «Евио- ней»; ср.: Euseb. Hist. eccl. Ill, 27, 6 // PG. T. 20. Col. 273C; p. п.: С. 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 Еосподь не имел человеческой души (Ps.-Ign. Ер. ad Phil. 5, 2; 611 PG. T. 5. Col. 925B-926A; 928В), 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 Отцем, 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. Т. 20. Col. 337В; p. п.: С. 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; р. п.: С. 389) по просьбе соседней Филомелийской Церкви. Они написаны в форме Послания смирнской, филомелийской и всем повсюду находящимся общинам (кароиасш;) Святой кафоли­ческой Церкви и имеют Postscriptum (гл. 21-22. См. там же: С. 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. Т. 20. Col. 339-364; p. п.: С. 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.: С. 224; Euseb. Hist, eccl. IV, 14,3 //PG. T. 20. Col. 337В; p. п.: С. 161).Вчисле 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^-5B; p. п.: 4. 1. С. 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. Ер. ad Eph., 21 // PG. Т. 5. Col. 661В // р.п: С. 316; Ер. 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. Ill, 3,4//PG. T. 7. Col. 852A; p. п.: С. 224) и пользовался величайшим уважением среди современ­

ников. 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. Т. 20. Col. 485C; p. п.: С. 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. Т. 20. Col. 483В; p. п.: С. 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, 24,16­17 // PG. Т. 20. Col. 508AB; p. 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. Polyc. 12, 2 // PG. Т. 5. Col. 1037В; 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 исповедывал себя христианином, и так как Филипп асиарх [и первосвящен­ник] (гл. 12 // PG. Т. 5. Col. 1037С; р. п.: С. 386, 390 — ёлт apxiepecoq ФШддоп Tpa/JuavoO), то есть лицо заведывавшее 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 (ovxoq oa(3(3axot) цгуа/юп).

***Вопрос о времени***

***мученической кончины св. Поликарпа***125

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 Трал- лиане126 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 (асий- скому) 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 жу 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 трибун- ство Пия) с именем Юлиана и отсюда начало болезни относит к 144 году. Квадрат, следовательно, был проконсулом (в мае) 154—155 гг. В последнее время (1893 г.) против хронологии Вад- дингтона 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 142г.; 2) асийский прокон­

сул, 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.Т. 5. Col. 1036С; 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.

1У.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. Ill, 36,13-15 // PG. T. 20. Col. 292AC; p. п.: С. 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. Ер. ad Phil., 9; 13 // PG. Т. 5. Col. 1013А, 1016А; р. п.: С. 363, 365) и замечает, что в нём Поликарп приводит тексты из 1-го Петрова Послания (Euseb. Hist. eccl. IV, 14, 9 // PG. Т. 20. Col. 340В; p. п.: С. 162). Иероним (Hieron. De vir. illustr., 17 //PL. T. 23. Col. 635; p. п.: С. 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» (Polyc. Ер. ad Phil., 7 // PG. Т. 5. Col. 1012В; р. п.: С. 362), применённое св. Поликарпом к Маркиону (в середине II в.); в Послании есть увещание молиться за царей (гл. 12 // PG. Т. 5. Col. 1016А // р. п.: С. 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. Т. 5. Col. 1009ВС // р. п.: С. 361) и самое слово елтоколюд 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. Т. 20. Col. 485; p. 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, Еильгенфельд), 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 {Polyс. Ер. 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 (Да- лье, 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. Ер. ad Smyrn., 11; Ер. 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. Ер. 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 (диако­нисе) 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 диаконисе 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 Крес- цента (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 обравом, 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. Ер. 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. 1008А;р.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. Т. 5. Col. 1008ВС; р. п.: С. 360), но в частности говорит и о необходимости аскетических упражнений — молитвы и поста (гл. 7 // PG. Т. 5. Col. 1012В; р. п.: С. 362). Характерны советы о ми­лостыне (гл. 10 // PG. Т. 5. Col. 1013АВ; р. п.: С. 363) и христиан­ском незлобии (гл. 12//PG. Т. 5. Col. 1015-1016; р. 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. Т. 5. Col. 1009ВС; р. 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 Филип- пийская 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.

Т. 20. Col. 484-485; р. п.: С. 232-233; Iren. Adv. haer. Ill, 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 (f 554) сохранилось 5 небольших латинских фрагментов с именем св. Поликарпа. Они не подлинны, а подложны.

У. 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 (Ер. ad Philad., 5 //PG. Т. 5. Col. 828В; р. п.: С. 336; Ер. ad Smyrn. 7,2 //PG. Т. 5. Col. 849А; р. п.: С. 343) и особенно у св. Поликарпа, который рассматривает их, как Писания (Polyc. Ep.adPhil, 12//PG.Т. 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. Т. 5. Col. 1012А; р. п.: С. 362). Далее, сюда относится Символ веры, или как его называли в то время «правило (Kavcbv) 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. Ер. ad Phil., 2 // PG. Т. 5. Col. 1008А; р. п.: С. 360, ср.: гл. 7) и Игнатия (Ign. Ер. ad Trail., 9 // PG. Т. 5. Col. 681В ; Ер. Ad Magn. 11; Ер. 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 Ер. ad Cor. 58,46//PG. Т. 1. Col. 528A, 304A;p. п.: С. 148,141) и Игна­тием (Ign. Ер. ad Eph. 9, Ер. ad Magn. 13).

Наконец то, что Мужи Апостольские подтверждают изна­чальное существование в Церкви иерархии, говорит о её бого- учреждённости (Clem. Rom. 1 Ер. ad Cor., 42; р. п.: С. 138), преем­ственном происхождении от Апостолов (ibid., 44; р. п.: С. 139), а также значении (Ign. Ер. ad Magn., 13 // PG. Т. 5. Col. 673А; р. п.: С. 325; Ер. ad Smyrn. 8, Ер. 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.

ЦЕРКОВНАЯ ПИСЬМЕННОСТЬ II ВЕКА

Век Мужей Апостольских вскоре после смерти св. Игнатия Богоносца заканчивается. С 20-х годов П-го столетия начинает­ся в жизни Церкви другой период. Он существенно отличается от предшествовавшего тем, что в это время христианство вхо­дит в соприкосновение с MipoM 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 также1 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 хри­

стианства. 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 — антигности- ческая 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) внутрицерков- ную, 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 ха- ризматиков (Ai5a%r|, 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 неопределенность. 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 Гарнака127 и Гарриса128 (с фотографическим faximile Константинопольс­кой рукописи). У нас издано 4 перевода «Дидахи»: К.Д. Попо­ва129, свящ. И. Соловьёва130, свящ. М. Соловьёва131 и А.Ф. Кара- шева в его магистерской диссертации о «Дидахи»132.

В рукописи памятник носит два названия: в оглавлении со­держания кодекса он называется кратко: Ai5a%ri tmv 5Ф5ека шшатбХсоу, а в самом тексте называется более пространно Ai5a%fi Kopion to)v 5Ф5ека anooxoXcov тощ eGveaiv. 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. Т. 248. Р. 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.

1. Содержание «Дидахи»

«Дидахи» — весьма небольшое сочинение и разделено Вриен- нием 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 щедродатель- ности; 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 исповедывать 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 обшину (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.

1. Свидетельства о «Дидахи»

древних церковных писателей

Первым приводит цитату из «Дидахи» Климент Александрий­ский.Всвоих «Строматах» (Clem. Alex. Strom. 1,20,100// PG. T. 8. Col. 817C; p. п.: T. 1. C. 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. Т. 248. Р. 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. Ill, 25, 4 // PG. T. 20. Col. 269A; p. п.: С. 125) относит к числу апокрифических (ev тоц vo0otq) книг Нового Завета «так называемые учения (5t5a%cd) 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 AiSa%f| Апостолов» (Athanas. Alex. Ер. 39. De Paschalis festo // PG. T. 26. Col. 1438C; p. п.: T. 3. С. 372).Такого же рода упоми­нания имеются в каталогах священных книг — свт. Анастасия, патриарха Антиохийского (ф599г., «Каталог 60 канонических книг»)133 и свт. Никифора, патриарха Константинопольского (ф828, «Стихометрия»)134, 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. Т. 4. Col. 830В) [где содержатся цитаты] из «Дидахи» {Did. 14, 2; 15, 3 // SC. Т. 248. Р. 192-194; р. п.: С. 35,36). Важно ещё свидетельство Руфина (f 410), который в латинском переводе «Церковной истории» Евсевия в соответствующем месте делает замечание, что книга называет­ся не Doc/rinae apostolorum, как у Евсевия, a Doctrina apostolo- rumns.

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

1. 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. Т. 248. Р. 140-169; р. п.: С. 17-27) и в 18-20 гл. «Послания Варнавы» {Barnab. Ер. // PG. Т. 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 Mipa—16 гл. (SC. Т. 248. Р. 194 -199; р. п.: С. 36-38) и 4-й главой «Послания Варнавы» {Barnab. Ер. // PG. Т. 2. Col. 731-734; р. п.: С. 66-68).

Учёные различно судили об отношении «Дидахи» и «Посла­ния Варнавы». Сперва (Вриенний, Еарнак и др.) ввиду безпоря- дочности 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 безпорядочное 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 специфически- христианского отдела 1 гл. «Дидахи» (и ещё 3, 1-6 // SC. Т. 248. Р. 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. Т. 248. Р. 144-146; р. п.: С. 19) речь о милосердии и щедродаянии сходна с 2-ю заповедью Ерма (Mand. И, 5 // PG. Т. 2. Col. 916; р. п.: С. 220). Так как у Ерма идёт речь о гонениях на христиан (Sim. IX, 28 // PG. Т.

1. Col. 1003; р. п.: С. 279-280), о падших (Sim. VIII, 6 // PG. Т. 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.
2. 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 Kirchenordnung136, 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 monachos137; 3) тоже приписываемая свт. Афанасию Fides Nicaena или «Учение 318 отцов»138; 4) речь одного монаха в араб­ском житии архимандрита киновийного монастыря в Фиваиде аввы Шнуди (f451)139 — Oratio Schnudi; 5) древнелатинский перевод «Дидахи» (1—6 гл.) (издан Шлехтом в 1900 и 1901)140; 6) небольшой фрагмент древнелатинского перевода, под загла­вием Doctrina apostolorum141 (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»142, 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 специфически- христианской 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. памятника143, 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, Огайо Schnudi, сюда, может быть, относится и Варнава). Сюда, вероятно, относится и свидетельство «Стихо- метрий» 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.

1. 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 катихизис, возникший, может быть, ещё до P. X. 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 иудео- палестинской («Книга Юбилеев»144, «Завет 12 патриархов»145) и в иудео-александрийской (эллинистической) литературе («Си- виллины книги»146, псевдо-Фокилид); 2) тем, что у Варнавы отсутствует специфически-христианский отдел 1 гл. «Дидахи». Этот иудейский катихизис, 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, Шну- ди). 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 катихизис 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 катихизисе «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 «Ди- даскалия»147).

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 Mipy, «Дидахи» вводит читателя в атмосферу первохристианской Церкви.

1. 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. Т. 248. Р. 176; р. п.: С. 30).

О Боге «Дидахи» учит следующим образом. Всемогущий (Зоуатб;) Бог есть Владыка и Вседержитель (о Деатготг^, ria.vxo- кратор), Творец всего существующего {Did., 10// SC. Т. 248. Р. 178; р. п.: С. 30) и человека {Did., 5 // SC. Т. 248. Р. 168; р. п.: С. 27148). Он сотворил всё ради имени Своего; пищу же и питие дал людям в наслаждение, дабы они благодарили его (ibid., 10 // SC. Т. 248. Р. 178; р. п.: С. 30); Его промышление простирается на всё, и без Него ничто не бывает (ibid., 3 // SC. Т. 248. Р. 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. Т. 248. Р. 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 (moq Эеоп; ibid., 16//SC.Т.248. Р. 196; р. п.: С. 37)149; [Отрок] — Пац, 5ia Irjaob топ лт5о<; аоц (ibid., 9-10; р. п.: С. 29-30), Господь (ibid. 4, 1 // SC. Т. 248. Р. 156; р. п.: С. 4,8,9, 11, 12, 14, 15, 16).

Указание на человеческую природу Иисуса Христа находим в наименовании Его Сыном Давида (тех; Aa[3i5150 — ibid. 10, 6 // SC. Т. 248. Р. 180; р. п.: С. 31). Иисус Христос есть виновник нашего спасения, ибо через Него дарованы нам от Бога жизнь и веде­ние, вера и безсмертие и жизнь вечная (ibid. 10, 2 // SC. Т. 248. Р. 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 Дух151 (ibid. 4, 10 // SC. Т. 248. Р. 162; р. 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. Т. 248. Р. 170-172; р. 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. Т. 248. Р. 146; р. п.: С. 19-20), «не умерщвляй в зародыше детей, не будь дву­язычен (ibid. 2,2// SC. Т. 248. Р. 148; р. п.: С. 21), избегай идоложерт- венного, 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 м1рских интересов: цель его учреждения — совершенство в любви Божией и святости, в приготовлении для восприятия веры, ве­дения и безсмертия; конечная задача основания — достижение Царства Божия. «Да приидет благодать и прейдет сей Mip» (ibid. 10,6 II SC. Т. 248. P. 180; р. 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. Т. 248. Р. 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 (екк^есна ©eon, Knpion). 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. Т. 248. Р. 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. Т. 248. Р. 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» (lust. Martyr. 1 Apol., 61 //PG. Т. 6. Col. 420C; p. 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. Т. 248. Р. 192; р. п.: С. 35). Это новое и притом древнейшее известие.
3. Порядок совершения Евхаристии описывается так: 1) бла­годарение о чаше (тер! той ттотпрюи); 2) преломление хлеба

и благодарение о преломляемом хлебе (тер! 5ё тоб кХасратос;);

1. 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 (1 Кор. 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 1 Кор. 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 безсмертию (Did. 10,3//SC.Т. 248. Р. 180;р. п.: С. 30). Эта вера в Евхаристию, как Плоть и Кровь Христову, удивительно совпадает с учением св. Игнатия Богоносца (Ign. Ер. ad Rom., 7 // PG. Т. 5. Col. 693В; 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. Т. 248. Р. 182; р. п.: С. 31). Ясно говорится о совершении Евхаристии в воскресный день (ibid. 14,1 //SC. Т. 248. Р. 192; р. п.: С. 35), но из совета необходимости частых собраний (ibid. 16, 2 // SC. Т. 248. Р. 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 Еосподню. 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 безкорыстное 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. Т. 248. Р. 184; р. п.: С. 32-33).
2. Пророки (oi лросртусоа), 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. Т. 248. Р. 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. Т. 248. Р. 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. Т. 248. Р. 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 Ер. ad Cor. 40^14//PG. Т. 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. Т. 248. Р. 190; р. 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. Т. 248. Р. 178; р. п.: С. 34), назначали «в духе» за общий счёт трапезу для бедных, и сами садились за стол и т. д.

1. Меньшим почитанием в христианской общине пользова­лись «учителя». «Дидахи» говорит о них очень мало (ibid. 11, 1-2; 13, 2//SC. Т. 248. Р. 190; р. 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. Т. 248. Р. 184; р. п.: С. 32), ибо «где проповедуется господство (то есть о Господе), там есть Господь» (ibid. 4, 1 // SC. Т. 248. Р. 156-158; р. п.: С. 24). Впрочем, предварительно должно ещё испытать их по призна­кам истинного пророчества. Все они обычно называются харизма- тиками, в отличие от иерархических лиц,— название несколько неточное, ибо харизма управления (иерархия есть такое же дая­ние Духа, как и харизма пророчества или апостольства (1 Кор. 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;

1. 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. Т. 248. Р. 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 (xeipoTOvficcrre — [подразумевается] избра­ние чрез возложение рук) себе епископов и диаконов» (ibid. // SC. Т. 248. Р. 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. Т. 248. Р. 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. Т. 248. Р. 182-184; р. п.: С. 32).

1. 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 [ветхозаветные кни­

ги 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 (1 Пет. 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 — yvaxriq’oM (Barnab. Ер. 1, 5 // SC. Т. 172. Р. 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. Т. 172. Р. 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 предъ- изобразить 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 обетовании 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 (ВатаЪ. Ер. 9, 4 // PG. Т. 2. Col. 749В; р. п.: С. 75), субботы иудейские объявляет не­приятными Богу (ibid. 15,8//SC.Т. 172.Р. 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. Т. 2. Col. 775А; р. п.: С. 86); утверждает, что иудеи нарушили Завет с Богом и потому оказались недостойными принять его (ibid. 14,4 // PG. Т. 2. Col. 768А; 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 (f 150 до P. X.) и особенно Филоном (f 50 после P. X.), 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» (/), восемь — «ита» (Н); вот начало имени Иисус; триста выражается буквой «тав» (7), 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» (ВатаЬ. Ер'. 9, 9 // SC. Т. 172. Р. 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. Т. 172. Р. 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. Т. 172. Р. 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 ус- вояется 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 Соборе152 в Иерусалиме (Деян. 15:2; Гал. 2:1) и здесь защищал свободу язычников от Закона 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 дидас- кала, харизматика: «не как учитель, а как один из вас, изъясню я вам немногое для вашего утешения» {Barnab. Ер. 1, 8 //SC. Т. 172. Р. 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. Т. 172. Р. 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. Ер. 5, 9 // SC. Т. 172. Р. 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'53.
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. Т. 172. Р. 93; р. п.: С. 66). «Прежде, нежели мы уверовали Богу — мы были домом, наполненным идолослужением, были жилищем демонов» (ibid. 16, 7 // SC. Т. 172. Р. 192; р. п.: С. 87).
5. В Послании обнаруживается незнакомство с обычаями сирийцев: автор утверждает, что все они обрезывались (ibid. 9, 6 // SC. Т. 172. Р. 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:

1. Недостойные Апостола естественно-исторические по­грешности (будто [животное] гиена [ежегодно] меняет свой пол), которые, впрочем, можно объяснить зависимостью автора от народных воззрений своего времени.
2. Ошибки в изображении ветхозаветных обрядов, недопу­стимые у левита. Изображение в Послании жертвы в день очи­щения и жертвы рыжей телицы (ВатаЬ. Ер. 7-8 // SC. Т. 172. Р. 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.
3. 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; 1 Пет. 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, Дельцов 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 свидетельств

о «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. Т. 8. Col. 1060В; p. п.: Т. 1. С. 320). Климент в своих «Ипотипосах» (ТлотгшахтД толковал это Послание (Euseb. Hist, eccl. VI, 14, 1 // PG. Т. 20. Col. 549В; p. п.: С. 264); вообще он ставил его почти наравне с Священным Писанием, хотя иногда кри­тиковал изъяснения (1 псалма) Варнавы (Clem. Alex. Strom. II, 15, 67 // PG. Т. 8. Col. 1005AB; p. п.: С. 297). Ориген называл Посла­ние «кафолическим» (Orig. Contr. Cels. I,63//PG.T. 11. Col. 777В; p. п.:

С. 95) и тоже приписывал его Варнаве (Orig. De prinip. Ill, 2,4//PG. Т. 11. Col. 309В; p. п.: С. 231).

Вслед за александрийцами и Евсевий приписывал Послание Варнаве, хотя относил его к avxiXbyojieva (Euseb. Hist. eccl. VI, 13, 6; III, 25,4//PG. T. 20. Col. 548C, 269A; p. п.: С. 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. Devir. illustr., 6//PL. Т. 23. Col. 619A; p. п.: С. 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 псевдоэпиграфом154.

**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. Т. 172. Р. 92-104; р. п.: С. 66-67) пророчестве Даниила о том, что десять царей будут царствовать и затем восстанет малый царь (одиннадца­тый), который зараз (txp' £v) 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 18­месячное 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 (Гиль- генфельд, 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 (Ляйт- фут, 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 разногласии 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 Mipa, 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 (ixp’ ev), 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. Ер. 16, 3 // SC. Т. 172. Р. 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 языкохристиан155. В Послании Апостола Павла к Галатам, написанном к языко- христианам, 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. Ер., 2 // SC. Т. 172. Р. 78-88; р. п.: С. 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 идолослуже- ния (ibid. 16,7 // SC. Т. 172. Р. 192; р. п.: С. 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, проповедывал и духовные богатства которой он знал (ibid. 1 // SC. Т. 172. Р. 72-78; р. п.: С. 63-64); вообще автор ясно даёт понять, что он состоял в личных отношениях с читателями своего Послания (ibid. 1 // SC. Т. 172. Р. 72-78; р. п.: Там же; 4,9; 21,9); вероятно они были александрийцы, ибо первые свидетельства об этом Послании имеются у александрийских писателей.

1. 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. Ер. 5, 5 // SC. Т. 172. Р. 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. Т. 172. Р. 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 (толср) во плоти» (ibid. 12, 10//SC. Т. 172. Р. 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. Т. 172. Р. 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. Т. 172. Р. 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. Т. 172. Р. 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 освя- тились чрез окропление кровию Его» (ibid. 5, 1 //SC. Т. 172. Р. 104; р. п.: С. 68). Так Он упразднил смерть и показал воскресение из мертвых (ibid. 5, 6 // SC. Т. 172. Р. 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. Т. 172. Р. 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. Т. 172. Р. 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. Т. 172. Р. 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. Т. 172. Р. 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. Т. 172. Р. 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 (ВатаЬ. Ер. 21,1 // SC. Т. 172. Р. 214; р. п.: С. 91; 4, 12; 19, 11). Особенное побуждение к чистоте жизни автор видит в близости кончины Mipa (ibid. 4, 3 // SC. Т. 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 Mipa, решая вопрос о таинственном значении субботы (ibid. 15 // SC. Т. 172. Р. 182-188; р. п.: С. 85). Шесть дней творения означают 6000 лет существования Mipa, ибо для Господа день равняется 1000 лет (ср. Пс. 89:5; 2 Пет. 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 Mipy,— замечает автор,— поэтому хри­стиане празднуют восьмой день, то есть воскресение. Эсхатоло­гия автора сплошь хилиастическая.

1. **«ПАСТЫРЬ ЕРМА»**

А. 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. Т. 2. Col. 891-894; р. 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. Т. 2. Col. 891— 894; р. 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 MipcKoro 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. Т. 2. Col. 891-894; р. 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. Т. 2. Col. 897; р. 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. Т. 2. Col. 809; р. 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 Ер му 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 Ер. ad Rom. 10, 31 //PG. T. 14. Col. 1282В) 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. Ill, 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, Ерапта же пойдёт наставлять вдов и сирот (Herm. Vis. II, 4, 3 // PG. Т. 2. Col. 900; р. 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] Мура- торием (в 1740 г.) фрагмента, содержащего перечень новоза­ветных канонических книг. Здесь говорится: «“Пастыря” весьма недавно (пирегпта) 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 (republican) народу в церкви ни наряду (inter) с Про­роками, уже совершенными (completos) в числе, ни наряду с Апостолами ввиду конца времён». Свидетельство Мураториева 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. Т. 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 Мураториева фрагмента в том смысле, что брат Пия перевёл «Пастырь» на латинский язык (Mohler) 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. Т. 2. Col. 910; р. 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 Mipcrare дела, прилепились к своим богатствам, сдружились с язычниками, вели жизнь распущенную, гонялись за м1рской 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 П-м видении, разумеют или какого-либо пресвитера и даже диако­на и м1рянина (Дональден, Пфлейдерер) или считают его за фикцию, допущенную Ермом для того, чтобы выдать себя за Ерма апостольского (Еефеле, Дорнер, Еильгенфельд). 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 (ф 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 И PG. T. 28. Col. 553-589) и Антиоха («Пандекты»
* Pandecta Scripturae Sacrae IICPGS. 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.

**Б. 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 разрешение второ­го брака, обвиняя её в поощрении блудникам и прелюбодеям. Евсевий относит «Пастырь» к числу dvTiA£y6p.Eva (спорных), хотя и считает его книгой полезной для оглашаемых, подобным об­разом свт. Афанасий Великий в 39-м Пасхальном Послании (Athanas. Alex. Ер. 39. De Paschalis festo // PG. T. 26. Col. 1438C; p. 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. Devir.illustr., 10//PL.Т.23. Col. 625В; p. п.: С. 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 Mipa. 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 апокалипти- кою 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» (Пощтщ) распадается на три части: 5 Видений (visiones, оросаец), 12 Заповедей (mandata, evxoAoa) и 10 Подобий или Притч (similitudines, лара[Зола!). Но сам автор различает в своём труде собственно две части (Vis. V, 5, 6 // PG. Т. 2. Col. 913; р. п.: С. 219): а) четыре Видения, в которых откровения сообщаются Ерму Церковью под видом старой жен­

щины 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. Т. 2. Col. 1009; р. 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 Еосподь, 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 старица156 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 не раскаянны 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 Mip 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 Е1астырь, 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 Mipa; 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 Mipe 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, или' 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 Еоспода, 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 видение строения башни; оно отличается от третьего Видения не только большими 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 Мураториева 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 Ер му 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. Т. 2. Col. 979; р. 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 (Baumgartner) 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 П-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.

1. 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» (Згуртохтос), то есть раздвоенности между м!рскими 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. Т. 2. Col. 901-904; р. п.: С. 208; IV, 2, 6; I, 1, 8). В противоположность этому нравственному одряхлению и обм!рщению Ерм выставляет повышенные нравственные тре­бования и сильно вооружается против богатства и привязанно­сти к м1рским 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, проповедывали стро­гий аскетизм и даже мученичество, высоко ставили пророчество и отвергали покаяние и второй брак. Выдвинутые монтаниста- ми 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 Mipa. 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 Mipy; 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 Mipa — 1) представление о нём, как полной противопо­ложности истинному духовному Mipy и 2) мысль о скорой по­гибели. Наряду с воздержанием, постом, отречением от Mipa, обшей чертой, отличающей поведение христианина в Mipe, 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 брак157 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 Mipa 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 иерархиз- ма, 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. Монтани- сты, наоборот, пророкам приписывали первенствующее поло­жение в Церкви.

Вопрос о покаянии после Крещения, или о так называе­мом втором (после Крещения) покаянии, также решается Ер- мом 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 (цетсхуоих), 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 м1ротворения, 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. Т. 2. Col. 913; р. 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 Еоспода Словом и Христом, Ерм всегда по отношению к Нему употребляет термины: Сын Божий или Еосподь, но при этом наименование Сына прилагает и к Святому Духу. Неяс­ность терминологии увеличивается ещё приточным образом речи Ерма. Елавное христологическое место — в толковании пятой Притчи (Sim. V// PG. Т. 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 Святый, хорошо послужила Духу, ходя в чистоте и святос­ти и ничем не осквернив Духа. Посему, так как она жила непо­рочно и подвизалась вместе (авукотааасиху с Духом и содей­ствовала ему во всяком деле, то Он вместе (рета) 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. Т. 2. Col. 961-964; р. п.: С. 247-248). Из приведённой притчи и ея толкования можно сделать следую­щие выводы: 1) Дух Святый 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 (то Tivenpa то ayiov), говоривший с ним в образе Церкви, ибо тот Дух есть Сын Бо­жий (Yioq топ 0£об); 2) Еосподь рассматривается у Ерма как плоть, в которой обитал Дух Святый, и которая в прославлен­ном состоянии была привита в общение с Отцом и Духом. Наи­более распространённое понимание этих положений представ­ляет христологию Ерма в таком виде: пред существующий 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 Святый, 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, ея 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 — Святаго 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. Т. 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 сотворение Mipa. 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 (аецУбтатод) и славного (evSo^og) 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 1Х-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. Т. 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 Mip.

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. Т. 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. Т. 2. Col. 957; р. п.: С. 247). Он Сам есть Закон (Sim. VIII, 3 // PG. Т. 2. Col. 973; р. п.: С. 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. Т. 2. Col. 991-994; р. п.: С. 271). Но вместе с тем Ерм учит о едином Духе, как предвечном Советнике Божием (Sim. V, 6 // PG. Т. 2. Col. 957; р. п.: С. 247). Ерм также часто говорит об обита­нии Святого Духа в верующих (Sim. V, 6 // PG. Т. 2. Col. 957; р. п.: С. 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. Т. 2. Col. 901-904; р. п.: С. 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. Т. 2. Col. 955-958; р. п.: С. 250), Ангел покаяния или Пастырь (Mand. Praefat. // PG. Т. 2. Col. 913; р. п.: С. 219), Ангел пророческого духа (Mand. XI // PG. Т. 2. Col. 946; р. п.: С. 233) и вообще множество низших Ангелов, помогающих высшим при строении башни (Vis. III, 4, 1; Sim. IX, 12, 611 PG. Т. 2. Col. 992; р. п.: С. 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. Т. 2. Col. 928; р. п.: С. 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. Т. 2. Col. 919-922; р. п.: С. 223). Впрочем, влияние диавола не непреодолимо и имеющие в сердце Госпо­да не должны страшиться его (Mand. XII, 5 // PG. Т. 2. Col. 949-950; р. п.: С. 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 предсу- ществующую). Он представляет её одним из первых творений Божиих, имеющим духовное существование до создания Mipa (Vis. И, 4, 1 // PG. Т. 2. Col. 899; р. п.: С. 204); ради Церкви, по сло­вам Ермы, создан Mip (Vis. II, 4, I II 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 вйдом старицы (Vis. II, 4; III, 11-13 // PG. Т. 2. Col. 907-910; р. п.: С. 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. Т. 2. Col. 993; р. п.: С. 234), и что многие ветки, полученные христианами от Архангела Ми­хаила (Христа), засыхают и портятся (Sim. VIII, 6-7 // PG. Т. 2. Col. 975-978; р. п.: С. 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. Т. 2. Col. 955; р. п.: С. 241-242). Только в будущем царстве (Sim. IV//PG. Т. 2. Col. 955— 958; р. п.: С. 242) это различение произойдёт само собою и тогда в состав его войдут только праведные (Sim. X, 4 // PG. Т. 2. Col. 1011; р. п.: С. 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. Т. 2. Col. 981; р. п.: С. 263, 270); 2) воды Крещения, на которых строится Церковь (Vis. Ill, Sim. IX, 16//PG. Т. 2. Col. 901, 995; р. п.: С. 207, 274); 3) единая проповедь о Христе — ветки, раздаваемые всем христианам (Sim. VIII // PG. Т. 2. Col. 973; р. п.: С. 254-261); 4) святость жизни — принятые от дев чистые одежды (Sim. IX, 13 // PG. Т. 2. Col. 991-994; р. п.: С. 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. Т. 2. Col. 997; р. п.: С. 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. Т. 2. Col. 997; р. п.: С. 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. Т. 2. Col. 943; р. п.: С. 232-234).Перечисляя церковные служения, Ерм упоминает Апостолов, епископов, учителей и диаконов (Vis. III, 5 // PG. Т. 2. Col. 903; р. 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 (о TtpOTiYonjievog) и пресвитерах (Vis. II, 4; III, 1, 8; 9, 7, 10 // PG. Т. 2. Col. 897-900, 905-908; р. п.: С. 208-209, 278-279) и приписывает им вообще пастырские, воспитательные функции (Vis. III, 9, 7, 10; Sim. IX, 31 // PG. Т. 2. Col. 1005; р. 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 — о лрогатюд (lust. Martyr. 1 Apol., 67 // PG. Т. 6. Col. 429В; 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 (Негт. Vis. III, 3; Sim. IX, 16 // PG. Т. 2. Col. 901, 995; р. 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. Т. 2. Col. 995; р. 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 (офрауЦ), печатью Сына Божия (Sim. IX, 16; VIII, 6,3; IX, 17 //PG. Т. 2. Col. 975-978,995-998; р. п.: С. 27А- 275, 258). С другой стороны, Крещению предшествует вера во Христа и научение ей (Sim. IX, 17; VIII, 6, 3 // PG. Т. 2. Col. 975-978; р. 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. Т. 2. Col. 991-996,979; р. п.: С. 270-275,261) и христиане называются кре­щёнными во имя Господа (Vis. Ill, 7//PG. Т. 2. Col. 905; р. п.: С. 210). Наконец, Крещение завершает собою процесс обращения греш­ника к Богу, его покаяние и подаёт ему прощение грехов (Mand. IV, 3 //PG. Т. 2. Col. 919-922; р. п.: С. 185); отсюда оно называется первым крещением.

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

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

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

1. **ВТОРОЕ ПОСЛАНИЕ СВ. КЛИМЕНТА, ЕПИСКОПА РИМСКОГО, К КОРИНФЯНАМ**

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 Ер. 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 Климентову Посланию считает вторым посланием из Рима к коринфской общине (Euseb. Hist. eccl. IV, 23, 11 // PG. Т. 20. Col. 388C; p. 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. Ill, 38, 4 // PG. T. 20. Col. 293C; p. п.: С. 139).

Иероним прямо говорит, что 2-е Климентово Послание «от­вергается древними» (Hieron. De vir. illustr., 15//PL. 23. Col. 633A; p. п.: С. 274). Это повторяет и Фотий {Phot. ВЫ. Cod. 113// PG. Т. 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», 74158; 85 Правило Апостольское159).

В-третьих, против подлинности 2 Клим, говорят и внутрен­ние данные. В нём ведётся скрытая полемика против гностиков, как проповедников «худыхучений» {Clem. Rom. 2Ер. ad Cor. 10//PG. Т. 1. Col. 344В; р. п.: С. 163), которые «предпочитают здешнее наслаждение будущему обетованию» (ibid. 10// PG. Т. 1. Col. 344В; р. п.: С. 162), говорят, что «эта плоть не будет судима и не воск­реснет» (ibid. 9//PG. Т. 1. Col. 341В; 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. Т. 1. Col. 341АВ; р. п.: С. 162) и о христианском долге мученичества (ibid. 5, 4// PG. Т. 1. Col. 336АВ; 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. Т. 1. Col. 345В; 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);

1. в этом документе раскрывается довольно странный взгляд на Церковь, как на духовное существо, созданное ещё до со­творения Mipa (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 зонах.

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. Т. 1. Col. 337В, 340А; 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 Mip; сходны даже и некоторые термины, например, название Крещения «печатью» (ibid. 7; 8 // PG. Т. 1. Col. 337, 341; р. п.: 161-162); 2) 2 Клим.имеет цитату (ibid. 11, 2-3 //PG. Т. 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 Ер. ad Cor., 23 //PG. Т. 1. Col. 260А; 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 П-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. Т. 20. Col. 388BC;p. 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. 2 Ер. ad Cor. 17,3,5//TLG. 1271; p. 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, исповедывать Его чрез исполнение Его заповедей (3), и исповедывать не словами, а добрыми дела­ми (4); даже более того, мы должны быть готовы без страха выйти за Христа из этого Mipa в уповании будущей жизни (5). Вообще мы должны презирать тленные блага Mipa 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

1. , 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 Mipa ввиду того, что близок уже день Суда (16), когда неверующие с ужасом увидят царство Господа и будут сожалеть
2. 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 урафр (Clem. Rom. 2 Ер. ad Cor., 2 // PG. Т. 1. Col. ЗЗЗА; p. 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. Т. 1. Col. ЗЗЗА; 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;
2. аллегоризм, по местам напоминающий «Послание Варнавы» произвольностью толкований (ibid. 2 // PG. Т. 1. Col. ЗЗЗА; р. п.: С. 158; 8, 5, 12, 14).

Изложение 2 Клим, в общем безпорядочно: 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. Т. 1. Col. 341-344; р. п.: С. 162) и считает идеальным состояние, когда «брат, видя сестру, не думает о ней ничего женского, а она о нём ничего мужского» (ibid. 12 // PG. Т. 1. Col. 345В-348А; р. п.: С. 164). Далее, он требует отречения от Mipa и м1рских наслаждений (ibid. 16, 17 // TLG. 1271; р. п.: С. 403-М04): м1рские блага нужно почитать чуждыми для себя и не желать их (ibid. 5 // PG. Т. 1. Col. 336В; р. п.: С. 160). Таким образом, христианство он понимает, как религию воздержания и отречения от Mipa. Мотивами такого отречения являются: 1) мысль о греховности Mipa сего: этот век и будущий — два врага. Этот Mip проповедует прелюбодеяние, разврат, сребролюбие и обман, а будущий отрицается их (ibid. 6 //PG. Т. 1. Col. 336С; р. п.: С. 160); христианин не должен служить двум господам (ibid. 6 // PG. Т. 1. Col. 336С; р. п.: С. 160); 2) мысль о близкой кончине Mipa и тленности Mipcrarx утех, и о вечных наградах праведным (ibid. 19 // TLG. 1271; р. п.: С. 405). Мораль 2 Клим, несложная. Автор много настаивает на необходимости исполнения заповедей Божиих (ibid. 3; 6; 8 // PG. Т. 1. Col. 333-341; р. п.: С. 159-162) и важности добрых дел (ibid. 4; 6 // PG. Т. 1. Col. 333— 337; р. п.: С. 159-160), между которыми он особенно выдвигает милостыню, пост и молитву (ibid. 16 // TLG. 1271; р. п.: С. 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. 329А;р.п.: С. 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. Т. 1. Col. 333В; р. п.: С. 159; 13, 2; 17, 4). Христа до Воплощения (подобно Ер му) он называет Духом (ibid. 9//PG. Т.,1. Col. 341В; 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 зоны). 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 Mip создан для Израиля, то есть для Церкви (эта идея встречается уже у Ерма). А если Mip создан ради Церкви, то, конечно, идея Церкви была у Бога ещё до создания Mipa, 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 Святый, 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. Т. 1. Col. 345А; р. п.:

С. 163), вечных мучениях (ibid. 6; 7//PG. Т. 1. Col. 336-340; р. п.: С. 160— 161; 15, 5; 17, 5), особенно для отступников (ibid. 17, 7 //TLG. 1271; р. п.: С. 404-405), и о вечном блаженстве праведных (ibid. 5 //PG. Т. 1. Col. 336В; р. п.: С. 160; 19,4), как венце и награде за их труды и подвиги (ibid. 11 // PG. Т. 1. Col. 345А; р. п.: С. 163); хилиазма нет и следа (как и у Ерма).

У. 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. Т. 7. Col. 1214-1215A; p. п.:

С. 518-519). Согласно с ним Папия считали учеником Апостола Иоанна Богослова и последующие писатели церковные: Евсе­вий в своей «Хронике», блж.Иероним (Hieron. Ер. 75, 3 // PL. Т. 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. Ill, 39, 4 // PG. T. 20. Col. 297A; p. 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. Ill, 39, 3 // PG. T. 20. Col. 96В; p. 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 безпристрастен: 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»160 (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 11 PG. T. 20. Col. 364A; p. п.: С. 170) с переменой имени пергамского мученика Папила на имя Папия (ПалтАод, Палки;).

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. Ill, 39, 12 // PG. T. 20. Col. 300A; p. п.: С. 142) «человеком весьма ограниченного ума» (срлкрод cov tov vonv), ссылаясь на его хи- лиастическое 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» (Aoyicov KnpiaKcov el;r|yf|CEcov onyypappaxa или BtfMa Шуте — Euseb. Hist. eccl. Ill, 39,1 //PG. T. 20. Col. 296В; p. п.: С. 139). Сочинением этим пользовались — Ириней

(Iren. Adv. haer. V, 33,3M//PG. Т. 7. Col. 1213-1215; p. п.: С. 518), Евсевий (Euseb. Hist. eccl. Ill, 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 (eppr|veloa — Euseb. Hist. eccl. Ill, 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 Xoyta Господа. Что означает этот термин видно из других приводимых у Евсевия фрагментов Папия (Euseb. Hist, eccl. Ill, 39,15-16//PG.T. 20. Col. 300; p. n.:C. 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 (г) AeyOevxa rj TrpayOevxa) Христом, хотя в своём изложении «Гос­подних изречений» (xcov KnpiaKcov Aoylcov) не всё изложил по порядку, что «Матфей на еврейском наречии написал Xoyta», а толковал их, вероятно, устно, «всякий как мог». Некоторые учёные (Шлейермахер, Рене) полагают, что здесь речь идёт о каком-то собрании изречений Господа (Xoyta), послужившем источником для наших Евангелий, но из речи Папия ясно видно, что слово Xoyta он употребляет в широком смысле,— в прило­жении как к словам, так и делам Христа (см. выше о Марке), и что, следовательно, характеристика Xoyta у Папия вполне при­ложима к нашим Евангелиям. Отсюда следует вывод, что Па- пий 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). Тут же, 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 ООО веток, на каждой ветке по 10 ООО прутьев, на каждом пруте по 10 ООО 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. Т. 7. Col. 1214A; p. п.: С. 519).To 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.Т. 7. Col. 1056-1058;p.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. Ill, 39, 1711 PG. T. 20. Col. 300C; p. 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 Эч- миадзине) 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.

1. Выводы о церковном веросознания 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 Mipa языческой культуры на христианство; это та брешь, чрез кото­рую философы получили доступ в Mip 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 — морализм Ерма, «Дидахи», хилиазм Папия, Варнавы, апокалипсические образы Ерма (Архангел Михаил), сбивчивость его христологии, учение о предсуществовании Церкви («Пастырь Ерма», Второе Послание Климента).

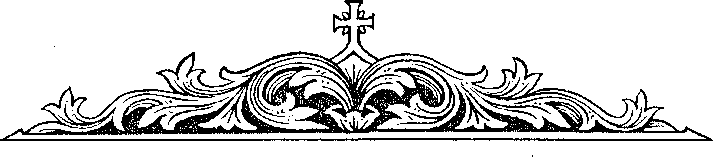
Появление этих новообразований в христианском вероуче­нии служит обычно для ричлианских богословов основанием к утверждению об отсутствии в первоначальной Церкви твёрдых вероучительных основ и образовании их только с половины II века. Однако, в данном случае нужно: 1) отличать воззрения частных лиц, 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. 2Ер. ad Cor., 14//TLG. 1271; р. п.: C.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-энтузи- асты, 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-церков- ной литературе II века.



Часть III

АПОЛОГЕТИЧЕСКАЯ 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 (а0е6тп<;, sacrilegium) и дерзкое неповиновение законам и непочтение императорам (dcePeia, impietas crimen, laesae majestatis — оскор­бление императорского величества); то и другое строго пресле­довалось римскими законами; кроме того, христиане подходи­ли под рубрику недозволенных (Ulicitum 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 процессса: 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 сенти- ментам. 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 П-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 Mipa, 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 Mipa. 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 выступили 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 Ав- толику, 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 (абеотгц;) и непочтении (dae(3eia) 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 (абеотгц; — 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, псев- до-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 Mipe языческом того Логоса, Который Сам и во всей полноте сообщил христианам истину, явившись во плоти на земле (lust. Martyr. 1 Apol., 46; II Apol., 13, 10 // PG. T. 6. Col. 397BC, 465BC; p. 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 безсилие человеческого разума в пости­жении истины и потому считали безусловно необходимым хри­стианское Откровение, которое и признавали единой истинной философией (lust. Martyr. Dial., 7 //PG. Т. 6. Col. 492BC; p. п.: С. 145).

Д. ОЦЕНКА БОГОСЛОВИЯ АПОЛОГЕТОВ;

ФИЛОСОФСКОЕ ОСВЕЩЕНИЕ ИМИ 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. Фео- фил 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 (Гар- нак), 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.

15-1757

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 м!ровоззрение 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 м1ровоззрении 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 Mipe соот­ветствуют созданные по их образцу предметы. Истинное бытие принадлежит духовному Mipy идей, который безконечно возвы­шен над чувственным MipoM и существует отдельно от него в некотором умопостигаемом месте; настоящий Mip, правда, образован (Демиургом) также по образцу идей, но образован из материи, представляющей собою небытие, этим и объяс­няются его несовершенства; управляется он м1ровой 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 Mipe, 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 Хоуос; алерцат1к6<; (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 Xoyoq понимался, как подчинённая высочайшему Богу Mipa правящая сила (ставился на место м!ровой 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 (о cov161); поэтому Он называется неизреченным. Бог настолько возвышен и безграничен, что Его нельзя представить

Творцом Mipa: трудно из безконечного вывести конечное. Для объяснения происхождения Mipa необходим посредник. Посред­никами при образовании Mipa являются идеи: они имеют пре- MipHoe бытие, как мысль Божия (платоновский Mip идей), но потом реализуются в Mipe в качестве творческих и живительных сил (коуос, стоиков), находящихся в Mipe, и сохраняющих его бытие; в Библии они называются Ангелами. Всех идей без- численное множество, и все они объединяются в Логосе как своём источнике. Как в человеке мысль (Хоуоф пребывает внутри (коуос, £v8iaЭедюд), а затем выражается во вне, в слове (коуос, TupocpopiKog), так и Логос отражает мысли Бога и пребывает в нём, как внутреннее слово, коуос, £v8id0£TOi;, а для творения Mipa произносится Им и становится Логосом внешним, коуос, KpcxpopiKoq; этот Логос является мipoтвopящeй и мipoпpaвящeй силой, как универсальный закон м1ровой гармонии и, таким образом, рассеивается всюду, как коуос, аяЕрцотко!;. Как рождённое Слово Бога, Логос называется у Филона Сыном пер­ворожденным, образом Бога, вторым Богом, но, с другой сто­роны, как MipoBoft принцип Он является представителем Mipa и человека, ходатаем и архиереем за них. Служа посредствую­щим звеном между конечным и безконечным, 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 Mip 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 Mipa, 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 Си- виллины 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.

1. 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 Кодра- та и Аристида, хотя вообще сомнительно, действительно ли подавались апологии императорам или это было только лите­ратурной формой, расчитанной 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 П-м в. никогда не были безполез- ными, и спросом на них объясняется их огромное количество.

И. ИСТОРИЧЕСКИЕ ОБСТОЯТЕЛЬСТВА ВЫСТУПЛЕНИЙ 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 проти- воязыческой 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.

В. 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. С. Т. Corpus apologetarum Т. IX. Jena 1847-1872; I-V Т. 1876-1881). Русский перевод — Преображенского (I—II т.)162.

Основу рукописного предания составляет кодекс Parisiensis (Па­рижский № 451) Кесарие-Каппадокийского архиепископа Аре- фы, 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 P. X.) читаем: «Адриан, приняв начальное посвящение в елев- синские 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 меньше сведений сообщает Евсевий в своей «Церковной истории» {Euseb. Hist. eccl. IV, 3 I I 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 Код- рата 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. Т. 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. Т. 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. Т. 20. Col. 384C; p. п.: С. 179), постра­давшем при Марке Аврелии (161—180 ). Иероним (Hieron. Devir. illustr., 19 // PL. 23. Col. 637; p. п.: С. 277; Ер. 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. Т. 20. Col. 308A; p. 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; p. 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. Ер. 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 Кре- стникова, диссертация 1904 г.163). 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 Mipa, 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 по-

1Г>\*

хожий 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 Apol., 68 // PG. Т. 6. Col. 432А; р. п.: С. 99), а идёт лишь речь об обвинениях против них (Aristid. Apol. 17, 2-3 // SC. Т. 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 За- рисом 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

1. . 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 дел; 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. Т. 470. P. 207, 211; р. п.:

С. 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.

1. 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.
2. 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. Т. 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.
3. 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,

1. разделяет с апологией Аристида и так называемое «Посла­ние к Диогнету».

е) СТИЛЬ АПОЛОГИИ АРИСТИДА. По внешней своей форме апология Аристида отличается от последующих (св. Иус- тина 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 «Кириг- мой Петра» и, может быть, «Дидахи». Из ветхозаветных книг имеются явные намёки на 2 Мак. 7:28 {Aristid. Apol. 1,1 //SC.Т.470. P. 183-185;р.п.:С.290), 2 Мак.14:35 {Aristid. Apol. 1,4//SC.T.470.P. 185;

р. п.: С. 291-293 и др.), Тов. (Aristid. Apol. 14,3; 16//SC. Т. 470. P. 233,235, 243-274; р. 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 Seeberg164).

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 Mipa. Удив­ление пред красотой м1роздания 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 безполезно; о Нём только можно сказать, что Он Бог над всем, Который всё создал ради человека» {Aristid. Apol. 1,3//SC.Т.470.P. 185;р.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 безкачествен- ный 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. Т. 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 «Ки- ригму Петра»; к каждому пункту можно, конечно, подыскать параллели из Священнаго Писания. Таким образом, Аристид, выступающий здесь под тогой философа, умело приспособли- вает 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. Т. 470. P. 286; р. п.: С. 297),— ведут свой род от Иисуса Христа. Он исповедуется Сыном Бога Всевышняго 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). Втакой 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. Т. 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. Т. 470. Р. 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. Т. 470. Р. 235,247; р. 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.,5IICPG. 1,1066; р. п.: С. 339), «истинный Бог» (ibid. 4,5,7; р. п.: С. 340) «Бог от Бога» (ibid. 6, 3; р. п.: С. 339-340), обычное у армян обозначение несториан: «исповедующие человека» (ibid. 4, 2; р. 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 хрис- тологическом флорилегии (изд. J.B. Pitra. Analecta sacra) — вероят­но представляет собою выдержку из Апологии (2,6 // SC. Т. 470. Р. 189; р. п.: С. 296) [исходя из встречающихся там слов:] «от еврей­ской Девы» (переработанную в антиисторическом духе (Р. Раре). 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»165 (Вообще, во флори- легиях часто встречаются ложные или переработанные цитаты).

1. 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 (топ остов). 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 Диогне- та, 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 Mip (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, ново- месячие, 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 Mipa то же, что душа для тела, и как душа терпит обиды от плоти, так и они от Mipa. 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 Mipa сего и научится жить на небе и не стра­шиться смерти подобно тем, которые за правду терпят огонь временный, чтобы избежать огня вечного.

в) Неподлинностъ 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 (Diogn12 // PG. Т. 2. Col. 1184С; 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. Т. 2. Col. 1184ВС; р. п.: С. 383), Пасха Господня, Евва, лики Ангелов {Diogn., 12//PG. Т. 2. Col. 1185; р. п.: С. 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 веро- определениях 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 Mipe 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. Т. 2. Col. 1173С, 1177В; р. п.: С. 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. Т.2. Col. 1176С, 1177В; р. п.: С. 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. Т. 2. Col. 1180С-1181С; р. п.: С. 381), Художнике и Создателе всего, Которым Отец сотворил Mip, Которому покорено всё, Который выше Ангелов, и Кото­рого Бог послал к людям, как Бога {Diogn. 7, 2 // PG. Т. 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 Mip {Diogn. 10,2//PG. Т. 2. Col. 1181В; 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. 1180А;р. п.: С. 379-380).Впро­чем, если Он попустил нам в прежнее время следовать по соб­ственному нашему произволу безпорядочным 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, Безсмертного 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 безза- конников (.Diogn. 9, 1-5 // PG. Т. 2. Col. 1180АС; р. п.: С. 380-381).

Христос не только был Искупитель, но Он и сообщил лю­дям небесную истину и познание Бога (Diogn. 1, 2II PG. Т. 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. Т. 2. Col. 1177С; 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. Т. 2. Col. 1177В; 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.Со1.1181В;р.п.:С.382), то мыдолжны возлюбить Его и стать подражателями Его благости. В этой мыс­ли — источник христианской любви, побеждающей Mip.

4. АРИСТОН ПЕЛЛЕЙСКИЙ

Аристон из Пеллы (в северной Палестине) был первым про- тивоиудейским апологетом. О жизни его ничего неизвестно. Лишь Евсевий (Euseb. Hist. eccl. IV, 6, 3 // PG. Т. 20. Col. 313A; p. 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 (’Aplaxcov о Пе/АаТоф. По свидетельству прп. Максима Исповед­ника (VII в.) — в схолиях на Дионисия Ареопагита (Max. Conf. Schol. in МТ, 1 // PG. Т. 4. Col. 421С; р. п.: С. 745) — Аристоном напи­сан был «Разговор (бш^е^ц) Паписка (Патакой) и Ясона (laoovoq). 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» ('Утгот’отгсоаек;), 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. Т. 11. Col. 1114AB- 1116AB; p. п.: С. 317) защищал это «сочиненьице» (то сгоуурар.- pmiov), говоря, что в нём нет ничего предосудительного. Два раза {Hieron. In Ер. ad Gal. 2, 14 // PL. Т. 26. Col. 361D; p. п.: Ч. 17. С. 84; Quaest. Herb, in Gen. 1,1 //PL. T. 23. Col. 937C; p. п. C. 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. Тап- скому, под заглавием De judaica incredulitate (полное название: Celsi in altercationem Jasonis et Papisci pvaefatio de Judaica incre­dulitate, ad Vigilium episcopum /I 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 Бар- кохбы, 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: ’Iacovoc; коа Патокой avTiAoylav лер1 Хрштоб (у Иеронима: Altercatio Jasonis et Papisci).

В «Разговоре» были выведены иудео-христианин Ясон и александрийский иудей Паписк {Cels. Ер. 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 Ер. ad Gal. 2,14//PL. Т. 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 {Cels. Ер. 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 противо- иудейских диалогах не представляется возможности. По-види­мому, изданный (1889) Джиффертом «Разговор Паписка и Филона иудеев с неким монахом»166 (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.)167 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., 511 PL. T. 2. Col. 548A; p. 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. Т. 6. Col. 536А;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.Т. 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 безтелес- ном, 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 безсмертным. 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. Т. 6. Col. 485В; р. п.: С. 141). Несправедливо, наконец, учение Платона о без- смертии 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. Т. 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. Т. 6. Col. 492АВ; 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. Т. 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.Т. 6. Col. 464АВ; 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 II PG. Т. 6. Col. 473В; 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;p.n.: 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. Т. 6. Col. 557AD; р. п.: С. 192-193); он счи­тал грехом, зная истину, не возвещать её другим (Dial., 82, 25, 58 // PG. Т. 6. Col. 608А; 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. Т. 6. Col. 373А; 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. Т. 6. Col. 843A;p. 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 MipoBoft 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 лжефило- софами, 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. Т. 6. Col. 448А; 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. Т. 20. Col. 368A; p. п.: С. 172) и «Пасхальная хроника» 165 г. (.Hieron. Chron. Pasch., 152//PL. Т. 27. Col. 624; p. п.: С. 342); но неупоми- нание 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., 26168. В ней опро­вергались ереси: Симона Волхва, Менандра, Маркиона и дру­

гих гностиков. Вероятно к этому сочинению относятся цитаты Иринея (Iren. Adv. haer. IV, 6, 2; V, 26, 2IIPG. Т. 7. Col. 987BC, 1194C- 1195A; p. 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;p.n.:C. 175-176) уже не имел её под руками.

б) Сочинение «О Воскресении» дошло только в отрывках в сборке святоотеческих изречений Sacra Parallela Иоанна Дамас- кина169.

1. 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. Т. 20. Col. 373B-377A; p. п.: С. 175-176), кроме апологий и «Диалога», читал ещё и другие сочинения св. Иустина: 1. «Речь к эллинам» (Хоуос, тгро; "Е/УщуооД;

1. «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:
2. Можно предположить, что Евсевий читал подлинные сочинения св. Иустина, но дошедшие до нас сочинения под- ложны, хотя и выпущены под заглавием подлинных.
3. 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; p. 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 [при. 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 действовани- ях во Христе. Но по этим цитатам можно заключить о непод- линности 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. Т. 6. Col. 329А; р. п.: С. 31), так и «Диалоге» (Dial., 120//PG. Т. 6. Col. 756В; 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: Афина- гор, свт. Феофил, псевдо-Мелитон, Тертуллиан, св. Ириней и др. Прямо о них говорит Евсевий (Euseb. Hist. eccl. IV, 18//PG. Т. 20. Col. 373B-37A; p. п.: С. 175-176), который в своей «Истории» вы-

17-1757

писал 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 безпорядочность 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] апологетов170 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 надписа- ние 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. Т. 20. Col. 386В, 373В; р. п.: С. 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. Т. 20. Col. 332В; p. п.: С. 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 Ве- риссиму 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

17':

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 (lust. Martyr. 1 Apol., 1, 2, 3, 12 // PG. Т. 6. Col. 544В; p. п.: С. 41) Марк Аврелий представляется соправите­лем Антонина, так что по словам Иустина выходит, что на пре­столе восседают благочестие и философия, между тем Марк Аврелий был объявлен соправителем в 147 году.

б) В Апологии говорится, что Христос родился за 150 лет (1 Apol., 46 // PG. Т. 6. Col. 397В; р. п.: С. 76), это говорит против [бо­лее] раннего происхождения Апологии.

в) Иустин упоминает (1 Apol, 26, 58 // PG. Т. 6. Col. 368В, 416А; 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. Т. 6. Col. 373А; 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. Т. 20. Col. 373В; 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. Т. 6. Col. 448А; р. п.: С. 106), указание это лучше подходит к Антонину Пию, соправитель которого титуловался только кесарем, чем к Марку Аврелию с JI. 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. Т. 6. Col. 441А-448А; 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] (рго- positio), [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 (xpumavoq), 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 Mipa 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 без- страстным 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 без- путства. 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, всем1рном 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 Mipa, о душе Mipa 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 Mip; 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 Mipa будут наказаны судным огнём, но теперь Mip 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 безконечно 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.
2. 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,

18-1757

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 (lust. Martyr. Dial., 78,85,92,94,118,122) даёт понять, что беседа ведётся уже второй день; отсюда заключают (Ерабе, 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 богоустанов- ленность 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;

1. 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 пре­образовательное 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 Самого 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 стра­

дания 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 преобразовательного 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 (преобразовательный) 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).

1. 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 Мамврийс- ком), 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 Mip (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).

1. 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 Божи- ем «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» (lust. Martyr. Dial. cum. Tryph., 80//PG. T. 6. Col. 665A; p. п.: С. 265) сам высказывает обещание записать свой разговор с Трифоном в особую книгу;
2. Евсевий (Euseb. Hist. eccl. IV, 18 // PG. Т. 20. Col. 376AB; p. 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. Т. 6. Col. 473А; 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. Т. 6. Col. 1576В; 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. Т. 6. Col. 1572D-1577B; р. 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 Mipe 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. Т. 6. Col. 1572D-1573C; р. п.: С. 469-470) и намерен разобрать все возражения против неё (ibid.,2//PG.Т. 6. Col. 1573С-1576В; р. 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. Т. 6. Col. 1576В-1577В; р. 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 це­лою и здоровою» (ibid., 4 // PG. Т. 6. Col. 1577BD; р. 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 мгрской 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. Т. 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 безславна, тем более, что ради неё Бог создал Mip, 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. Т. 6. Col. 1584АС; 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. Т. 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. Т. 6. Col. 1588С-1589А; 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 безсмертной 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 писа- телем-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.

JL **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 м1ровоззрение 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. Т. 6. Col. 468А; 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 Mipo- созерцанием 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 констати- роватьсвоего разногласия с ними (1 Apol., 8; 2 Apol., 7//PG.Т. 6. Col. 337С, 456В; р. 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. Т. 6. Col. 364А; р. 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
4. 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. Т. 6. Col. 336С, 345В; р. п.: С. 36,42); б) как формула при Крещении (1 Apol., 61 // PG. Т. 6. Col. 421В; р. п.: С. 93);

в) как обычное славословие Отца чрез Сына и Духа (1 Apol., 65, 67 // PG. Т. 6. Col. 428-429; р. п.: С. 97-99) в богослужебных молитвах.

1. 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. Т. 6. Col. 421В; р. п.: С. 93) и заклинаниях от демонов (2 Apol., 6; Dial., 85 //PG. Т. 6. Col. 453В, 676С; р. п.: С. Ill, 272), а также в изложении особенностей христианского исповедания, как но­вой религии (1 Apol., 24//PG. Т. 6. Col. 364В-365А; р. п.: С. 52-53); по частям же во многих местах Иустиновых сочинений (Dial., 36,1 Apol., 46 // PG. Т. 6. Col. 553А-556А, 397В, 400А; р. п.: С. 189-191, 76­77).
2. 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 отДуха Святого (1 Apol., 63, 33 // PG. Т. 6. Col. 424А, 381А; р. п.: С. 94, 63): между ними поэтому не может быть противоречия (Dial., 65 // PG. Т. 6. Col. 625CD; р. п.: С. 240). Не менее пророков имеют Божест­венный авторитет и Апостолы (Dial., 119 // PG. Т. 6. Col. 753А; р. п.: С. 324). Чрез них также открывался голос Божий. Поэтому их Писания читаются за Богослужением наравне с Писаниями пророков (1 Apol., 67 // PG. Т. 6. Col. 429В; р. п.: С. 98-99). Из них Иустин не раз упоминает алоцмгщоуе'бцата Апостолов (1 Apol., 67II PG. Т. 6. Col. 429В; р. п.: С. 98-99), употребляя ввиду язычников этот термин вместо Евангелий (шгоотоХог ev тоц yevopevou; гж’ amcov dTtopvripoveijpaTa, а калеатаг гьауугкю. — 1 Apol.,66//PG. Т. 6. Col. 429А; р. п.: С. 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 (уеурооттоа — Мф. 17:13 в Dial.,49//PG.Т.6.Col. 584; р. п.: С. 209,210). Определённо упоминается с указанием име­ни автора Апокалипсис Иоанна Богослова, как книга, напи­санная по Божественному откровению (Dial., 81 //PG. Т. 6. Col. 669А; р. п.: С. 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).
3. Сведения о таинствах Крещения и Евхаристии и о совер­шении (воскресной) Литургии. Их Иустин предлагал в после­дних главах (1 Apol., 61, 65-66 // PG. Т. 6. Col. 420-421, 428^429; р. п.: С. 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. Т. 6. Col. 421В; 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 (артос; ка! тготцрюу вбатос; ка! краратос;). Он, взяв это, возсылает 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. Т. 6. Col. 428^-29; р. п.: С. 97-98). В «Диалоге» Иустин Мученик ясно учит о Евхари­стии, как жертве, заменившей ветхозаветные жертвы (Dial., 41 //PG.Т. 6. Col. 564В-565А;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 возсылает 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. Т. 6. Col. 429ВС; р. п.: С. 98-99). День солнца толкуется, как первый день создания Mipa 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.

*В. 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. Т. 6. Col. 492С; 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. Т. 6. Col. 474В; р. п.: С. 134). Впрочем, Иустин ценил в философии не многоразличие мнений о сущности и происхожде­нии Mipa, а её нравственно-религиозную тенденцию. Главней­ший предмет философии — Бог (Dial., 1 //PG. Т. 6. Col. 473В; р. п.: С. 133), Который «предлагает роду человеческому то, что всегда и везде благо и справедливо» (Dial., 93 // PG. Т. 6. Col. 697А; 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 Mipa, у стоиков — о гибели Mipa в огне, у комика Менандра — мысль, что не должно поклонять­ся делу рук человеческих и т. п. (1 Apol., 20 // PG. Т. 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. Т. 6. Col. 396А; р. п.: С. 74), о сотворении Mipa (1 Apol., 59 // PG. Т. 6. Col. 416ВС; р. п.: С. 89-90), о м1ровой душе, проникающей весь Mip, подобно букве X. (Медный змей Моисея — 1 Apol., 60//PG. Т. 6. Col. 417^120В; р. п.: С. 90-91); сюда же относятся слова филосо­фов о безсмертии души, наказаниях по смерти, созерцании не­бесного и пр.(1 Apol.,44//PG.Т. 6. Col. 396А; р. п.: С. 74).
2. Иустин, пользуясь стоическим понятием о cmeppaTiKoq A-oyoq, создаёт свою собственную теорию сходства Откровения и философии. Логос в зачаточном состоянии, как семя (стшрра) причастен всему роду человеческому (1 Apol., 46; 2 Apol., 8 // PG. Т. 6. Col. 397В, 457А; р. п.: С. 76, 113). «Всё, что когда-либо сказано или открыто хорошего философами и законодателями, всё это ими сделано соответственно мере (ката pepov), нахождения (еирёсеосх;) ими и созерцания Слова» (2 Apol., 10 // PG. Т. 6. Col. 460С; р. п.: С. 115), «поскольку каждый познавал отчасти (ката слерра'ако'б Хоуох) pepoq) сродное с посеенным Словом Божи- им» (2 Apol., 13 // PG. Т. 6. Col. 465ВС; р. п.: С. 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. Т. 6. Col. 397С; р. п.: С. 77). «Итак, все, что сказано кем-либо хорошего, принадлежит нам христианам» (2 Apol., 13 // PG. Т. 6. Col. 465С; р. п.: С. 119). Сократ, по мысли св. Иустина, тоже отчасти познал Христа (2 Apol., 10 // PG. Т. 6. Col. 460С-461А; р. п.: С. 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.
2. 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. Т. 6. Col. 460С; р. п.: С. 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. Т. 6. Col. 396В; 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 невозможно171 (2 Apol., 10 // PG. Т. 6. Col. 461А; 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. Т. 6. Col. 364АВ; 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. Т. 6. Col. 373В-376А; р, п.: С. 59-60), поэтому Христу многие поверили, презирая и славу, и страх, и смерть (2 Apol., 10 // PG. Т. 6. Col. 461В; 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) —
3. 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.461В;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 Mipo- созерцанием. Что особенно отличительного в этом м1росозерца- нии, так это то, что он видел в Боге живую Личность, «Отца правды и целомудрия и прочих добродетелей» (1 Apol., 6//PG. Т. 6. Col. 336С; р. п.: С. 36), Который услаждается праведною жиз­нью людей и ненавидит злых (1 Apol., 10; 2 Apol., 4 // PG. Т. 6. Col. 340С, 452А; р. п.: С. 39, 109), он постоянно заботится о людях (1 Apol., 28 // PG. Т. 6. Col. 273ВС; р. п.: С. 58), слышит их молитвы (1 Apol., 61 //PG. Т. 6. Col. 420ВС; р. п.: С. 92) и, таким образом, «не существует подобно камню» (безлично) (1 Apol., 28 // PG. Т. 6. Col. 273С; р. п.: С. 58). Бога Иустин называет евангельскими эпи­тетами — благим и милосердным (Dial., 23,47 // PG. Т. 6. Col. 525С, 577С; 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 Mipa (космологи­ческая проблема); отсюда Бога они мыслили, как Первопричи­ну всего, а вместе с тем представляли Его, как причину, выше этого следствия, то есть Mipa и всех Mipciarx предикатов и, таким образом, превращали Его в безличный космический перво- принцип. 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. Т. 6. Col. 480-481; р. п.: С. 138), св. Иустин усвоил и её фило­софское определение, выражающееся в отрицании всех свойств чувственного Mipa. Иустин в разговоре со старцем повторяет опре­деление Платона: «истинно Сущее172 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. Т. 6. Col. 484А; р. п.: С. 139). Подобно Платону и Филону, св. Иустин называет Бога «не имею­щим имени» (1 Apol., 63 // PG. Т. 6. Col. 424А; р. п.: С. 94) и «неизре­ченным» (2 Apol., 10; Dial., 127 // PG. Т. 6. Col. 772В; 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. Т. 6. Col. 453А; р. п.: С. 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 Mipa. Бог, по его представлению, пребывает всегда выше Mipa, выше небес (Dial., 60 // PG. Т. 6. Col. 612С; р. п.: С. 231) и никогда не оставляет пространства173, сущего выше неба (Dial., 56 // PG. Т. 6. Col. 596D; р. п.: С. 219). Отсюда невероятно, чтобы Он являлся на малой частице земли (Dial., 127 // PG. Т. 6. Col. 772В; р. п.: С. 337-338), то есть был субъектом ветхозаветных богоявле­ний; невероятно также какое бы то ни было соприкосновение Его с MipoM. Между Ним и MipoM необходим посредник. Таким посредником Филон в своё время объявил Логос (безличный) и тем разрешал трудность соединения высочайшего Бога и ко­нечного Mipa. Иустин воспользовался этим понятием, чтобы с ним соединить понятие о Боге-Слове Апостола Иоанна и раз­вил свою теорию о Божественном Логосе.
4. *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. Т. 6. Col. 769А, 613С; р. п.: С. 336,232), и притом Сын в собственном смысле (i51coq) этого слова (1 Apol., 23; 2 Apol., 6 //PG. Т. 6. Col. 364А, 453А; р. п.: С. 54, 111). Если Бог, как Творец Mipa, 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. Т. 6. Col. 613С, 361 А, 364А, 453А; р. п.: С. 232,52,54,111) и при том рождает от Самого Себя (Dial., 61 //PG. Т. 6. Col. 613С; р. п.: С. 232), а не из небытия. Отсюда Логос есть «Бог до создания Mipa» (Dial., 56 // PG. Т. 6. Col. 600С; р. п.: С. 221), есть «Бог, рож­денный от Отца всего, Слово и Премудрость, Сила, и Слава Родившего» (Dial., 61; 1 Apol., 32//PG.Т. 6. Col. 613С, 380В; р.п.: С.232, 63). Отсюда Логосу принадлежит также неизреченность, кото­рая мыслится и в Боге [Отце] (2 Apol., 6 // PG. Т. 6. Col. 453А; р. п.: С. 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.Т. 6. Col. 616А, 776ВС; 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. Т. 6. Col. 613С; 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.Т. 6. Col. 773С- 776А; р. п.: С. 339). Рожденное всегда отлично по числу от Рожда­ющего (Dial., 129 // PG. Т. 6. Col. 777В; 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. Т. 6. Col. 617А; 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. Т. 6. Col. 580В, 613С, 620А; 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. Т. 6. Col. 600С, 776В; 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 MipoM. 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 Mipa и, следовательно, рожден не предвечно, а во времени. Он есть Слово, прежде тварей сущее с Отцем и рождаемое от Него, когда в начале Он всё создал и устроил (2 Apol., 6 // PG. Т. 6. Col. 453А; р. п.: С. 111). Если считать ученика св. Иустина Татиана (Tat. Or. contr. Graec., 5 // PG. T. 6. Col. 813C-817B; p. 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 Mipa 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 (Xoyoq evSvdBexoq) и произнесённом (Аоуос; TtpocpopiKoq), вышедшем из недр Божества.

б) Так как Логос рожден для творения Mipa, то происхож­дение его есть дело воли Божией и стоит в связи с решением этой воли создать Mip. Иустин часто говорит, что Сын рожден «по воле Отца» (lust. Martyr. Dial, 127, 128, 100 // PG. Т. 6. Col. 709C;

р. п.: С. 295); что по воле Отца Он есть Господь и Бог (Dial., 129 // PG. Т. 6. Col. 777А; р. п.: С. 340) и получил почести (2 Apol., 13 // PG. Т. 6. Col. 468А; 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 гварным MipoM.

1. Как посредник между высочайшим Богом и м1ром, Ло­гос имеет такие свойства, которых нет у Отца. Бог Отец неви­дим и невместим и стоит выше Mipa, не соприкасается с ним. Логос же является в Mipe, управляет им, выступает во всех вет­хозаветных богоявлениях (Dial., 56,60//PG. Т. 6. Col. 596А-605В, 612С- 613А; 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» (топ беоб ovxoq), тогда как Сын именуется просто бесх;. 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. 348А; р. п.: С. 42); «Слово есть первая по Отце всего и Владыке Боге Сила и Сын» (1 Apol., 32 // PG. Т. 6. Col. 380В; р. п.: С. 63). Он есть «после Бога Отца державнейший и правосуднейший из всех правитель» (1 Apol., 12//PG.Т.6.Col.344В;р.п.:С.41).
2. Занимая второе по Отце место, Логос стоит в подчинён­ном отношении к Нему и служит Его воле. Логос, по словам Иустина, подчиняется Творцу [всяческих] (тао xov ттощтщ xrov oXcov), Который не имеет над Собой другого Бога (Dial., 56//PG. Т. 6. Col. 597В; р. п.: С. 220), Он всегда «служит Его воле» (Dial., 126 //PG. Т. 6. Col. 769С; р. п.: 337). Отсюда Он часто называется Анге­лом (Dial., 56 // PG. Т. 6. Col. 597В; р. п.: С. 220, а также ср.: 66, 68, 61, 63), как исполняющий волю Божию и посылаемый для извеще­ния её другим. Логос и сотворил Mip 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. Т. 6. Col. 600С; р. п.: С. 222, а также 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, он не считал Сына Бо­жия тварью, как ариане.
3. Каковы же отношения Логоса к Mipy?

а) Логос — Творец Mipa (Dial., 61 // PG. Т. 6. Col. 616; р. п.: С. 233). Как Творец, Логос есть совокупность Божественных идей: «Бог Словом своим помыслил о Mipe и Словом Своим сотво­рил Mip» (1 Apol., 64 // PG. Т. 6. Col. 425CD; р. п.: С. 96).

б) Логос — Промыслитель. Он, как сперматическое начало истины и правды, живёт в людях (2 Apol., 10 // PG. Т. 6. Col. 460С; р. п.: С. 116, а также ср.: 13,8).Особенная сфера его действий Ветхий Завет.Он говорил через пророков (1 Apol., 36//PG. Т. 6. Col. 385А; р. п.: С. 67, а также: 59), являлся патриархам, руководил израиль­тянами в пустыне и т. п. В Своём промышлении о Mipe Он совершал разные виды служения Богу Отцу, почему имеет раз­ные наименования (Dial., 61 // PG. Т. 6. Col. 613С; 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. Т. 6. Col. 773С; 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».

1. ХРИСТОЛОГИЯ

Для Иустина тождество Логоса и Иисуса Христа несомнен­но. Он часто повторяет формулу: «Слово сделалось человеком и нареклось Иисусом Христом» (1 Apol., 5 // PG. Т. 6. Col. 336В; 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. Т. 6. Col. 560С-561А; 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. Т. 6. Col. 612-616; р. п.: С. 230-234).

Этот Бог — Логос стал человеком чрез рождение от девы из рода Давидова (1 Apol., 46 // PG. Т. 6. Col. 397С; р. п.: С. 77, а также см.: Dial., 45, 43, 84, 100). Родился Он не от семени человеческого (1 Apol., 32//PG. Т. 6. Col. 380В; р. п.: С. 63, а также см.: Dial., 63; Deresurr.,

1. , 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. Т. 6. Col. 381В; р. п.: С. 64, а также см.: 1 Apol., 46).

О рождении от Девы Иустин часто говорит (1 Apol., 22 // PG. Т. 6. Col. 361В; р. 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. Т. 6. Col. 380-381; р. п.: С. 63-65, а также см.: 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. Т. 6. Col. 685; р. п.: С. 278-279), человеческих скорбях и страда­ниях (ibid., 103,125//PG. Т. 6. Col. 768В; р. п.: С. 335), о занятиях Его плотничеством (ibid., 88 // PG. Т. 6. Col. 688В; р. п.: С. 280), о невз­рачном Его виде по образу [приводимому у] Исайи, гл. 53. Христос, по словам Иустина, является «подобострастным нам» (Dial., 48 // PG. Т. 6. Col. 580С; р. п.: С. 208) и Своею Гефсиманской молитвой «показывает, что воистине сделался человеком, спо­собным к страданию» (ibid., 99 // PG. Т. 6. Col. 708С; р. п.: С. 294, Dial., 103,99, 78; 1 Apol., 31, 52).

Некоторые учёные (Земиш, Неандер) думали, что по воз­зрению св. Иустина, разум (vork;)174 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. Т. 6. Col. 460В; р. 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; р. 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. Т. 6. Col. 645В; р. 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. Т. 6. Col. 684-688; р. 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.

1. 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. Т. 6. Col. 348А; р. п.: С. 42); впрочем, несомненно считает Его за Божеское Суще­ство, как видно из троичной формулы (1 Apol., 60,65//PG. Т. 6. Col. 428А//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. Т. 6. Col. 348А; р. п.: С. 42); но в то же время и Логос представляется источником всех ветхозаветных откровений (1 Apol., 36 // PG. Т. 6. Col. 385А; 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. Т. 6. Col. 336С; 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. Т. 6. Col. 773 ВС; р. п.: С. 339), а потому, что он хотел перечислить все объекты поклонения христиан ввиду упрёков в безбожии.

1. УЧЕНИЕ ОБ АНГЕЛАХ И ДЕМОНАХ

Св. Иустин Мученик, хотя и считает Ангелов духами (ср.: 1 Apol., 5 // PG. Т. 6. Col. 336ВС; 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. Т. 6. Col. 605В; р. п.: С. 226). Ангелам Бог по сотворении Mipa «вверил попечение о людях и о Mipe» (2 Apol., 5 // PG. Т. 6. Col. 452В; р. п.: С. 110). Но так как они обладали свобод-

19-1757

ною волею (2 Apol., 7 // PG. Т. 6. Col. 456В; 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. Т. 6. Col. 765А; 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. Т. 6. Col. 717; р. п.: С. 300, 301; см. также: 1 Apol., 28); ему уподобились и другие ангелы (Dial., 100 // PG. Т. 6. Col. 711А; р. п.: С. 296); соблаз­нившись красотою женщин, они вступили с ними в совокупле­ние и родили демонов (2 Apol., 5; 1 Apol., 5 // PG. Т. 6. Col. 452В, 336В; р. п.: С. 110, 35). Демоны эти, полные всякого сладострас­тия, неоднократно являлись людям и оскверняли женщин и отроков (1 Apol., 5 //PG. Т. 6. Col. 336А; 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. Т. 6. Col. 452В; 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. Т. 6. Col. 452ВС; 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. Т. 6. Col. 408С-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. Т. 6. Col. 336ВС; 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. Т. 6. Col. 416АВ; 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. Т. 6. Col. 721В; р. п.: С. 303).

1. УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ
2. 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. 1585ВС;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. Т. 6. Col. 1589В; р. п.: С. 483),— есть жилище души, а душа — жилище духа». Но в данном случае речь идёт не о духе человеческом (в смысле платоновского votx;), 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; p. п.: С. 37).
3. Душу св. Иустин не считал по существу безсмертной: она не безначальна, а потому и не безсмертна (Dial., 5,6 // PG. Т. 6. Col. 488А, 489В; р. п.: С. 142,144); продолжение её существования зави­сит от воли Божией, от пребывания в ней «жизненного духа» Божественного (Dial., 6 // PG. Т. 6. Col. 489В-492А; 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. Т. 6. Col. 337С; р. п.: С. 37). Таким образом, он всё- таки признаёт (хотя и по благодати) безсмертие души.

Из того, что Иустин не считал души по существу безсмерт- ными, 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. Т. 6. Col. 484AC, 1584C-1588B; p. п.: С. 139-140,479-481).

1. 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. Т. 6. Col. 456ВС; р. п.: С. 112). Свободу он понимает как лрооареац — 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. Т. 6. Col. 456ВС; р. п.: С. 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. Т. 6. Col. 372С; р. п.: С. 58) и никого из людей нельзя было бы винить в преступлениях (1 Apol., 43 // PG. Т. 6. Col. 393АВ; р. п.: С. 73); б) на то, что в таком случае не имели бы смысла предписа-

19

ния, которые даются словом Божиим и законодателями (2 Apol., 7 // PG. Т. 6. Col. 456С; р. п.: С. 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. Т. 6. Col. //PG. Т. 6. Col. 393АВ; р. п.: С. 73). Против свободы воли не говорят предсказания пророков о конечной гибели грешников, ибо они покоятся на предведении Божием (Dial., 141, 1 Apol., 44 // PG. Т. 6. Col. 396В; р. п.: С. 75). Только одна судьба имеет значение — именно, что все избирающие злое будут наказаны, а избирающие доброе — награждены (1 Apol., 43 // PG. Т. 6. Col. 393В; р. п.: С. 73). Свободу человека св. Иустин Мученик отстаивает настолько, что, по- видимому, считает возможным для человека быть добродетель­ным и без помощи благодати.

1. 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. 685С; р. п.: С. 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. Т. 6. Col. 765В; р. п.: С. 333). Грех первых людей состоял в неповиновении, произведшем смерть (Dial., 100 // PG. Т. 6. Col. 712А; р. п.: С. 295). Грехи их потомков также являются их личным делом и вытекают, с одной стороны, из подражания праотцам (Dial., 124// PG. Т. 6. Col. 765В; р.п.: С. 333), с другой — «из находящейся в каждом человеке многообразной наклонности ко злу», которой пользуются злые демоны (1 Apol., 10 // PG. Т. 6. Col. 341А; р.п.: С. 39), и дурного воспитания (Dial., 93 // PG. Т. 6. Col. 897; р. п.: С. 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. Т. 6. Col. 528A, 1577A; p. п.: С. 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. Т. 6. Col. 421А; 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. Т. 6. Col. 340С; р. п.: С. 39), так и для частичного постижения Бога и Его воли CXbyoq алеррогакбф. 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.
2. СОТЕРИОЛОГИЯ
3. 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. Т. 6. Col. 457В; р. п.: С. 114) и новый Законодатель (Dial., 12,14, 18 // PG. Т. 6. Col. 516В; 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. Т. 6. Col. 420В; р. п.: С. 91), которому верующие научены Христом (1 Apol., 6, 8,10,12,14; Dial., 8, 35 // PG. Т. 6. Col. 549В; 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:
4. В деле Христовом, этом «домостроительстве страдания» (Dial., 31 // PG. Т. 6. Col. 540В; р. 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. Т. 6. Col. 401^404; р. п.: С. 79-80), считает Его пасхальным агнцем (Dial., Ill, 40 // PG. Т. 6. Col. 561В; р. 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. Т. 6. Col. 701С; р. п.: С. 289). Жертва эта была принесена за человека и для человека (1 Apol., 63; Dial.,41//PG. Т. 6. Col. 564В; р. 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. Т. 6. Col. 564ВС; р. п.: С. 197) и, таким образом, спас их Своими страданиями (1 Apol., 63; Dial., 74 // PG. Т. 6. Col. 649В; р. п.: С. 255). Благодаря этой жертве Распятого Первосвя­щенника (Dial., 116// PG. Т. 6. Col. 744В; р. п.: С. 318) все верующие получают прощение грехов (Dial., 14, 40, 41, 13, 54, 116; 1 Apol., 32// PG. Т. 6. Col. 380В; р. п.: С. 62). Результат Искупления — прощение грехов — Иустин Мученик обычно поставляет в связь с Креще­нием (1 Apol., 61,64; Dial., 14//PG. Т. 6. Col. 504С; р. 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. Т. 6. Col. 746А; р. п.: С. 319).
5. 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»175 (1 Apol., 23// PG. Т. 6. Col. 364В; р. п.: С. 54). В фрагменте, сохранённом у Иринея (Iren. Adv. haer. IV, 6, 2 // PG. Т. 7. Col. 987BC; p. п.: С. 329) св. Иустин говорил: «от Единого Бога, Который сотворил Mip 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. Т. 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. Т. б. Col. 337В; р. п.: С. 37). Оно даровано на примере Христа (1 Apol., 63 // PG. Т. 6. Col. 425В; р. п.: С. 96), Который для того и пришёл, чтобы попрать смерть (1 Apol., 63 // PG. Т. 6. Col. 425В; р. п.: С. 96). Христианам оно будет даровано при Втором Пришествии. Поэтому они в надежде на безсмертие презирают смерть и с радостью её принимают (Dial., 46 // PG. Т. 6. Col. 576С; р. п.: С. 205).

1. 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. Т. 6. Col. 693А; р. п.: С. 284), избавил их от прежних грехов, и тем как бы выхватил из пламени, которое им готовил диавол (Dial., 116// PG. Т. 6. Col. 744С; р. п.: С. 318) и, таким образом, сокрушил власть демонов (2 Apol., 6; Dial., 77,116,41,45 //PG. Т. 6. Col. 573А; 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. Т. 6. Col. 757В; р.п.: С. 327); они отрешаются самого вида Креста (Dial., 30//PG. Т. 6. Col. 540В; р. п.: С. 179). Отсюда христиан­ские заклинания имеют исключительную действенность (2 Apol., 6; Dial., 85 // PG. Т. 6. Col. 676С; р. п.: С. 272), и св. Иустин часто говорит о них, как доказательстве присущей христианству Бо­жественной силы.
2. 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. Т. 6. Col. 664В; 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. Т. 6. Col. 268-269; р. п.: С. 266-268), а «после того будет всеобщее вечное Воскресение всех вместе и потом Суд» (Dial., 81 //PG.Т.6. Col. 669А; 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. Т. 6. Col. 405А; р. п.: С. 82) настанет Суд и воздаяние каждому по делам его (1 Apol., 12 // PG. Т. 6. Col. 341С; р. п.: С. 40). Праведные получат вечное блаженство (Dial., 45,120 // PG. Т. 6. Col. 756А; р. п.: С. 326), а демоны вместе с уподобившимися им людьми пойдут в вечный огонь (1 Apol., 5, 28, 37; 2 Apol., 8 // PG. Т. 6. Col. 457В; р. п.: С. 113) и будут мучимы там вечно, а не 1000 лет только, как учил Пла­тон (1 Apol., 8 // PG. Т. 6. Col. 337С; 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 (rcpoimdpxeiv — 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. Т. 6. Col. 668А; р. п.: С. 266).

1. ПСЕВДО-ИУСТИН

Сочинения из доникейского периода (спорные)

1. Небольшая «Речь (Xoyog, 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 безсмерт-

ными (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 Ктортоном (1855 г.). Здесь «речь» называется «[Напоминания] (Дло^ццатос) 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 (Mohler, 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.

1. «Увещание к эллинам» (38 глав) (TAyoi; raxpaiveTiKOi;, 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—
2. 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 буду­

щей 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 Mipa 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» (ёЗхуход). Последнему названию вполне отвечает частое употребление в данной апологии слова ёЗхуход и под таким обозначением мы встречаем её у Евсевия

(Euseb. Hist. eccl. IV, 18 // PG. Т. 20. Col. 373C; p. п.: С. 175) и у повторяющего его Фотия (Phot. Bibl. Cod. 125//PG.Т. 103.Col.405C), а также у монофизитского писателя VI в. Стефана Товара (с цитатой из 23 гл. Phot. Bibl. Cod. 232//PG. Т. 103. Col. 1100D). Лишь в Sacra Parallela «Увещание» цитируется с настоящим заглавием: Хоуо<; juapaivETiKoq, 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 Товар 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. Т. 6. Col. 256АВ); нет и следа теории о возможности постижения некоторых ис­тин и у философов при помощи Хоуос, олеррстксх; (ср.: lust. Martyr. 2 Apol., 13 // PG. Т. 6. Col. 465BC; p. 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. Т. 6. Col. 280АВ; ср.: 36, 38), боги же языческие сами по себе — ничто, плод фантазий (ibid., 36, 38 // PG. Т. 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»: Фель- тер — Аполлинария Иерапольского (II в.), Дрэзеке — Аполлина­рия Лаодикийского (еретика IV в.). Но заглавия сочинений этих писателей-епископов: «Об истине» (Иерапольский) и «В защи­ту (тер) истины» (Лаодикийский) (Euseb. Hist. eccl. IV, 27 // PG. Т. 20. Col. 397В; p. п.: С. 186; Sozom. Hist. eccl. V, 18) вовсе не подходят к содержанию «Увещания» (еХеухоД; к тому же Аполлинарий Лаодикийский имел в виду Юлиана Отступника, между тем как 20\* в «Увещании» на него нет никаких намёков176. Отсюда лучше всего признать, что автор «Увещания» неизвестен.

Для решения вопроса о времени написания важно устано­вить отношение «Увещания» к «Хронографии» Юлия Афри- кана177 (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 (Aetius. 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; p. п.: Т. И, C. 197-225) и «Протрептик» — 7 глава (Clem. Alex. Protr., 7 // PG. T. 8. Col. 180-185; p. п.: С. 105-109) Климента Александрийского;
3. «Хронография» Ю.Африкана (9 и 12 гл.) (Jul. Afr. Chronogr., 9,12//PG. 10. Col. 69BC, 71 В-73 A);
4. «Сивиллина книга» (16 и 38 гл.).
5. Небольшое сочинение (6 гл.) «О единовластительстве» (De monarchia) посвящено доказательству истины единобожия на основании изучений языческих поэтов (почти все цитаты под- ложны), с краткими заключениям (в 6 гл.) о нелепости язы­ческих религиозных представлений. Евсевий (Euseb. Hist. eccl. IV, 18//PG.T.20.Col. 373С;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 (евгеме- ризм, 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 P. X.) «Об Аврааме», слу­жившего источником как иудейской, так и христианской апо­логетики.

1. Сочинения (IV—VI в.) из посленикейского периода (не­сомненно неподлинные):
2. «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.
3. «Изложение веры о Троице» (’'Екбеск; xf|q opOfiq Tuoxecoq тукн rcepl TpiaSoq) 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 (owlcx) (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 исповедывать 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 м1ровому 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 христологичес- кими ересями (обсна, гжбатаац, 8бо србаец, xeA^ioq av0pa>7TO<;). 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» (ёк тоб тсерг if\q 6р9ц<; тиатЕСоф, 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 pta (puoic;178. 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.

1. «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 Mipa на основании сочинений Аристотеля «Физика» и «О небе». Это сочинение, по-видимому, имеет в виду свт. Фотий {Phot. Bibl. Cod. 125 // PG. Т. 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.
2. Вопросы и ответы православным (шгокршек; крое; тогх; орОобо^отх;) 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) Па- падопуло-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 Mipa в них ожидается в 6000 г. от сотворения Mipa (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 христологи- ческих 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 Тар- сийским. 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 (Theodoret. Hist. eccl. II, 24; p. п. C. 105) много потрудился Диодор вместе с Флавианом; в) Сходство «Вопросов» и сохра­нившихся фрагментов Диодора (Гарнак).

1. «Вопросы христиан к эллинам» (5 гл.) с опровержением неправильных ответов (о Боге и творении Mipa).
2. «Вопросы эллинов к христианам о безтелесном 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. Bibl. Cod. 125: «Общие решения возражений против благочестия»); веро­ятно, имя Диодора, подвергшегося в V веке упрёкам в нестори- анстве, было заменено славным именем св. Иустина, чтобы спа­сти эти сочинения от погибели.
3. Фрагменты сочинений св. Иустина собраны Отто (в его издании) и разделены на подлинные и неподлинные.
4. 2. ТАТИАН

А. 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.:

С. 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. Т. 6. Col. 888AB; p. п.: С. 45), для пополнения которого он долго путешествовал по греко-римскому Западу. Здесь он «занимался эллинскими на­уками, изучал искусство и различные изобретения» (ibid., 35 // PG. Т. 6. Col. 877В; р. п.: С. 41) и сделался даже знаменитостью в учёном эллинском Mipe: по крайней мере он говорил в своей апологии: «я отказался от вашей мудрости, хотя весьма славил­ся в ней» (ibid., 1 //PG. Т. 6. Col. 805В; р. п.: С. 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. Т. 6. Col. 865С; р. п.:

С. 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 христианские179 книги: они произвели на него неотразимое впечатление своей простотой, безыскусствен­ностью, высоким учением о едином Боге, о творении Mipa и чистотой нравственного учения (ibid., 29 // PG. Т. 6. Col. 868; р. п.:

С. 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.: С. 98) и учеником которого он называется у церковных писателей, и о котором он сам упоминает в своей апологии, называя его «достойным величайшего удивления» (о бавцос- сяютатод ’Iotxmvog). Обращение это имело место до козней Крес- кента против Иустина (lust. Martyr. 2 Apol., 3 //PG. Т. 6. Col. 448—449; p. п.: С. 108) и Татиана (Tat. Or. ad Graec., 19 // PG. T. 6. Col. 848В; 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. Т. 6. Col. 877С; р. 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. Т. 6. Col. 877В; р. 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 ВС; p. п.: С. 98) как верный его сподвижник. После его смерти (165) Татиан устроил в Риме свою школу (5i5aoxaA.etov), в ко­торой обучался, между прочим, противогностический писатель Родон (Euseb. Hist. eccl. V, 13 // PG. Т. 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. Т. 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 демиургу180 (Ориген. О молитве; 24— Orig. Deorat.,24//PG.T. ll.Col.493C495B), 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 Ер. 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;

1. 23,8 //PG. T. 7. Col. 691 А, 965В; p. п.: С. 98,311).

Иероним (Hieron. In Ep. ad Gal. 6, 8 // PL. 26. Col. 431 А) 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 Aia xeaadpcov e'oayyeXuov, то есть свода 4-х Евангелий в одно (Euseb. Hist. eccl.

1. 29, 6 // PG. Т. 20. Col. 401A; p. п.: С. 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. Т. 20. Col. 401A; p. п.: С. 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. Т. 6. Col. 837В; p. п.: С. 24); вероятно в этом сочинении Татиан оспаривал взгляд будто демоны образовались из душ умерших людей (ibid., 16 //PG. Т. 6. Col. 840ВС; р. п.: С. 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. Ill, 12, 81 // PG. T. 8. Col. 1181; p. п.: Т. I. C. 439^140) — против брака;
4. «Книга спорных вопросов» (тгроРХгцгатсоу), содержащая трудные места Священного Писания, вероятно, места Ветхого Завета, противоречащие Новому Завету, как их обычно указы­вали маркиониты (Euseb. Hist. eccl. V, 13, 8 // PG. Т. 20. Col. 461В; p. п.: С. 221) по свидетельству Родона;
5. Aid xeaadpcov eoayye/awv;
6. Перифраз Павловых Посланий (Euseb. Hist. eccl. IV, 29, 6 // PG. Т. 20. Col. 401C; p. п.: С. 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.: С. 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, 61 I PG. T. 6. Col. 813C-820A; p. п.: С. 15-16) и полагает, что ничего худого из рук Творца не вышло (ibid., 17 // PG. Т. 6. Col. 843; р. п.: С. 26), зло же явилось в силу злоупотребления свободой (ibid., 11 // PG. Т. 6. Col. 829АВ; р. п.: С. 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]).
3. ***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, оскорб­ленного 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 Mipa 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 безсмерт- ное; вовсе нет, напротив, для бытия своего он нуждается в пре­бывании в себе Духа Божсия, а Его он лишился в силу греха и, следовательно, лишается и благодарованного безсмертия (13— 14); цель человека поэтому — возобновить союз с Духом Божи- им и достигнуть таким образом истинно человеческого, а не скотского существования (15), победив демонов через отрино- вение вещества (16); между прочим, для этого нужсно 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 безсмертие.

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 безпощадное бичевание нравственной жизни эллинов. Тут им изображается вся ложь, притворство и постыдный характер театральных пред­ставлений (22), всё безчеловечие 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 по- аттически 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 без- поворотно, 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) в 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 Aiaxeaaapcov (по четырём Евангелиям). Об этом сочинении упоминает определённо Евсевий, приурочивая его ко времени отпадения Татиана от Церкви (Euseb. Hist. eccl. IV, 29,6 //PG. Т. 20. Col. 401 A; p. п.: С. 187).Самые точные сведения о «Диатес- сароне» 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. Т. 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. Т. 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 памятники181:

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 Афра- атом.
4. Арабский перевод «Диатесссарона», изданный в 1888 г. патером Чья ска (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 Mipa Бог был один, но потенциально в Нём, как в основании (йяосгтаац), было всё творение, был и Логос, как разумная сила (ЗгХарц). По воле простого Божественного Существа Слово пред творе­нием вышло для отдельного существования и стало перворож­денным делом Отца. Оно есть начало Mipa. 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; p. п.: С. 23) и вочеловечении Бога (ibid., 21 // PG. Т. 6. Col. 852С; р. п.: С. 29), Ему приписывается деятельность в Ветхом Завете (ibid., 7 // PG. Т. 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. Т. 6. Col. 817А; р. п.: С. 15), Который создал видимое и невидимое, то есть материю и вещественных духов (ibid., 4//PG. Т. 6. Col. 81 ЗА; 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. Т. 6. Col. 813В; 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 Mip, 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. Т. 6. Col. 829С; р. п.: С. 21). Этот вещественный дух аналогичен Tcvebpa 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. Т. 6. Col. 813АВ; р. п.: С. 14).

В материи Татиан различает элементы лучшие и худшие. К последним он относит яды (ibid., 18 // PG. Т. 6. Col. 845; р. п.: С. 27) и плоть, к которой обратились демоны, сделавшись невоздер­жанными и безстыдными (ibid., 12; ср.: 9//PG. Т. 6. Col. 825 В-828А; р. п.: С. 18-19). Посредством низшего вещества (ibid., 16// PG. Т. 6. Col. 841А; р. п.: С. 25) демоны обольщают людей, отсюда оно на­зывается злом, как орудие ко злу (ibid., 18 // PG. Т. 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.

1. ***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. Т. 6. Col. 820ВС- 821А; 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. Т. 6. Col. 821А; р. п.: С. 17), то есть они в гордости своей рассчитывали восхитить себе божество (ibid., 12 // PG. Т. 6. Col. 831С; 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. Т. 6. Col. 832В; р. п.: С. 21) и посему хотя и безплот- ны, но имеют духовный состав наподобие огня или воздуха (ibid., 15//PG. Т. 6. Col. 840А; р. п.: С. 24). За своё преступление они были низвержены с неба (ibid., 20 // PG. Т. 6. Col. 852А; р. п.: С. 29), стали жить на земле между животными, пресмыкающимися и т.п. (ibid., 9 // PG. Т. 6. Col. 825В; р. п.: С. 18). Они старались подчинить себе людей, заставить боготворить себя, для чего являлись им (ibid., 16 // PG. Т. 6. Col. 841А; 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. Т. 6. Col. 825В; р. п.: С. 18); прибегать вместо Бога к помощи вещественных амулетов и ле­карств (ibid., 17-18 // PG. Т. 6. Col. 841В-848А; р. п.: С. 2^27) и т.п., [они представали людям] в образе языческих богов и старались совращать людей (ibid., 8, 14 // PG. Т. 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. Т. 6. Col. 832В; р. п.: С. 21). Будучи безплотны, демоны имеют пред людьми преимущества безсмертия, но от этого им нет пользы, ибо:

1. у них отсюда на протяжении безконечного времени по­лучается больше грехов, чем у людей (ibid., 14//PG. Т. 6. Col. 836В; р. п.: С. 23);
2. для них как безплотных невозможно покаяние (ibid., 15 // PG. Т. 6. Col. 840А; р. п.: С. 24), ибо они в своём обольщении и гордости, в которых Господь попустил им быть до кончины Mipa (ibid., 12// PG. Т. 6. Col. 831С; р. п.: С. 22), не могут сознать сво­его ничтожества и греховности;
3. со своим безсмертием они соединят вечность мучений (ibid., 14//PG. Т. 6. Col. 836В; р. п.: С. 23).
4. ***Антропология***

Логос по примеру Отца, родившего Его, сотворил челове­ка «во образ безсмертия», чтобы он, получив причастие Боже­ства был, подобно Ему, безсмертным (ibid., 7 // PG. Т. 6. Col. 820В; р. п.: С. 16). В первобытном человеке, по учению Татиана, были соединены три сферы бытия:

1. материя и грубая плотяность,
2. вещественный дух (уги%г|, "oAikov Tcvebpa) и
3. Божественный Дух (невещественный) — сверх-физичес- кое пневматическое (благодатное) начало, являющееся «дыха­нием Божиим» или «образом и подобием Его» (ibid., 12//PG.Т. 6. Col. 829С; р. п.: С. 21). По первым двум частям человек не отлича­ется по существу от животных, кроме только членораздельной речи (ibid., 15 // PG. Т. 6. Col. 840А; р. п.: С. 24). Душа его не была сама по себе безсмертной (ibid., 13 // PG. Т. 6. Col. 833А; 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. Т. 6. Col. 837А; р. п.: С. 24), а потому вместе с ним должна была подвергнуться смерти (ibid., 13 // PG. Т. 6. Col. 833А; р. п.: С. 22). Источником безсмертия для человека был «высший Божественный Дух», который вместе с тем был принципом святости, как образ и подобие Божие (ibid., 7 // PG. Т. 6. Col. 820В; р. п.: С. 16). После грехопадения этот Дух оставил человека, и он потерял безсмертие. «Дух совершенный, окрылявший душу, будучи прогнан грехом, улетел как птенец, и она упала на землю (ср. платоническое воззрение на душепа- дение), лишившись небесного сожития, она возжелала обще­ния с низшим (ibid., 20 // PG. Т. 6. Col. 852А; р. п.: С. 29), наклони­лась к веществу и стала смертной» (ibid., 12 // PG. Т. 6. Col. 833В; р. п.: С. 22).

Источником зла, таким образом, была свободная воля лю­дей, ибо Бог всё сотворил хорошим (ibid., 11, 17 // PG. Т. 6. Col. 829В, 844ВС; р. п.: С. 20-21, 26), злая же воля обратила и хорошее во зло, к дурному употреблению (ibid., 11II PG. Т. 6. Col. 844В; р. п.: С. 26). Грех прародителей состоял в том, что они приняли перво­родного ангела-демона за Бога (ibid., 7 // PG. Т. 6. Col. 820С-821А; 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. Т. 6. Col. 836А, 852С; р. п.: С. 23, 29). Теперь для спасения задачей человека является воссоединение с Духом, этой силой подающей без­смертие (ibid., 16 // PG. Т. 6. Col. 841А; р. п.: С. 25) и вступление в союз (cro^uyia) с Богом (ibid., 15 // PG. Т. 6. Col. 837А; р. п.: С. 24), a для этого необходимо отречение от вещества (ibid., 16//PG. Т. 6. Col. 841 А; р. п.: С. 25), покаяние (ibid., 15 // PG. Т. 6. Col. 839В; 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. Т. 6. Col. 837В, 840А; 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. Т. 6. Col. 836А; р. п.: С. 23). Кроме духовных, «укреплённых Духом Божи­им», есть люди «душевные — психики» (каковы все язычники).

Первые могут видеть тела безплотных демонов, вторым же это недоступно, ибо высшее не обнимается низшим (ibid., 15//PG. Т. 6. Col. 840А; р. п.: С. 24): впрочем, иногда демоны являются и им, чтобы убедить их в своём существовании и заставить бого­творить себя (ibid., 16//PG.Т. 6.Col. 841А;р.п.: С.25).

Какова участь человека по смерти? Душа, являясь гармо­нией тела, по смерти разрушается вместе с ним; при конце же Mipa вместе с ним воскреснет (ibid., 13, 15 // PG. Т. 6. Col. 833А, 837АВ; 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. Т. 6. Col. 833А; р. п.: С. 22), душа же праведная, соединившись с Духом, по Суду Божию пойдёт на небо, в рай, где получит блаженное безсмертие (ibid., 13-14// PG. Т. 6. Col. 833-837А; р. п.: С. 22-23). Рай находится, по словам Татиана, над небом, которое вовсе не безгранично; есть над небом лучшие Mipbi (зоны), которые не подвержены переменам погоды, производящим различные бо­лезни, но имеют благорастворение воздуха, постоянный день и свет, недоступный для здешних людей (ibid., 20 // PG. Т. 6. Col. 852В; р. п.: С. 29): это земля не наша, но лучшая, из которой изгнаны прародители.

В учении Татиана о человеке нельзя не отметить следов гно- сиса, правда, довольно слабого. Таково разграничение трёх сфер бытия — материи, души и пневмы, деление людей на пневма- тиков и психиков, учение о Божественном Духе в человеке и сизигии с ним (ср.: учение Валентина), упоминание о прене- бесных зонах (впрочем, в смысле MipoB).

***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 пневматика- ми, других иликами ([от греч.] цХг| — 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; p. п.: С. 16).

В нравственном учении Татиана заметны следы наклоннос­ти к энкратизму. В Татиане в «Речи» говорит строгий аскет, отно­сящийся с полным отрицанием к Mipy и веществу и видящий в наклонении к ним зло (ibid., 17-18//PG. Т. 6. Col. 841-842;р. п.: С. 54). «Умри для Mipa, 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. Т. 6. Col. 829В; р. п.: С. 55­56). Мрачный взгляд на Mip, 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. Т. 6. Col. 829АВ; р. п.: С. 20). Татиан считает необходимым «быть выше страстей и презирать всё, находящееся в Mipe» (ibid., 19//PG. Т. 6. Col. 849В; р. п.: С. 29), иначе говоря, отринуть от себя вещество (ibid., 16 // PG. Т. 6. Col. 841 А; р. п.: С. 25). Он упрекает язычников за то, что они едят мясо, убивая животных (ibid., 23 // PG. Т. 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. Т. 6. Col. 851А; 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. Иерапольский и Мелитон, еп. Сардийс- кий. 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 Мели- тона у Евсевия {Euseb. Hist. eccl. IV, 26 // PG. Т. 20. Col. 391-397A; p. 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 Ма- буга (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. Т. 20. Col. 464B-472; p. п.: С. 222-226), однако на этом основании нельзя считать (как Гар­нак) его сторонником этой ереси. Это видно из того, что Тер- туллиан, 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.: С. 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. Т. 20. Col. 512C; p. п.: С. 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 квар- тодециман (соч. «О Пасхе»).

Достойно замечания его сочинение под заглавием — «Из­влечения» (ёкХоуса), в коем содержались, по словам Евсевия, выдержки из Закона и пророков о нашем Спасителе и о нашей вере; в посвящении Онисиму, сохранённому Евсевием, Мели- тон 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. Т. 20. Col. 453C-457B; p. 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; p. п.: T. 1. C. 83). Последним свидетелем является кодекс архиеп. Арефы от 914 года (Парижский кодекс № 451), в кото­ром Афинагору приписывают 2 сочинения: «Прошение (лрео- (Зе1а) 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.

21-1757

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. 892В; p. 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 Афи- нагор 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 Святаго, 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.

1. 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 безстрастному 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 Mipe, 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).

1. 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).
2. 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 безспорный, ибо Mip 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 (ата) 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 безформенного 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 (teAoq) 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 распространения182 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; p. 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 (Xoyoq) Отца, Его идея (то есть совокупность идей или образцов, по которым сотворён Mip) и энергия (то есть действительная сила, реализующая идеи), так что по Нему и чрез Него всё сотворе­но» (A thenag. Legat. pro Christian., 10 // PG. T. 6. Col. 908B-909A; p. 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 (XoyiKoq) и имел в Себе Loyoq, Который и вышел из Него для сотворения Mipa. 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 Святый, действующий в пророках, исходит подобно лучу солнечному, истекая из Него и возвращаясь к Нему» (A thenag. Legat. pro Christian., 1011 PG. T. 6. Col. 909В; p. 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. Т. 6. Col. 773C-777B; p. 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 (шгоррокх) Его (Athenag. Legat. pro Christian., 2411 PG. T. 6. Col. 945В; p. 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 Святаго (0eov катера ка! mov 0eov ка1 Kveofxa ayiov) и признают Их единство в силе (ev тц evcooei Shvapiv) и различие (Sialpeaiv) в порядке (ev тг( xac,£i) (Athenag. Legat. pro Christian., 10//PG. T. 6. Col. 909A;p. п.: С. 63).

Таким образом, Афинагор недалеко стоит от Никейской формулы единосущия, при всей наклонности к субординацио- низму.

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. 909В; p. п.: С. 63) и владычество над ве­ществом (.Athenag. Legat. pro Christian., 24 // PG. T. 6. Col. 948A; p. 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 влас- тию 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. 948­949; p. п.: С. 81; ср.: Татиан), они привлекали людей к идолопок- лоству, ибо жаждали жертвенного дыма и крови, которыми пи­тались (Athenag. Legat. pro Christian., 26-27 //PG. T. 6. Col. 952-953; p. п.: С. 82-83); от них происходит зло и неустройство в Mipe (Athenag. Legat. pro Christian., 25 // PG. T. 6. Col. 949В; p. 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;p. 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; p. п.: С. 89), а как монтанисты — постыдным блудом (aioypa poi%ela).

VI.5. СВ. ФЕОФИЛ,

ЕПИСКОП АНТИОХИЙСКИЙ

А. СВЕДЕНИЯ О ЖИЗНИ

О [св.] Феофиле Антиохийском сохранились сведения только у Евсевия. По его словам (Euseb. Hist. eccl. IV, 20 // PG. Т. 20. Col. 377A; p. п.: С. 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» (кат'пх'птгка (к(Ша) Феофила, упоминаемые Евсевием. Все эти сочинения утрачены.
2. Апологетические — «Три книги к Автолику»; сюда нуж­но отнести упоминаемое в данных книгах сочинение «лгр! 1ото- picov» (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2, 30 // PG. T. 6. Col. 1100В; p. п.: С. 162), в котором говорилось о змие-диаволе (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2, 28 //PG. T. 6. Col. 1097A; p. п.: С. 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.: С. 172). Оно целиком утрачено, если не считать относящимися к нему [нескольких] весьма сомнитель­ных цитат из «Хронографа Феофила» в хронике Иоанна Мала- лы (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. Ер. 121, ad Algasiam, 6 // PL. Т. 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. Р. 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

Подлинность 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 (Лак- танций), другие Феофила Александрийского (Геннадий Мас- силийский), 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. 1164В; p. 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.;

1. на то, что в сочинении (Theoph. Antioch. Ad Autol. 3, 30//PG. T. 6. Col. 1165CD; p. п.: С. 191) описывается гонение на христиан, которое после эпохи Марка Аврелия указывают на время Кара- каллы (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. Т. 20. Col. 485C^189A; p. п.: С. 234). Во всяком случае время написания третьей книги к Автолику нельзя отодвигать дальше царствования Ко мм ода, 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;p. n.:C. 189); ввиду того, что годы Коммо- да 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; p. п.: С. 157)) и прямо считает себя жителем Востока, когда говорит «Тигр и Еффрат нам очень известны, ибо они принад­лежат к нашим странам» (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2,24//PG. T. 6. Col. 1099BC; p. 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; p. 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 Бо- жиих познание Его возможно, подобно тому, как многие не видят царя, но знают о нём по его законам, указам, изображе­ниям (5). Во всём Mipe, 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 Mipe можно познать Бога, а ещё яснее будет это познание по достижении безсмертия 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 Mip вечным, другие сотворенным; одни отрицают Бога или считают Его за совесть, другие (Платон) представляют Его ду­хом, но противопоставляют Ему вечную материю и, следова­

тельно, 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 Mipa и излагает превосходный ком­ментарий на Шестоднев (11—19): Mip создан Богом не так, как строит человек дом, начиная с земли, и как повествует Гесиод о хаосе; Всемогущий Бог сотворил Mip 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 Mipa и Церкви: как море поддерживается источниками и потому не высыхает в силу своей солёности, так Mip 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 Mipe есть Церкви, и как на море есть скалистые и безплодные острова полные диких зверей, так и в Mipe 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 бла­

гословения 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 безсмертным (26). Бог создал человека не безсмертным, 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 священ­

ство. 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 Mip183. В то время, как в Mipe 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 бо- гопочитание (15). Переходя к изложению древней хронологии, Феофил указывает на всю нелепость языческих рассказов о тво­рении Mipa и потопе. Платон и Аполлоний считают от сотворе­ния Mipa 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 [(Aeura/Uxov)], что, про­поведуя покаяние, говорил: «идите, призывает (Денте, кале!) 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 (!) раньше 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 Mipa: определяется время допотопных (2242 г.) и пос- лепотопных патриархов и т. д.; всего от сотворения Mipa 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 Ав- толику 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 безконечна, величие необъятно, высота непости­жима, могущество неизмеримо, мудрость неизследима, 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; p. п.: С. 129). «Бог безначален, потому что не произошёл, неизменяем, потому что безсмертен». Он называет­ся 0е6<;, ибо всё положил (от тШтцп) в Своей власти и оживот­воряет (от Geetv — бежать, двигать). Все имена Божии означают Его благотворения. Он не ограничивается никаким местом, и Сам есть вместилище (xorcoq) всего, Сам место для Себя» (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2, 3 // PG. T. 6. Col. 1049C; p. 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 единовластитель- ства 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. AdAutol. 2,4//PG.Т. 6. Col. 1052В; p. 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. 1077В; p. п.: С. 151). Из этих слов Его видно, что он не отождествляет Логос и Премудрость (Lcxpta) и под последней разумеет Святого Духа.

В учении о Логосе Феофил различает два момента Его бы­тия: Aoyoq £vSid0£Toc;, внутреннее Слово Божие в дом1рном бы­тии, и Аоуос лрофоргкбс — произнесённое Слово для творения Mipa (Филоновекий термин). В том и другом случае он считает Его личным существом, называя «советником Божиим» (в этом отличие от Филона), «Сын есть Слово, всегда сущее (evStdOexoc;) 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 (лрофорисоф), 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. 1088В; p. п.: С. 156). Слово рождено для творения. Бог «имел Его исполнителем (готопрубс;) Своих творений и через Него всё сотворил» (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2, 10 // PG. T. 6. Col. 1064C; p. п.: С. 145). Оно называется началом, потому что властву­ет184 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, Адаму (Theoph. Antioch. Ad Autol. 2,22//PG. T. 6. Col. 1088A; p. п.: С. 156).

Но особенно ясно учение Феофила о Святом Духе, Которо­го и называет часто Премудростью. Феофила обычно упрека­ют185 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.: С. 129), вдохновение же рассматривает­ся, как общее дело Духа и Сына (ср.: Barnab. Ер., 5 // PG. Т. 2. Col. 735-736; р. п.: С. 31); по крайней мере, так он рассматривает и творение Mipa (Theoph. Antioch. Ad Autol. 1,7; 2,10//PG.T. 6. Col. 1036A, 1064C-1065B; p. п.: С. 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.C01.1077В; p. п.: С. 151);

1. 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. Т. 6. Col. 1064C; p. п.: С. 145); Пророки не были при создании Mipa, 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.: С. 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. Т. 6. Col. 1081AB; p. п.: С. 153).

Учение о человеке

Бог сотворил человека ни смертным, ни безсмертным, а средним, способным и к тому и к другому: если бы Он сотво­рил его безсмертным, то сделал бы Богом, а если бы смерт­ным, то был бы виновником смерти (Ad Autol. 2,27//PG. Т. 6. Col. 1093В-1096А; р. п.: С. 159). Человек был создан младенцем [по воз­расту] (Ad Autol. 2,25//PG. Т. 6. Col. 1092А;р. п.: С. 158), но он должен был, возрастая и совершенствуясь через исполнение заповеди, сделаться как бы Богом и взойти на небо безсмертным. Однако он уклонился ко греху, нарушив заповедь и стал сам виновником своей смерти (Ad Autol. 2, 27 //PG. Т. 6. Col. 1096А; р. 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. Т. 6. Col. 1092С; р. 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. Т. 6. Col. 1080ВС; р. 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. Т. 6. Col. 1096А;р.п.: С. 160).

VI.6. ЕРМИЙ ФИЛОСОФ

Известен только186 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 Mipa сего есть безумие пред Богом (1 Кор. 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 безсмертной, другие — смертной, превращают её из одного естества в другое. «Приз­наюсь, такие порождения порождают во мне отвращение. То я безсмертен 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; p. п.: С. 197). Ещё несуразнее мнения философов о начале всех вещей. Анаксагор считает таковым ум, Парменид — «безпредельное», 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, Mip; Эпикур же предполагает исчислить и другие безчис- ленные м1ры — так без конца тянется мрак заблуждения (ibid., 10//PG.Т. 6. Col. 1080АВ; р. п.: С. 202). Итак, безполезна 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-861 A; p. п.: С. 32-33).

VI.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 безсмысленному тру­ду объяснение MipoBoro бытия, то, по крайней мере, не выду­мывая новых страшных призраков. Всё произошло из первона­чальных элементов, человек также состоит из элементов и на них разлагается — при чём же тут Бог? В Mipe много всяких безпорядочных 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 безславному 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 любо- страстие, 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 м!рскими делами. Они, далее, угрожают, что весь Mip, 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 м1рового 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 Mipa, мы не можем сомневаться в Божественном Провидении. Не нужно так­же много размышлять, чтобы убедиться, что м1ром 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 благородной187, 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 Ро- мула, 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 безстыдство 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 Mip, со­зданный Его могуществом, не может вместить Его?». «Стану ли я приносить Еосподу 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 Mipe — 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 Mipa 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 Mipa, 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 восстановливать 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, поисти- не 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 возраже­

ния, которые слышались против христианства в римском образо­ванном обществе, и то, что христиане говорили в свою защиту. Сообразно с практическим характером римского ума, и в обви­нениях188 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)[[38]](#footnote-38). 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. Pel. Octav. 9,6; 31,2 // PL. Т. 3. Col. 262В, 336A; p. п.: С. 234,261).

Специфически-христианских элементов в апологии М. Фе­ликса мало: сущностью христианства у него (Min. Pel. Octav., 18// PL. Т. 3. Col. 287A-292A; p. п.: С. 244) представляется монотеизм, на учение пророков делается только беглое указание (Min. Pel. Octav. 34, 5 // PL. Т. 3. Col. 346A; p. п.: С. 265), о Таинствах не упоминается вовсе. Отсюда сделана попытка обвинить М. Феликса в языческо- философском 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 ргаепотеп) Марком {Min. Fel. Octav. 3, 5 // PL. Т. 3. Col. 238A; p. п.: С. 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. Т. 3. Col. 235A-237A; p. п.: С. 227). Вероятно, он, как и друзья его, был африканского происхождения. Друг его детства {Min. Fel. Octav., 1 // PL. Т. 3. Col. 232B-234A; p. п.: С. 226) Октавий, тоже адвокат, был из заморской провинции {Min. Fel. Octav. 2-3 //PL. Т. 3. Col. 235A-240A; p. п.: С. 226-227). Цецилий прямо называ­ет Фронтона Циртинского «нашим» {Min. Fel. Octav., 9, ср.: 31, 2 // PL. Т. 3. Col. 262В, 336А; р. п.: С. 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.: С. 292-293). Вопрос этот осложняется тем, что между «Октавием» Минуция Феликса и «Апологетиком» Тертуллиана существует настолько тесная связь, иногда 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 Тертул- лиан 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 «Апологетика» 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. Т. 3. Col. 328В; p. п.: С. 258), Тертуллиан же предлагает целую теорию о природе молвы {Tertull. Apol., 7 // PL.T. 1. Col. 307A-311A; p. п.: 4.1. С. 20-21); Минуций считает понят­ным само по себе, что люди — не боги {Min. Fel. Octav. 21, 9//PL. Т. 3. Col. 308; p. п.: С. 248-249), Тертуллиан же подробно останавли­вается на доказательстве этой мысли {Tertull. Apol., 11 //PL.T. 1. Col. 332B-337A; p. п.: Ч. 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.Т. 1. Col. 330А;р. п.: Ч. 1.

С. 28-29) ссылается на ритора (времен Августа) Кассия Севера вместо историка Кассия (Темины) II в. до Рождества Христова, как М. Феликс {Min. Fel. Octav., 22 // PL. Т. 3. Col. 310A; p. п.: С. 250), или, например, Тертуллиан заявляет {Tertull. Apol., 14//PL. Т. 1. Col. 349А-356А; р. п.: Ч. 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. Т. 3. Col. 312A-315A; p. 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[[39]](#footnote-39)), 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. Pel. Octav. 9, 31 //PL. Т. 3. Col. 262В; p. 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. Pel. Octav., 7 // PL. Т. 3. Col. 253A-256A; p. 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. Кипри- ана 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.

VL8. 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 культуре189 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.

БОРЬБА ЦЕРКВИ С ЕРЕСЯМИ ВО П-м ВЕКЕ

1. **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 (иудео- христианство) 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: ГОатц Eocpla (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; p. 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 11 PG. T. 41. Col. 536-548 // ТСРП. T. 42. C. 361-384; [выдержки] (Excerpta) сде­ланные Климентом Александрийским из сочинений [гностика] Феодота (Clem. Alex. Excerpta ex Theodoto // PG. T. 9. Col. 653-698 // p. 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 И 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 Mipe 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 проповедывалось 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 (lust. Martyr. 1 Apol., 26 // PG. Т. 6. Col. 369A; p. 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 (Епифа- ний — Epiph. Adv. haer. 7, 25, 27, 31 // PG. Т. 41. Col. 364C; p. п. С. 179), которое прилагали к себе только некоторые из них (карпокра- тиане — Iren. Adv. haer. I, 25 // PG. T. 7. Col. 680-686; p. 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.:

С. 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 Mipa. 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 м1ровое 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 рц ov [то есть небытие, а] при сильном — как зло. ГУИротворение принадлежит не Богу, а низшему существу — демиургу (при сильном дуализме — про­

тивнику Бога). Демиург является последним и низшим из духов­ных божественных существ — эонов (или порождением одного из них), заполняющих пропасть между MipoM 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»] (лДпрсоца), 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.: С. 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 (зона) 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 (jrvenpa, \)ro%f|, \)АГ|) на три класса: пневматиков, психиков и иликов; 4) разделение этих элементов в жизни (этика): угнетение плоти чрез аскетизм или либертанизм; 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; p. п.: С. 82-83); прижигали ухо (карпократиане — Iren. Adv. haer. I, 25, 6 // PG. T. 7. Col. 685В; p. п.:

С. 94); трижды крестили огнем, водою и духом (Jeu, 125[[40]](#footnote-40); niouc;

Xocpicx, 375); помазывали бальзамом, при смерти маслом и водой (Iren. Adv. haer. 1,21,4//PG. Т. 7. Col. 674AB; p. п.: С. 83; Epiph. Adv. haer. 16, 2 // PG. T. 41. Col. 633D-636A; p. п.: 4. 2. С. 63); давали причащение (Iren. Adv. haer. 1,13,2//PG. T. 7. Col. 580-581; p. 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; p. п.: T. 3. C. 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 (2 Кор. 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»] — ейнст)), Валентин, Вардесан («О судьбе»), Феодот, Маркион — ccvti- беоек;), критико-библейские работы (письмо Птолемея [к Фло­ре], «Силлогизмы» Апеллеса), толкования [на Священное Пи­сание] (у Василида190, Гераклеона, у Исидора толкования на василидианского пророка Пархора), гомилии (Валентин), мис­тические сочинения (о культе и таинствах: Пите; Zoqna, 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, безпогцадно бичевали «глупую болтовню» гностиков, это лже­именное знание (1 Тим.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 м1ротворения 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 учения191 путём установления определённых терминов, как oixrla, гжоашстк;, лро[ЗоАт| [(сущность, ипостась, происхождение)] и т. д.; таким образом, она положила начало формулированию богословского языка.

**II. СВ. ИРИНЕЙ, ЕПИСКОП ЛИОНСКИЙ**

1. 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 (Нагпаск) 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 Турского192 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 кварто- дециманом. Вопрос обсуждался в разных местах на соборах, где высказывались за римскую практику, за исключением мало- азийских 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 предпас- хального 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. Т. 24. Col. 623A; p. 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.

1. **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. Т. 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 екк^цок;, вместо ётк^цок;; 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.

И.З. 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 валенти- нианина 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. Ill, 3, 3 // PG. T. 7. Col. 851 A; p. 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. Т. 7. Col. 1066В; p. 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 гности- ков-валентиниан об зонах Плиромы (1—3) и о происхождении Mipa от падшего зона (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 зонам 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 8ёА.та 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, эвио- нитов, 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 зонах (1—28) и человеке (29—35).

Учение об зонах сперва опровергается вообще, а потом во всех его частностях. Гностики для объяснения происхождения Mipa допускали после Бога ряд исходящих из Него и ниспуска­ющихся эманаций (эонов), последний из которых и был Твор­цом Mipa вместе с Ангелами; из несовершенства Творца они выводили все недостатки м1роздания, указывая на то, что Ан­гелы [перед] MipoTBopeHHeM не знали Отца и создали Mip лишь по слабым отблескам духовного Mipa 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 (кедхоцос — 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 Mipa 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 Mip, 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 Mipa 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 Mip этот рас­сматриваем как подобие Mipa 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 Mip считать тенью духовных существ, то тогда их надо счи­

тать не духовными, а телесными и вообще мало дающими от себя света (8). Итак, Бог один и [является] Творцом Mipa, 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 зонах 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 зонах — 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 зонах (15), о 365 небесах (16) и т. п. Нелепо их учение и о последнем зоне (Премудрости), который они считают доступным страданию: если он духовного происхождения, как и прочие зоны, то должен быть подобным им (то есть безстрастным), 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 зоне 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 до декады [то есть числа 12]) зона 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 (Zconp — «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 Mipa 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 либертанизму193, а в теории — к допущению падения душ в духе учения о метемпсихозе (душе- переселении), 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).

1. 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 и 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 (2 Кор. 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 зона 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 Святый; 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 безсмертия 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).

1. 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 временность194 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 Тот 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-по-малу они возвещали ясно о Христе Сыне Бо- жием, 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 причине195 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 преоб­разовательное 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 праведных196 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 Mip погиб от огненного дождя и хотели восстановить род человеческий; со­бытие это таинственно указывает на безплотное 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, марки- онитов, 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 проречения, 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).

1. 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 Бо- жия, ибо если плоть несомненно создана Богом, а на это ука­зывает её мудрое устройство, то, конечно, может быть и вое- создана Им (3); гностики представляют своего Отца или без- сильным и оживляющим лишь то, что по природе безсмерт- но197, или завистливым и не желающим дать нетления телам (4). Если отрицание Воскресения по указанным основаниям недо­пустимо, то, напротив, истина Воскресения подтверждается:
2. 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 (1 Кор. 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 безсмертию (8). Еретики обычно ссылаются на слова Апос­тола Павла, что плоть и кровь не могут наследовать царства Божия (1 Кор. 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 Апокалипсиса (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 ересеологи- ческих 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. Т. 7. Col. 973В; p. п.: С. 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.: С. 20), большею частью анонимной; 3) знакомство с труда­ми своих предшественников по обличению гносиса {Iren. Adv. haer. IV, Praefat., 2// PG. T. 7. Col. 973В; p. п.: С. 317): [например,] «Син­тагма» Иустина {Iren. Adv. haer. IV, 6,2//PG.Т. 7. Col. 987В; p. п.: С. 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. Ill, 2,2 // PG. T. 7. Col. 847В; p. п.: С. 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. Ill, 3, 4 // PG. T. 7. Col. 851-854; p. п.: С. 224), цитирует послание св. Игнатия к Римлянам (Iren. Adv. haer. V, 28, 4 // PG. Т. 7. Col. 1201A; p. п.: С. 508), V кн. Папия Иерапольского (Iren. Adv. haer. V, 33, 4 // PG. Т. 7. Col. 1214A; p. п.: С. 518), «Пастырь Ерма» (Iren. Adv. haer. IV, 20, 2 // PG. T. 7. Col. 1032C; p. п.: С. 369), «Синтагму» св. Иустина Мученика против Маркиона (Iren. Adv. haer. IV, 6, 2 // PG. Т. 7. Col. 987В; p. п.: С. 329, ср.: V, 26). Пользуется он, 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.

1. «ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

АПОСТОЛЬСКОЙ ПРОПОВЕДИ»

Открыто в 1904 г. архим. Карапетом в армянском кодексе XIII в., принадлежавшем библиотеке церкви Богоматери в Эри- вани. «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.198). 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. Т. 20. Col. 509AB; p. 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 Polycarpv, 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 катихизаторского 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 всем1рную 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), селение 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)199, то есть хулят пророчество (98-100).

1. 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; p. 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; p. п.: С. 80), ссылаясь на тайное предание от Христа (Iren. Adv. haer. Ill, 2,2 // PG. T. 7. Col. 847AB; p. 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, валенти- ниане предпочитали св. Иоанна и притом имели ещё пятое «Евангелие истины», с точки зрения которого понимали осталь­ные (Iren. Adv. haer. Ill, 11,7.9//PG. Т. 7. Col. 884C, 891В; p. п.: С. 248,251).

В противоположность гностикам св. Ириней выдвигает ав­торитет новозаветных Писаний — разделяет их на Евангельские и Апостольские (та ЕъаууЕллка ка! та алоато/ака) — 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. 1178В; p. п.: С. 488) и свидетельствует, что даже еретики разделяли всеобщее уважение к ним и старались извлечь из них для себя доказательства (Iren. Adv. haer. Ill, 11,7// PG. T. 7. Col. 884AC; p. п.: С. 248). По числу их четыре: от Матфея, от Марка, от Луки, от Иоанна (Iren. Adv. haer. Ill, 1,1// PG. T. 7. Col. 844­845; p. 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 четверо- видное 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 Святый 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 священнический200 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. Ill, 11,8 // PG. T. 7. Col. 885-889; p. п.: С. 249­250). 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 Товар у Фотия — Phot., Bibl. Cod. 232//PG. Т. 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 (1 Кор. 15:11) и на апостольс­ком Соборе (Iren. Adv. haer. Ill, 13, 3 // PG. T. 7. Col. 912В; p. п.: С. 268). Это подтверждается и Евангелием его спутника Луки, который свою осведомлённость обнаруживает тем, что сообщает о мно­гих событиях и евангельских притчах (Iren. Adv. haer. Ill, 14,1 // PG. T. 7. Col. 913-914; p. п.: С. 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. Ill, 15, 1 // PG. T. 7. Col. 917-918; p. п.: С. 272-273).

1. 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. Т. 7. Col. 735-736; p. п.: С. 132), в духе своих тайных преданий (Iren. Adv. haer. Ill, 2, 2 // PG. T. 7. Col. 847AB; p. п.:

С. 221). Необходимо держаться для истолкования тёмных мест Писания, вопреки гностическому произволу, твёрдого церковно­го Предания — Правила веры {Iren. Adv. haer. 1,10,111 PG. T. 7. Col. 549-552; p. п.: С. 49, 50), которое каждый получает при крещении {Iren. Adv. haer. I, 9, 411 PG. T. 7. Col. 545В; p. п.: С. 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.: С. 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. Т. 7. Col. 1177-1178; p. п.: С. 488) как краткое истолкование Симво­ла. «Правило» напоминает собою катихизис 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 11 PG. T. 7. Col. 549-552; p. п.: С. 49-50). Более подробный тип катихизиса 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. Ill, 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 1-й книге «Против ересей». Напротив, каждая Церковь может привести списки своих епископов последовательно преемство- вавших 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 Елевфе- рия {Iren. Adv. haer. Ill, 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. Т. 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).

1. Церковь. В собственном смысле хранительницей апостоль­ских Преданий является Церковь. Апостолы, как богачи в сокро­вищницу, вполне положили в неё всё, что относится к истине СIren. Adv. haer. Ill, 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. Ill, 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. Ill, 3,2//PG. Т. 7. Col. 848-849; p. п.: С. 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 неповреждённое™ 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. Ill, 4,1 // PG. T. 7. Col. 855AB; p. п.: С. 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. Ill, 3, 2 // PG. T. 7. Col. 849A; p. п.: С. 222).Слово «необходимо» {necesse) соот­ветствующее греческому dvayKouov, указывает не на нравствен­ную необходимость (обязательство), а на естественную: Риме- кая 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 Апо­столов); 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 м1ротворение особому низшему божеству и свойства Божии превращали в посредствующие божественные существа — зоны. В противоположность им св. Ириней учит: 1) о единстве Бога и Творца и 2) выдвигает учение о свойствах Божества, как реальных проявлениях Божества в Mipoздании; 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 м1ротворении 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. Т. 7. Col. 744A, 897В, 1002AB; p. 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. Т. 7. Col. 710A; p. п.: С. 112). Он Сам Создатель, Сам Устроитель, Сам Творец; Он праве­ден, Он благ, Он образовал человека, Он насадил рай, Он устроил Mip... и через Слово всем открывается (Iren. Adv. haer. II, 30,9 // PG. Т. 7. Col. 822BC; p. п.: С. 204). Он всё питает и возращает, выводит стебель и создаёт солнце (Iren. Adv. haer. II, 28,1 //PG. Т. 7. Col. 804В; p. п.: С. 190). Отсюда Он — Владыка Mipa, 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. Т. 7. Col. 809В, 835BC; p. п.: С. 194,214). В таких чертах люди знают Бога из Его Открове­ния (Iren. Adv. haer. IV, б, 4-6 // PG. Т. 7. Col. 988-989; р. п.: С. 330-331), ибо Бог не познаётся без Бога (Iren. Adv. haer. IV, 5,1 //PG. Т. 7. Col. 984A; p. 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 Mip, как попустил произойти злу, как предуго­товил вечные мучения (Iren. Adv. haer. IV, 28,71 I PG. T. 7. Col. 810AB; p. п.: С. 194). Лучше такие вопросы предоставить вере, тем более, что для нас непостижимо не только Божество, но и самый Mip. Мы не можем объяснить приливов моря, атмосферных явле­ний, свойства металлов, паров и прочее (Iren. Adv. haer. II, 28, 2 // PG. Т. 7. Col. 805; p. 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 м1роздания и выводы их о несовершенстве Твор­ца. Если Бог сотворил Mip 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. Т. 7. Col. 717В; p. п.: С. 118): как на цитре звучат разные звуки — высокие, низкие, тихие и слабые — и, однако, составляют стройную гармонию, производимую одним художником, так и в Mipe из разнообразия явлений не нужно заключать о многих творцах или говорить о его (Mipa) несовершенствах, а нужно стараться постигнуть заключающуюся в нём стройную гармо­нию (Iren. Adv. haer. II, 25, 2 // PG. Т. 7. Col. 798 В-799A; p. п.: С. 184­185). 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. Т. 7. Col. 801C; p. п.: С. 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. Т. 7. Col. 800A; p. п.: С. 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. Т. 7. Col. 1032A; p. п.: С. 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.: С. 332) и особенно в «Доказательстве» (Demonstr., 6 // SC. Т. 62. Р. 39^10; р. п.: С. 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 м1ротворения, 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 Мар- кион,— ни Ангелы, ни Архангелы не знают сего, но только Отец родивший и Сын рожденный» {Iren. Adv. haer. И, 28,6//PG. Т. 7. Col. 809АВ; 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. Т. 7. Col. 747; p. п.: С. 142; ср.: 28,4, 5; р. п.: С. 192-193).

Хотя Ириней и говорит о сотворении Mipa Богом чрез Сло­во, однако он мыслит Его не как внешнее орудие, не как по­средствующее начало, соединяющее Mip и высочайшего Бога, а как неотделимую от Бога и внутренно присущую ему творчес­кую силу. Отсюда творение Mipa Словом Ириней считает творе­нием Самого Бога. Отец, по его словам, не имеет нужды в по­сторонней помощи, создает Mip 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, 714В, 822В, 867C; p. 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, 975В; p. п.: С. 368,455, 318).

He ставя в необходимую связь бытия Слова с намерением Божием сотворить Mip, Ириней решительно не допускает уче­ния о временном рождении Сына и настаивает на совечности Его с Отцом. «Сын вечно существует с Отцом» {Iren. Adv. haer. II, 30, 9; III, 18, 1 // PG. T. 7. Col. 823A, 932AB; p. п.: С. 205, 286). Бог не нуждается в создании Mipa, но прежде всякого творения про­славляло Своего Отца Слово, в Нем пребывающее {Iren. Adv. haer. IV, 14,1 //PG. Т. 7. Col. 1010A; p. 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. Т. 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. Ill, 6, 1. 2 //PG. T. 7. Col. 860-861; p. 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. Т. 7. Col. 987-990; p. п.: С. 329-332). Изначала сопри­сутствуя Своему созданию Сын открывает Отца {Iren. Adv. haer.

IV, 6, 7; III, 6, 2 // PG. Т. 7. Col. 990В, 861В; 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. Т. 7. Col. 985A, 1040A; p. п.: С. 327, 375) и давало людям наставления, всякий раз соответственно их духовному росту (Iren. Adv. haer. IV, 14, 2 // PG. Т. 7. Col. 1011BC; p. п.: С. 351). Наконец, Бог открылся чрез Воплощение Сына, непостижи­мый через постижимого, невидимый чрез видимого (Iren. Adv. haer. Ill, 11, 5; IV, 6, 5 // PG. T. 7. Col. 883В, 989AB; p. 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 (cap it) Его (Iren. Adv. haer. IV, 6, 61 I PG. T. 7. Col. 989C; p. п.: С. 331).

Логос подчинён Отцу: а) Сын получает власть от Отца (Iren. Adv. haer. Ill, 6,1 // PG. T. 7. Col. 860В; p. п.: С. 229). Сын не имеет всех свойств Отца: Он не знает часа кончины Mipa известного Отцу (Iren. Adv. haer. II, 28,8 // PG. Т. 7. Col. 811A; p. п.: С. 195). Он является в Mipe, тогда как Отец не может быть видим (Iren. Demonstr., 45 // SC. Т. 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 Mip во всех его частях наподобие креста (Iren. Demonstr., 34 // SC. Т. 62. P. 87; р. п.: С. 585) раньше видимого распростертая [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; p. п.: С. 39).

**E. 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. Т. 7. Col. 993A; p. п.: С. 334). Дух изначала присутствовал при всех распоряжениях Бо- жиих и возвещал будущее (Iren. Adv. haer. IV, 33, 1 // PG. Т. 7. Col. 1072A; p. п.: С. 405). Вместе со Словом Он был теми «руками Божи- ими», 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. Т. 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. Т. 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 безсмер­тия, податель благодати и предуготовитель общения с Богом; Он сообщает силу её Таинствам (Iren. Demonstr., 7 // SC. Т. 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. Ill, 22, 1 // PG. T. 7. Col. 956A; p. п.: С. 304), есть соединение души и плоти (Iren. Adv. haer. IV, Praefat., 4; V, 6, 111 PG. T. 7. Col. 975В, 1137A; p. п.: C. 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. Т. 7. Col. 1144В; p. п.: С. 462; Demonstr., 14). В то время как плоть и душа человека имеют образ Божий от создания, «Дух сообщает человеку подобие Бо- жие и образует его к нетлению» (Iren. Adv. haer. V, 9, 1 // PG. Т. 7. Col. 1144В; 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. Т. 7. Col. 1099В; 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.

1. Безсмертие не принадлежит душе по природе: жизнь свою она получает от Бога и будет существовать, пока Он хочет (Iren. Adv. haer. II, 34, 2 // PG. Т. 7. Col. 1084В; p. п.: С. 214). Таким образом, безсмертие 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. Т. 7. Col. 1039C; p. п.: С. 458).
2. 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 безсмертным, стал душевным и под­верженным тлению.
3. Грехопадение человека состояло в нарушении заповедей Божиих (Iren. Adv. haer. V, 23, 1 // PG. Т. 7. Col. 1084 C-1085A; p. п.: С. 495), то есть в непослушании Богу, с которым соединялось горделивое стремление стать наравне с Богом (Iren. Adv. haer. Ill, 20, 1 // PG. T. 7. Col. 942 C-943A; p. п.: С. 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;
4. 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. Ill, 23, 1; V, 16, 3 //PG. T. 7.

Col. 1168ВС; р. п.: С. 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.

1. *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. Ill, 23,1 // PG. T. 7. Col. 960B; p. п.: С. 307). И вот Господь устроял спасение человеку, изгнал его из рая, чтобы он не стал навсегда грешником и грех его не стал безсмертным, 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 промыслитель- ных 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 11 PG. T. 7. Col. 1012-1014; p. п.: С. 352-354). Впоследствии для истолкования истинного смысла Закона Бог посылал Пророков. Наконец, Вет­хий Завет был заменён Новым Законом любви и свободы.

1. ХРИСТОЛОГИЯ
2. 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. Ill, 16, 9 11 PG. T. 7. Col. 928A; p. п.: С. 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. Ill, 18, I; IV, 7, 2 // PG. T. 7. Col. 932A, 991BC; p. п.: С. 286, 333), так что невидимый сделался видимым, необъемлемый сделался объемлемым и чуждый стра­дания — страдающим (Iren. Adv. haer. Ill, 16, 6 // PG. T. 7. Col. 925C; p. п.: С. 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 зона Христа и человека Иисуса; если бы такое разделение имело место, то Евангелист сказал бы: «рождество Иисуса» (Iren. Adv. haer. Ill, 16, 2 // PG. T. 7. Col. 921 A; p. п.: С. 276).
3. При единстве Христа в Нём находятся два естества: «Хри­стос истинный человек и истинный Бог» (Iren. Adv. haer. V, 17, 3 // PG. Т. 7. Col. 1170C; p. п.: С. 483); отсюда Ириней исповедует Его Богом и твёрдо принимает Его «человечество» (Iren. Adv. haer. V, 14, 4 // PG. Т. 7. Col. 1163C; p. п.: С. 476). Такой образ рассмотрения Христа необходимо обусловливается у Иринея сотериологичес- кими 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. Ill, 18,7//PG. Т. 7. Col. 937В; p. п.: С. 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.

1. Против эвионитов Ириней защищает божество Христа (Iren. Adv. haer. IV, 22,1; IV, 33,4 // PG. Т. 7. Col. 1046В, 1074BC; p. п.: С. 380,407­408) 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. 1034В; p. п.: С. 370) или соединение (evcoou;) Слова со Своим созданием {Iren. Adv. haer. IV, 33, 4 // PG. Т. 7. Col. 1075В; p. п.: С. 408; ср.: III, 16, 19), то представляет дело так, что человек или творение принимает и носит Сына Божия {Iren. Adv. haer. Ill, 16, 3 // PG. T. 7. Col. 922C; p. 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. Ill, 18,2//PG.T.7.Col.932B;p.n.:C.287). To 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) ауакЕфаХашхш; — 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 безсеменно {Iren. Adv. haer. Ill, 21, 10 // PG. T. 7. Col. 954 C-955B; p. 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. Т. 7. Col. 959; p. п.: С. 174), и сходил, подобно людям, во ад для спасения ветхозаветных праведников.

Б) 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.

1. Замещая Собою всё человечество, Христос в Себе иску­пил его, во-первых, освободив от власти греха и примирив201 с Богом, и, во-вторых, воссоздал, возведя к первоначальному совершенству, нетлению. Освобождение от диавола и примире­ние с Богом составляет отрицательную сторону202 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 Mipa, если Он поклонится ему. Но Господь победил и прогнал его, сославшись на заповедь Божию (Iren. Adv. haer. V, 21, 2 // PG. Т. 7. Col. 1180В; 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. Т. 7. Col. 1181C— 1182В; 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.Т. 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. Т. 7. Col. 1168ВС;р.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. Т. 7. Col. 1121C; p. п.: С. 447).

1. 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 безсмертие, а достигнуто это было тем, что «наперёд Нетление и Безсмертие сделалось тем, что и мы, чтобы тленное поглощено нетленным и смертное безсмертным» (Iren. Adv.haer.Ill, 19,1 //PG.T.7.Col. 939В;p.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. Т. 7. Col. 1020B;p. п.: С. 446). В силу соединения [боже­ства и человечества во Христе] восстановились естество в чело­вечестве Христа и богоподобие человека, и Плоть Его стала безсмертной, Божественной. Всё, что совершилось с человече­ством Христа, имеет значение и для возглавляемого Им и со- членного 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. Т. 7. Col. 1033В; p. 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. Т. 7. Col. 1145C; p. 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. Ill, 17, 1 // PG. T. 7. Col. 929C; p. 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. Ill, 16, 3 // PG. T. 7. Col. 922В; p. 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. Т. 7. Col. 1145В; p. 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-по-малу 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. Т. 7. Col. 1104C; p. п.: С. 433), в Котором и заклю­чается жизнь вечная, которое и доставляет безсмертие.

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. Т. 7. Col. 989AB; p. п.: С. 330) и жить в Боге (Ср.: Iren. Adv. haer. IV, 25, 1 // PG. Т. 7. Col. 1050BC; p. п.: С. 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. Т. 7. Col. 1029A; p. п.: С. 365).
2. Св. Ириней ясно отличает жертвенный характер Евхарис­тии: это есть «приношение Нового Завета», которое Церковь, приняв от Апостолов, во всем Mipe 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 (оттока- шатаац), 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 Mipa, ибо во сколько дней создан был Mip, столько тысячелетий просуществует, поскольку день ГосподеныНООО лет. Пред Воскресением плоти на земле явится антихрист. Он воз­главит собою всё зло и неправду на земле, в 6000-летие суще­ствование Mipa, 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: EndcvOag, Aaxeivog, Tevc&v [(«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 (1 Кор. 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); крегцаль- ная 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; p. 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. Ill, 3, 3 // PG. T. 7. Col. 849-850; p. 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 бого- словствования.

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.

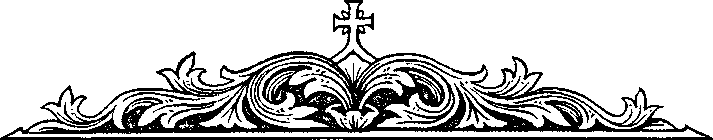
1. БОРЬБА ЦЕРКВИ ПРОТИВ МОНТАНИЗМА

Наряду с гносисом с середины П 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. Т. 20. Col. 573A; p. п.: С. 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. Т. 20. Col. 477A; p. п.: С. 229).

Не широка была литературная деятельность и антимонтанисти- ческих православных писателей II века. Из них известны по Ев­севию малоазийцы: Мильтиад {Euseb. Hist. eccl. V, МП PG. Т. 20. Col. 473А; р. п.: С. 227), Аполлоний {Euseb. Hist. eccl. V, 18 // PG. T. 20. Col. 476A; p. п.: С. 228), Поликрат Ефесский и Серапион Антиохийс­кий {Euseb. Hist. eccl. V, 19 // PG. Т. 20. Col. 481AB; p. п.: С. 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 Тертуллиан203 .



*Часть IV*

ХРИСТИАНСКАЯ НАУКА (III век)

**I. ВВЕДЕНИЕ**

Второй век был ознаменован возникновением Малоазийс- кой 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 м!ровоззрение, 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[[41]](#footnote-41).

И. ОБЩИЙ ОБЗОР ПИСЬМЕННОСТИ в первой половине 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 безплодие, 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; p. п.: T. 1.

1. 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. 27В; p. п. T. 1. C. 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 кеато! («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 специ- фически-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 III века от литературы II века: 1) строго научный характер её;

1. необычайная продуктивность писательской деятельности;
2. 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.

\*{ Третий век — век возникновения христианской науки — [нового] открытия для церковной письменности; [при этом, однако, пере]шло в Ш-й век и недоброе наследство П-го века в виде ересей гностицизма и монтанизма. Отсюда [церковная пись­менность III в. развивается] при этих же самых условиях, при которых она развивалась во И-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 мо- нархианства. Явились богословы большей частью из простой малообразованной (нрзб. — Изд.)204 массы, которые не удовлет­ворялись логологией, унижавшей, по их мнению, личного Хри­ста, и совсем отвергали логологию. Это — так называемые монар- хиане-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. Т. 2. Col. 1156D- 1157A; p. 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. Т. 2. Col. 190В, 194В; 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. Т. 2. Col. 194BC; p. 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 Ш-м веке в богословие Малоазийской школы.

Эта школа на Западе в Ш-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.

1. **РАЗДЕЛЕНИЕ ЦЕРКОВНОЙ ПИСЬМЕННОСТИ в первой половине 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 монархи- анских 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 И-го века и отчасти предше­ствует александрийской письменности. Отсюда она прежде все­го подлежит рассмотрению.}

1. **НАЧАЛО ЛАТИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ [[42]](#footnote-42)**

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 мировой 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, Лак- танций.

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.

у. W

—♦ж\*- « «» •

**У. ТЕРТУЛЛИАН[[43]](#footnote-43)**

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; p. 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. Т. 2. Col. 881В; р. п.: Ч. 3. С. 164). Над христианством он издевался со всей силой свойственного ему сарказма (Apol, 18 // PL. Т. 1. Col. 378В; р. п.: Ч. 1. 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 м1рской 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; p. 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. Deorat., 20 //PL.T. 1. Col. 1183; locus — холод — технический термин, означа­ющий место пресвитера), то есть не клирика, и прямо говорит: «а разве мы, м1ряне, не священники?» (De exhort, cast., 711 PL. Т. 2. Col. 922В; p. п.:Ч. 2. С. 112).

По-видимому, Тертуллиан всё время оставался мipянинoм. 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 полумонтанисти- ческий 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. Т. 1. Col. 1155; р. п.: Ч. 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; p. 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 практику; для него право­славные стали уже просто «психиками» (Adv. Marc. 4,22 // PL. Т. 2. Col. 413) и какими-то шарлатанами (Dejejun., 12//PL.Т. 2. Col. 970— 971).

По свидетельству Августина (Aug. De haer., 86 // PL. Т. 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. Devir. illustr., 53 // PL. Т. 23. Col. 663D; p. п.: С. 289). Последнее его сочинение «О стыдливости» было написано в 222 году.

УЛ. 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 м1ровоззрению 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 бого- словствования. 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 м1робытия 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. Т. 1. Col. 1249А; 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. Т. 1. Col. 650-651; р. п. Ч. 2. С. 146— 147), косметики (De cultu fern. 2, 5 // PL. Т. 1 Col.l309B-1310A; p. п.:

Ч. 2. С. 179-180), преподавания словесности (Deidol., 10//PL. Т. 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 изготовливали языческих идолов (De idol., 7 // PL. Т. 1. Col. 669АВ; р. п.: Ч. 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. Т. 1. Col. 914А; р. п. Ч. 1. С. 94)? Что общего у Афин и Иерусалима? У Академии и Церкви? У еретиков и христиан? (De praescript. haer., 7 // PL. Т. 2. Col. 20В; p. п.: Ч. 1. С. 155). Философов он считает патриархами ерети­ков (Adv. Непп., 8 //PL. Т. 2. Col. 204С; р. п. Ч. 4. С. 78; De ап., 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. Ер. 84 //PL. Т. 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. Т. 2. Col. 123В; р. п.:Ч. 4. С. 200), ехиднами (Debapt., 1//PL.T. 2. Col. 1198А; р. п.: Ч. 2. С. 3), собаками, лаягцими 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 монтаниста- ми 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» (Dejejun., 16//PL. Т. 2. Col. 977А).

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. Т. 2. Col. 78В). 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 (Devirg vel., 1 //PL. Т. 2. Col. 889А). 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 мно- госодержательныя фразы. Многие из них стали почти послови­

цами: О testimonium animae naturaliter christianae — [«О, свиде­тельство души, по природе христианки»] (Apol., 18 // Col. 378В; 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.

У.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. Богдашевс- ким 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, полу- монтанистической 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 м1рского 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 катихизичес- ких поучений; в них нет ни следа монтанизма. Наконец, к до- монтанистскому периоду (202 г.) относятся сочинения, касаю­щиеся, так сказать, личной жизни Тертуллиана: «О терпении» (De patientia) и две книги «К жене» (Ad uxoretri).

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 большее 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» (De pallio). 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. transl.: P. 343-344).

Если нравственно-практические сочинения почти равно­мерно распределяются между до-монтанистическим и монта- нистическим 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 inianos).

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. Т. 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 Ргахеат) 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.

1. 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 ’OvoKOvrriga с осли­

ными копытами и ушами в посрамление христиан. 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 Mip 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 безтелесными 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 MipoBoro 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).

1. «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 язьгчникам, 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 ’Ovokoitth; (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 Mipa 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. Писание, 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 безполезны 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 безполезными 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.

1. «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. ГТоэтому-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] проповедывала 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).

1. «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).

1. «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 Мар- киона». 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 иудейскаго 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 особеннаго 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 не- вкушении 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 двоя- каго 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 плотския 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 Ветхаго 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 i/2 седьмин (438 >/2 лет), а отсюда до разрушения Иерусалима 7 \*/2 с. (52 >/2 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 царственнаго города; в плену не бывает царскаго 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.

1. 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 (1 Тим. 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 (2 Тим. 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, га- латян «несмысленными» (Гал. 3:1), коринфян «младенцами» в вере (1 Кор. 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 аргумент 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, безчисленные 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 м1рянам.

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.

1. «Против Гермогена»

В этом сочинении Тертуллиана излагается учение о Mipo- творении.

Гермоген — карфагенский живописец, признавал вечность материи и думал, что из неё Бог сотворил Mip. По его мнению возможно тройное происхождение Mipa: или Mip 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 Mipe; Бог как существо доброе, не может сотворить зла. Остаётся поэтому допустить, что Mip 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 Mipa, 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.

1. 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.
2. 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 Mipe 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 безформенную 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 Mipa. Бог, по Гермогену, создал Mip 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 Mipa, 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 MipoTBopeHHH. Сначала была создана в мыслях Бо- жиих 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 Mipe. Его слава больше, если Он много потрудился.

1. «Против **валентиниан»**

Сочинение «Против валентиниан» направлено против эоно- логии 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 Mipa выкидышем Плиромы, в создании человека и конечной судьбе Mipa. 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.

1. «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 всесовер- шенного 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 безстрастен (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 Mipa 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 Mip, 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 Mipa, 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 м1розданию.

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 м1рская, 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 Мар- киону, 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 Mipa 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.

1. «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 Ели- саветы: «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 — развер- стие ложесн.

Рассмотренное сочинение Тертуллиана — первый опыт хрис- тологического трактата. По полноте и ясности изложения в совре­менной ему греческой литературе не было ничего подобного.

1. «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); воскре­

сение 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.: 1 Кор. 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.

1. «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 без- телесное 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.: Л к. 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 безсмертна. Она также едина. В ней нельзя выделять какую-либо особую субстанцию, например, дух (spiritus), как начало, благодаря которому чело­век дышет, или ум — mens, animus (vonq), 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 безстрастен, 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 безсмертен 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 высшаго 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 душе- переселении. 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 традуциониз- ма. 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 безчувственной 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.

1. «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 (oiKovopia), расчленяющего единицу в Тро­ицу; они видят в этом учении разделение Божества — троебо- жие. 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 Отцем 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 м1ротворении один, например, Бог (Быт. 1:26) издавал по­веления, а другой (Ин. 1:3) — Слово — приводил их в исполне­ние и творил Mip (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 [Самого] Отца (Ин. 1:14). Он от­крывался и до Воплощения. Он, по Евангелию Иоанна, создал Mip, 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 идолослу- жения, 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 Mip, 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) и т.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 Вышняго, 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 монархиа- не 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, векую Мя ecu оставил (Мф. 27:46; Мк. 15:34). Если страдал Отец, то к кому же Он обращался?

1. 3. 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 «анти- гностический 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. Т. 2. Col. 19A- 21A; p. п.: Ч. 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» (1 Кор. 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 earn. Christ., 5 // PL. Т. 2. Col. 761 A; p. п.: 4. 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.

А. 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. Т. 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. Т. 2. Col. 1021А). Никаких апокрифов, кроме книги Еноха (De cultu fern. 1, 2, 10 // PL. Т. 2. Col. 1307B-1308B; p. 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; p. п.: 4.1. С. 183), и считает его руководящим началом при истолко­

вании Священного Писания. Оно три раза приводится в его со­чинениях (De praescript. haer., 13 // PL. Т. 2. Col. 26В; p. 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. Т. 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. Т. 2. Col. 230A; p. п.: 4.4. С. 115), поэтому нет ничего безтелесного, кроме того, чего нет (De earn. Chr., 11 // PL. Т. 2. Col. 774В; p. п.: Ч. 3. С. 27). Телесны и души людей (De resurr., 17; De an., 7 // PL. T. 2. Col. 657; p. п.: С. 52), и невидимые существа, которые Богу видимы и имеют для Него своё тело и форму (De resurr., 17 // PL. Т. 2. Col. 817; р. п.: Ч. 3. С. 82). Какую-то человекообразную форму приписывает Тертуллиан и Богу (Adv. Marc. 2, 16-17 // PL. Т. 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, e^eiq), которые в совокупности составляют natura, forma, status вещи, и 3) ratio (koyoc) — формирующего принципа. Кроме существенных признаков — qualitates, e^eiq, каждый предмет име­ет и несущественные — habitus, ахеаец (Adv. Herm., 36//PL. Т. 2. Col. 230-231; р. п.: Ч. 4. С. 115). При перемене их сущность остаётся тождественной (например, человек в разные возрасты). Они не имеют субстанциального бытия и поэтому безтелесны, 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» (а%еаек;) — 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 (е^ек;) — вечность, разум, благость и правду (Adv. Herm., 4; Adv. Marc. 2, 6,12 // PL. Т. 2. Col. 291-292, 299) — и несуще­ственные — habitus, состояния, а%ёаек;, которые Он не всегда имел, например, Он не был Отцом, пока не родил Сына, не был Господом, пока не создал Mipa, не был Судьей до грехопа­дения человека (Adv. Herm., 3 // PL. Т. 2. Col. 199-200; р. п.: Ч. 4. С. 70). Лица Святой Троицы разделяются по habitus, а не по 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 (oi.Kovop.la) промышления о Mipe.

Учение о Троице в Самой Себе таково: прежде всего Бог был Один, Сам Собой составляя и Mip, 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 Логос- разум не представляется у него отдельным лицом, а лишь мыс­лительной силой Отца.

Полнее раскрывается учение Тертуллиана о Троице в Её oiKovopta. Когда Бог решил создать Mip, то Он родил Своё Сло­во и родил через исхождение (Adv. Ргах., 7 // PL 2:161ВС; 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 безконечной Субстанции. Итак, Сын есть res, substantia и отсюда является другим Лицом — persona, чем Отец (Adv. Ргах., 7//PL2:162A;p. 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. Т. 2. Col. 774; p. 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 TtpofioXod — 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. Т. 2. Col. 200А).

в) Основа домостроительного раскрытия Бога в Троицу полагается в Воле Божией (Adv.Ргах.).

В учении Тертуллиана об отношениях Лиц Святой Троицы доминирующее значение принадлежит тому же понятию об ис­течении, как и в учении о рождении Логоса.

Ж

1. Из этого понятия прежде всего выводится учение о еди- носущии. 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. Ргах., 8 // PL. Т. 2. Col. 163С; р. п.: Ч. 4. С. 141). Отсюда ясно, что Тертуллиан признавал единосущие не нумерическое (Божественная] 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, ипа substantia \tres personae] (Adv. Ргах., 12 // PL. Т. 2. Col. 168С; р. п.: Ч. 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 etportio (Adv. Prax., 9//PC. T. 2. Col. 164В; p. 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 исходящаго от него луча. Далее, Отец вполне безстрастен и потому у Апостола (1 Тим. 6:15—16) назван Единым Безсмертным. Сын же пострадал, впро­чем, не Сам, а плотию Своею, так сказать, Своею акциден- циею (о%ёак;), ибо Божества Его, как и Единосущнаго Ему Отца, страдания Его не коснулись, как загрязнение ручья не касается источника (Adv.Ргах.,29//PL.Т. 2. Col. 194С;р. п.: Ч. 4. С. 196).

**В. Учение о Святом Духе**

Дух Святой есть tertia persona (Adv. Ргах., 1111 PL. T. 2. Col. 167B, 168A; p. п.: 4.4. С. 148-149) — как Сын вышел из субстанции Отца, так Дух от Отца чрез Сына, per Filium (ibid., 3-4 // PL. Т. 2. Col. 158C, 159В; p. п.: 4.4. С. 132-133). К этому взгляду приводит Тертул- лиана его любимая аналогия. Дух Святой исходит от Отца и (et) Сына, как, например, река из источника, чрез посредство ру­чья (ibid., 8 // Col. 164А; р. п.: С. 141-142). Бытие Дух получил, как и Сын, пред творением Mipa и участвовал в Божественном совете о создании человека (ibid., 12//Col. 167В—168В; 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. 196А; 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. 168В-170В; 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 <т%ё<т (Adv. Ргах. 9, 19 // PL. Т. 2. Col. 164В, 179А; р. п.: Ч. 4. С. 142, 169; ср. Apol., 21 // PL. Т. 1. Col. 399АВ; р. п.: Ч. 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 (1 Кор. 15:28). Отсюда Божествен­ная монархия нисколько не нарушается (Adv. Ргах., 4 // PL. Т. 2. Col. 195А; р. п.: 4.4. 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 — Еосподом (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. Ргах., 13 // PL. Т. 2. Col. 170В; р. п.: 4.4. С. 154).

Хотя Тертуллиану не удалось отрешиться от недостатков ло- гологии апологетов, однако в раскрытии догмата Троицы он ока­зал важную услугу по формулировке этого догмата. Не кто иной, как он создал формулы: ипа 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.] [(цТ^к;) — механическое соединение, когда, например,][[44]](#footnote-44) соединяются разнородные зерна в одной куче [нрзб. — Изд.].
2. Смешение [нрзб. — Изд.] (краок;), 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 («уоух'иси;) — 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. Ргах., 27 // PL. Т. 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. Т. 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. Ргах., 27 // PL. Т. 2. Col. 191С; 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 самарян- ки, проливала слёзы при виде Лазаря (ibid.). Таким образом, «чу­деса Духа Божия в Нём — Бога, а страдания — человеческого тела» (Deearn. Chr., 5//PL. Т. 2. Col. 762A; p. 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 крещаемаго. Вода, как чистая суб­станция, наиболее способна к восприятию Духа; поэтому Дух носился над нею при создании Mipa (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 (Dean., 55//PL. Т. 2. Col. 745А; р. п.: С. 132). Там они, благодаря замедлению Воскресе­ния (праведники воскреснут раньше для 1000-летнего Царства Христова), очищаются от означенных грехов (De ап., 58 // PL. Т. 2. Col. 750А-752В; 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 ап., 56 // PL. Т. 2. Col. 746С-747А; 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. Т. 2. Col. 335С).

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. Т. 1. Col. 527А; р. п.: Ч. 1.С. 100).

У.4. 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 Тертуллиана205.

1. 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 образованности206 ]. Здесь со времени Пто­лемея I Лага устроен был Музей — нечто вроде академии наук с многотомной библиотекой, залами для диспутов и т. п.; здесь толпились безконечные 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 (nccvxocivoc;), т. е. с 180 года. Впрочем, Евсевий, со­общающий эти сведения (Euseb. Hist. eccl. V, 10//PG. Т. 20. Col.453C, 456A; p. п.: С. 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. Т. 20. Col. 456A, 528-529; p. п.: С. 218,252-254). Сначала он занимался исследованием Священного Писания, но затем ввиду притока образованных людей поставил дело шире и ввёл обучение всех светских наук (та ёукпкАда цаОтщата207 ), 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 панегирик208 . 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 м!розданием,— 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 катихизаторским, сколько учёным заве­дением, с обширною постановкою светских и богословских наук. Её посещали как язычники, так и христиане (Климент, Ори- ген). 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. Т. 20. Col. 541CD; p. п.: С. 260-261, а с 212 г. Иерусалима) основал большую библиотеку в Иерусалиме {Euseb. Hist. eccl. VI, 20 // PG. Т. 20. Col. 572В; 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, 3211 PG. T. 20. Col. 502C; p. п.: С. 282; ср.: блж.Иеро- ним — 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 И,

1. 11). Всё это — появление школ и библиотек,— говорит о развитии научных интересов и об умножении средств, необхо­димых для процветания христианской науки.
2. 1. ПАНТЕН

Пантен, по свидетельству Памфила (Phot. Bibl. Cod. 118//PG. Т. 103. Col. 397), был учителем Климента и учеником «пресвите­ров», которые видели Апостолов. Климент (Clem. Alex. Strom. 1,1,

1. 1211 PG. T. 8. Col. 700A; p. п.: T. 1. C. 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. Т. 20. Col. 456В; p. 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. Т. 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. 697В; p. п.: Т. l.C. 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.

1. 2. КЛИМЕНТ

АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

А. Сведения о жизни.

Тит Флавий Климент родился около середины Н-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. Т. 41. Col. 552В // 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; p. 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; p. п.: T. 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. Т. 8. Col. 49C-53A; p. 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; p. п.: T. 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; p. п.: T. 1. C. 83; ср.: Euseb. Hist. eccl. V, 11, VI, 13 11 PG. T. 20. Col. 457A, 548A; p. 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, 1411 PG. T. 20. Col. 544В, 552A; p. п.: С. 261, 265). По смерти Пантена Климент стал во главе школы {Euseb. Hist. eccl. VI, 6// PG. Т. 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 Каппа- докии: 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. Т. 20. Col. 544В; 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. Т. 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 « Строма- ты» — представляющая попытку начертать ход духовно-нраствен- ного развития язычника, обратившегося ко Христу и проходя­щего ступени, возвышающие его к христианскому ведению. Сочинения эти сохранились почти целиком.
2. Большое экзегетическое сочинение 'YjroruTcdxretg («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. Т. 20. Col. 545C; p. п.: С. 263) и содержало толкование почти всего Писания (Euseb. Hist. eccl. VI, 14//PG. Т. 20. Col. 549B-553A; p. п.: С. 264-265) — из Ветхого Завета: кн. Бытия, Исход, Псалмов, Екклезиаста (Phot. Bibl. Cod. 109//PG. Т. 103. Col. 384C); из Нового Завета: кн. Деяний, Послания Апостола Павла (Euseb. Hist. eccl. VI, 14//PG. Т. 20. Col. 549B-552; p. п.: С. 26^265) и Соборные Посла­ния. Кроме того, объяснялись «Послание Варнавы» и «Апока­липсис Петра»209 (ibid.). Толкования Климента здесь большею частью аллегорического характера; они отличаются:
3. некоторыми странными историческими сообщениями о лицах апостольского века, вероятно, основанными на догадках Климента: так, например, слово «избранная» (ekkZektti) гос­пожа в 2 Ин. понимается в смысле собственного имени Эклек- ты; 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; p. п.: С. 42);
4. «Ипотипосы» отличаются нецерковными мнениями, ко­торые в них, по свидетельству Фотия {Phot. Bibl. Cod. 109 // PG. Т. 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; Migne210; 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).
5. Гомилии: а) «Какой богач спасется» (сохранилось до на­шего времени); б) «Беседа о посте и злоречии» {Euseb. Hist. eccl. VI, 13, 3 // PG. Т. 20. Col. 548A; p. п.: С. 263); в) «Увещание к терпе­нию, или слово к новокрещённым». Оба последних произведе­ния211 не сохранились.
6. Сочинение « О Пасхе» {Euseb. Hist. eccl. IV, 26,4; VI, 13,3,4//PG. Т. 20. Col. 393А, 548АВ//р.п.: С. 183, 263), написанное против сочи­нения Мелитона Сардийского «О Пасхе», защищавшего мало- азийскую квартодециманскую практику. Климент, опираясь на слышанные им предания старцев {Euseb. Hist. eccl. VI, 13, 9 // PG. Т. 20. Col. 549A; p. п.: С. 264), доказывал в своём сочинении, что Пасху надо праздновать в воскресенье (ср.: Euseb. Hist. eccl. V, 25 //PG. Т. 20. Col. 508BC; p. п.: С. 240); между прочим, он цитировал св. Иринея и др. (Euseb. Hist. eccl. VI, 13,9 // PG. Т. 20. Col. 549A; p. п.: С. 264); от этого сочинения сохранились только две цитаты в «Пасхальной Хронике».
7. Другое сочинение, написанное, вероятно, тоже по пово­ду пасхальных споров — «Канон церковный, или против иудей- ствующих» (Euseb. Hist. eccl. VI, 13, 3 // PG. Т. 20. Col. 548A; p. п.: С. 263) — тоже утрачено, кроме незначительного фрагмента, сохранившегося в «Антирретике» патриарха Константинополь­ского Никифора (f828) против Константина Копронима.
8. В позднейшей традиции упоминаются и другие сочинения Климента: комментарий на пророка Амоса у свт. Палладия Ел- ленопольского в «Лавсаике» (Pallad. Hist. Laus., 139//PG. Т. 34. Col. 1236D; р. п. гл. 122. С. 233, «О Промысле» (прп. Максим Исповед­ник — Max. Conf. Opusc. // PG. Т. 91. Col. 264; Clem. A lex. PG. T. 9. Col. 749­752; CPG. 1390; 21-ое письмо (loan. Damasc. Sacra Parall. // CPG. 1392), но подлинность их сомнительна.
9. 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 — яротреятгка;. 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, ясабаусоуос,. 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, SiSdoxaAoq.

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 (Е. 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. Т. 8. Col. 972C; p. п.: Т. 1. С. 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. Т. 8. Col. 1216; p. п.: Т. 2. С. 6; III, 3,13; IV, 4,16); о создании Mipa (Clem. Alex. Strom. VI, 18, 168 // PG. T. 9. Col. 401A; p. п.: T. 3. C. 91) и человека (Clem. Alex. Strom. Ill, 14, 95 // PG. T. 8. Col. 1196A; p. п.: T. 1. C. 446); об ангелах (Clem. Alex. Strom. VI, 3, 32 // PG. T. 9. Col. 249A; p. 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, 1116В; p. 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. 905В; p. 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. 1380В; p. п.: T. 2. C. 74); также обещание в «Педагоге» (Clem. Alex. Paed. I, 6; II, 10 // PG. T. 8. Col. 521В; p. п.: С. 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

* **ката** ttjv **аАщВр** (ptAooocpiav yvoxmKcov wropvripdTCov **Етроэратец**
* «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. Т. 8. Col. 1216; p. п.: Т. 2. С. 6, где начертан план дальнейшего развития «Стромат») последнее название Кли­мент, очевидно, сознательно удержал, чувствуя безпорядочность 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: Етрсоратец, 'Улотожоаец 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 «Протреп- тик», «Педагог» и затем продолжал «Строматы». Что часть «Стро­мат» написана раньше «Педагога» (и, вероятно, «Протрепти- ка»), это видно из следующего:

1. В «Педагоге» (Paed. II, 10 // PG. Т. 8. Col. 509А; р. п.: С. 189) Климент ссылается на своё прежде написанное сочинение «О воздержании» (Мер! ёукратас;), и [здесь же] в «Педагоге» (II, 6, 52 // PG. Т. 8. Col. 612С; р. п.: С. 245) — «О браке». Подробная трак- тация 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. Т. 8. Col. 540А; р. п.: С. 206) Климент обещал толковать о таких материях, о ко­торых сказано в «Строматах» (Strom. V, 8, 55 // PG. Т. 9. Col. 85ВС; 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.Т. 8. Col. 1069В;Т. 9. Col. 400С;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 П-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 безсмысленность 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 Святый. 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» (лт81а) 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 — Mipa, 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: Топ аугоп КАтцтеvto;, 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 гности- ков-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 (yvcoait;). 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 Апос­толы учили облекать тайны веры покровом, чтобы охранять их от непосвящённых. Для постижения Бога необходимо предва­рительно отрешение от Mipa и MipcKHX 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 без-

страстии 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 MipcKyro, 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 «Стромат» Климент обещает продолжение свое­го труда в новой серии «Стромат». Но труд остался незакончен­ным. Впрочем, церковные писатели (Евсевий) знали ещё восьмую книгу «Стромат». В кодексе Флорентийском вслед за VII кн. сле­дует под именем VIII кн. «Стромат» 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 «Стромат» помещалась гомилия: «Какой богач спасётся?». По этим основа­ниям большинство учёных отказываются считать его за VIII кн. «Стромат».

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 «Стромат», большинство учёных приписывают их Клименту и поставляют в связь с VIII кн. «Стромат».

По Цану книга эта была действительно написана Климентом; указываемые отрывки являются позднейшими выдержками «Стромат»; основанием для Цана является то обстоятельство, что, например, древний писатель Акакий, преемник Евсевия Кесарийского, цитировал «Эклоги», как VIII кн. «Стромат» 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 лсопобаят! Icrcopla, 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, Евпо- лема, 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 м1ровоззрение; в частности, от него он усвоил аллегоризм и мистическое пони­мание книги Бытия (особенно о творении Mipa, 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 безспорна зависимость от него Арнобия, Евсевия и блж. Феодорита в их апологетических трудах.

1. «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 Еоспода: 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. Еомилия 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 Хрис­

том. 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 м1рских 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 безстрастным, 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. Ill, 23 // PG. T. 20. Col. 256-261; p. п.: С. 118-121) приводит из него рассказ о юноше-разбойнике. Время написания определить невозможно. Хотя в «Педагоге» (Paed. II, 3; III, 6 // PG. Т. 8. Col. 432В-440А; 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».

1. ***Особенности Климента Александрийского***

***как писателя.***

Как видим, Климент был довольно разносторонним писате­лем: он был и апологетом, и философом, и экзегетом, и гоми- летом, 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 м1ропонимания, 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 безпорядочность 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. Т. 8. Col. 744С; 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 «Ипоти- посах», 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. Т. 8. Col. 1312A; p. п.: Т. 2. С. 47), Ерма — орудием Божественного откровения (Clem. Alex. Strom. 1,29,180//PG. Т. 8. Col. 928A; p. 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. 817В;р.п.:Т. l.C. 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. V, 12, 78 // PG. Т. 9. Col. 116В; p. п.: Т. 3. С. 190) и даже эпику­рейца Митродора считает вдохновенным (Clem. Alex. Strom. V, 14, 138 // PG. Т. 9. Col. 204A; p. п.: Т. 3. С. 224; ср.: о Платоне — Clem. Alex. Strom. V, 8, 52 // PG. Т. 9. Col. 84A; p. п.: Т. 3. С. 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. Т. 20. Col. 549В; p. п.: С. 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. Т. 9. Col. 533AB; p. п.: Т. 3. С. 253-254). И один раз возражает энкратитам так; «это сказано не в преданных нам четырёх Евангелиях, а в “Еванге­лии от египтян”» (Clem. Alex. Strom. Ill, 13, 93 //PG. T. 9. Col. 1193A; p. п.:Т. 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.

1. Столь же неопределённо и отношение Климента к Пре­данию, хотя он и строго на него ссылается. Все свои «Строма- ты» 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; p. п.: T. 1. C. 83); к Преданию он относился с уважением; на основании его он опровергал ерети­ков (Clem. Alex. Strom. VII, 16-17 // PG. Т. 9. Col. 529-553; p. п.: Т. 3. С. 252-261) и решал вопрос о Пасхе (Euseb. Hist. eccl. VI, 13, 9 // PG. Т. 20. Col. 549A; p. п.: С. 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 м1ровоззрения 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; p. п.: T. 1. C. 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.Т.8.Col. 748В-749В//р.п.:T. l.C. 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; p. 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 безсмертии, воздаянии, но и о Святой Троице (Clem. Alex. Strom. V, 14,103 // PG. Т. 8. Col. 156В; p. п.: Т. 2. С. 206), о сотворении Mipa из ничего, о чём Платон вовсе и не думал (Strom. V, 14, 92 // PG. Т. 8. Col. 135АВ; 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. Т. 9. Col. 276C- 277A; p. 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; p. п.: T. 1. C. 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; p. п.: T. 1. C. 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 li PG. T. 9. Col. 392AB-394; p. п.: T. 3.
2. 85).
3. 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. Т. 8. Col. 717CD; p. п.:Т. l.C. 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. Т. 8. Col. 188; p. 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 хронологических212 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.Т. 8. Col. 909В;p. п.:Т. 1. С. 158-159). Философы всё заимствовали у Моисея (Clem. Alex. Strom. 1,15, 68 //PG.T. 8. Col. 769ВС;р.п.:Т. l.C. 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; p. п.: T. 1.

1. 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. Т. 9. Col. 24В; p. п.: Т. 2. С. 151).

1. 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; p. п.: T. 1. C. 92). Она была делом Божественного Промысла (Clem. Alex. Strom. 1,1,18//PG. T. 8. Col. 708BC; p. п.: T. 1. С, 87), даром Божиим грекам (Clem. Alex. Strom. I, 2, 20 // PG. T. 8. Col. 709В; p. п.: T. 1. C. 87), и должна была угото­вать путь царскому учению (Clem. Alex. Strom. I, 16, 80 // PG. T. 8. Col. 796A; p. 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 мудрое- ти {Clem. Alex. Strom. I, 5, 30 // PG. T. 8. Col. 721В; p. п.: T. 1. С. 93). Она увлажняет землю для евангельского посева {Clem. Alex. Strom. 1,1, 17 // PG. T. 8. Col. 708A; p. 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; p. п.: T. 1. С. 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;p. п.:Т. 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; p. п.: T. 1. С. 96), в частности помогает очищать религиозные представления от внешних симво­лов {Clem. Alex. Strom. VI, 10, 80 // PG. Т. 9. Col. 300C-301A; p. п.: Т. 3.

С. 46-47) и понимать таинственный смысл Священного Писа­ния {Clem. Alex. Strom. 1,9,44-45 // PG. T. 8. Col. 741; p. п.: T. 1. C. 103);

1. очищает человека от страстей, ставит его выше чувственно­сти и, таким образом, приводит к нравственному совершен­ству {Clem. Alex. Strom. VII, 3,20//PG. Т. 9. Col. 424C; p. п.: Т. 3. С. 206).

Словом, философия углубляет веру, возвышает её к гноси- су, т. е. на степень науки. Но при всём том она является только служанкой богословия {Clem. Alex. Strom. I, 5, 3011 PG. T. 8. Col. 724; p. п.: T. 1. C. 93-94; ср.: VI, 10, 83), имеет по отношению к Mipy формальное (методическое), а не материальное213 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 психи- ков; 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. Т. 8. Col. 941В; р. п.: Т. 1.С. 267), а довольствуются верой, слепо опираясь на внеш­ний авторитет, например, на чудеса, пророчества (ср.: Clem. Alex. Strom. И, 12, 54 // PG. Т. 8. Col. 992ВС; 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; p. п.: Т. 1. С. 102). В противоположность этим крайним мнениям Климент старается примирить веру и знание. Этой задаче он, главным образом, и посвящает свои «Строма- ты» 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. Т. 8. Col. 945BC; p. 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. Т. 8. Col. 216AB; p. п.: С. 126) и потому сразу же, как бы по естественному стремлению (t£%vt| (рослкт] — Clem. Alex. Strom. II, 6,26 // PG. Т. 8. Col. 960C; p. 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 (апукатабеац — Clem. Alex. Strom. II, 12, 54//PG. Т. 8. Col. 992C; p. 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. Т. 8. Col. 945В; р. п.: Т. 1. С. 269). Как в 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. Т. 9. Col. 13C-16A; p. п.: Т. 2. С. 148-149) и далее, внушает стремление жить согласно с познанием Бога {Clem. Alex. Strom. VII, 2, 5 // PG. Т. 9. Col. 408В; p. п.: Т. 3. С. 198).

1. Вопреки отрицательному отношению правоверных кафо- ликов 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. Т. 9. Col. 9B-12A; p. 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. Т. 9. Col. 299D-301AB; p. п.: Т. 3. С. 46-47; 1,2,20; I, 20, 99). Совершенство придаёт вере гносис {Clem. Alex. Strom. VII, 10, 55 // PG. Т. 9. Col. 477C; p. 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. Т. 9. Col. 481A; p. 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. Т. 9. Col. 477D-A80A; p. 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. Т. 9. Col. 516C; p. п.: Т. 3. С. 246) (ср.: эллинс­кая философия — фундамент христианства — Clem. Alex. Strom. VI, 8, 67 // PG. Т. 9. Col. 288C-289A; p. п.: Т. 3. С. 41). Философия содействует усовершенствованию веры.
2. 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. Т. 9. Col. 481 A; p. п.: T. 3. C. 2292M), и в исследование Писания не входит, а лишь вкушает его, т. е. безхитростно 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. Т. 9. Col. 533AB; p. 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 Mipe (Clem. Alex. Strom. II, 11; VI, 8,70; VI, 10, 12; VII, 3, 17 // PG. T. 9. Col. 421BC; p. п.: T. 3. C. 204-205), словом, создаёт себе стройную систему м1росозерцания. 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 безкорыстная любовь к добродетели, стремление к добру ради добра (Clem. Alex. Strom. IV, 6,29; 20,136// PG. Т. 8. Col. 1210C-1211A, 1345C-1348A; p. 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. I, 13 // PG. Т. 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. Т. 8. Col. 1228AB; p. п.: Т. 2. С. 12), ради неё он забо­тится о ближних (Clem. Alex. Strom. VII, 3, 13; 9, 53 // PG. Т. 9. Col. 417A,473CD;p. п.:Т. З.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. Т. 9. Col. 452BC; p. 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 Mipy это настроение выражается в полном безстрастии (апатия) и в воз­вышении над всякой м1рской суетой. Так гностик уже здесь на земле достигает некоторого богоподобия (Clem. Alex. Strom. VII, 9, 52, 57//PG. Т. 9. Col. 473C, 481В; p. 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 (безстра- стия).

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. Т. 8. Col. 948В; p. 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. Т. 9. Col. 480A, 12A; p. п.: Т. 3. С. 228, Т. 2. С. 147; она — его источник, ибо даёт ему содержание, она — его критерий (Strom. II, 4, 15 // PG. Т. 8. Col. 948В; 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. Т. 8. Col. 988А; 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. Т. 8. Col. 965С; 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 (nXeov 8ё ест топ лгетепоаг то yvcovai, Strom. VI, 14, 109 // PG. Т. 9. Col. 332А; р. п.: Т. 3. С. 61), и гностик — истинный христианин в собственном смысле слова (Strom. VII, 1,1 //PG. Т. 9. Col. 401В; р. п.: Т. 3. С. 196; ср.: Strom. III, 10, 69 // PG. Т. 8. Col. 1169С- 1172А; 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.Т. 9. Col. 9А;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. Т. 8. Col. 965ВС; 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. Т. 9. Col. 384АВ; р. п.: Т. 3. С. 82-83). Отсюда она в «Педагоге» называется «совершенством учения» (Paed. I,6//PG.T. 8. Col.285A;p.n.: С.49), и здесь ей приписываются те же совершенства, какие в «Строма- тах» гносису (см.: Paed. I, 6 // PG. Т. 8. Col. 285А; р. п.: С. 49). Отсюда признаётся, что Бог может спасти и без доказательств — одной только верой (Strom. V, 1, 9 // PG. Т. 9. Col. 21А; 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. Т. 8. Col. 936АВ; 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. Т. 8. Col. 348АВ; 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. Т. 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. Т. 9. Col. 440ВС; р. п.: Т. 3. С. 213): Бог вне места, вне времени, вне вы­ражений и мысли (Strom. II, 2, 6//PG. Т. 8. Col. 936В-937А; 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 безтелесная, 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. Т. 9. Col. 109А; 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 жиз~ ни, а признаёт их личные различия. Учение о Троичности он ищет даже у Платона (Strom. V, 14, 103 // PG. Т. 9. Col. 156В; 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 Mipy силу, проникающую всё бытие и оживляющую все его части.

1. Логос есть совокупность Божественных идей, [Премуд­рость Божия, сущая в Боге раньше Mipa (Strom. V, 3,16; 6, 38//PG. Т. 8. Col. 32B-33A, 65А; 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 м1роздании, так что Бог созер­цает Mip в Логосе.
2. Осуществляясь в Mipe, Логос есть внутренняя, содержащая его, Божественная сила. Все существа Mipa 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. Т. 9. Col. 281С-284А; р. п.: Т. 3. С. 38) и относит к Нему ветхозаветные Богоявления (Protr. 1,8//PG.Т. 8. Col. 64В;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. Т. 9. Col. 9А; 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. Т. 9. Col. 409С; р. п.: Т. 3. С. 199 — avap%(o<; yevopevot;);

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. Т. 9. Col. 408 ВС; р. п.: Т. 3. С. 198).Отец в Сыне и Сын в Отце; к Ним Обоим обращается молитва (Paed. I, 8 // PG. Т. 8. Col. 337С-340А; р. п.: С. 85; Strom. V, 6; VII, 12), «Оба Они одно — Бог» (Paed. I, 8 // PG. Т. 8. Col. 325В; р. п.: С. 78). В оттенении единства Отца и Сына Климент заходит иногда так далеко, что почти впадает в модализм (ibid.//Там же).

1. При таком характере воззрений в логологии Климента можно заметить лишь слабые следы субординационизма. Он го­ворит, что Отец есть «старший по бытию» (ттреаР'бтато!; ev yeveoet), что природа (фшц) Сына наиболее близка к природе Того, Кто один всемогущ (Strom. VII, 2, 5 // PG. Т. 9. Col. 408В; р. п.: Т. 3. С. 198), что Сын может быть познаваем в Своих явлениях, что неприложимо к Отцу (Strom. IV, 25, 156 // PG. Т. 9. Col. 1365А; р. п.: Т. 2. С. 68).

**Е. Учение о творении** Mipa

Учение о творении Mipa Климент понимает в точном смыс­ле: он отрицает вечность материи (Strom. V, 14, 92 // PG. Т. 9. Col. 136В; р. п.: Т. 2. С. 199) и предсуществование душ (Strom. III, 3, 13 //PG. Т. 8. Col. 1116В;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 (рп ovxeq — Strom. V, 14,92 // PG. Т. 9. Col. 136В; р. п.: Т. 2. С. 199). Творение Mipa он представляет соглас­но с Филоном. Mip чувственный (косщх; агсвтуиб;) создан по образу идей (платоновских) Mipa духовного (кбацо; voiyucx;) (Strom. V, 14, 93 // PG. Т. 9. Col. 137А; р. п.: Т. 2. С. 200). Создан он Логосом и притом мгновенно; вслед за решением воли Божией явилось бьггие. 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 (oocpKiKov Tcveopa) и духовно-разумную — владыче- ственную (то XoyioriKov ка! fiyepoviKov). Первая является источ­ником органической жизни человека и низших пожеланий и стремлений (то aXoyov jjipoq); 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. Т. 8. Col. 1205В; 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.

**Зо 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; p. п.: С. 214215). Как Логос создал Mip, так Он создал и Свою человеческую природу, «родил Самого Себя», чтобы стать плотию (Strom. V, 3,16 // PG. Т. 9. Col. ЗЗА; р. п.: Т. 2. С. 155) и облекся в человека, так что [Он] был Богом во образе человека (Quis div. salv., 37 // PG. Т. 9. Col. 641 С; p. 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. Т. 9. Col. 60А; 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 безстрастной, 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. Т. 9. Col. 292С; р. п.: Т. 3. С. 42^-3); Климент не видит ниче­го соблазнительного в предании, будто плоть Христа была нео­сязаема и не оказывала сопротивления при прикосновении (Adumbr. in Ер. 1 Joan., 1 // PG. Т. 9. Col. 735А).
3. Несмотря на этот слабый докетизм, Климент мыслил Хри­ста, как единство двух природ: Один Логос — вместе и Бог и человек (Protr. 1, 7//PG. Т. 8. Col. 61В; р. п.: С. 52). Он — Богочело­век.
4. Дело Христа понимается преимущественно как открове­ние истины.Христос есть Учитель и Педагог прежде всего (Protr. 1,7; 11,113416 //PG. Т. 8. Col. 61С, 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. Т. 8. Col. 68 В-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. Т. 9. Col. 641CD; p. п.: С. 269). Принеся спасение, Христос всех призывает к Себе. Дело свободы человека — последовать этому призыву (Strom. II, 6,26 // PG. Т. 8. Col. 960С-961 А; р. п.: Т. 1. С. 275), послушаться учения Христа и осуществить в своей жизни Божественные заповеди (Protr., 11; Paed. I, 3 // PG. Т. 8. Col. 260A; p. 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. Т. 9. Col. 457С, 460А; 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 безсмертие; в сумме своей они сообщают человеку богоуподобление. Пример обожения216 показан в лице Христа. «Логос сделался человеком, чтобы и ты научился от человека, как некогда человек сделается богом» (Protr. 1,8// PG. Т. 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. Т. 9. Col. 437С; р. п.: Т. 3. С. 212), созидаемый Самим Логосом, как Деву и Мать, питающую нас духовным молоком, Кровью Логоса (Paed. I, 6 // PG. Т. 8. Col. 297 С, 300В; р. п.: С. 57, 58). К ней должен приходить всякий желающий спасения, ибо она — собра­ние (аброюгца) избранных (Strom. VII, 5,29 // PG. Т. 9. Col. 437С; 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. Т. 9. Col. 328АВ; 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. Т. 9. Col. 329А; р. п.: Т. 3. С. 60). Гностики образуют Тело Христа, другие — только Его Плоть (Strom. VII, 14, 87 // PG. Т. 9. Col. 521 ВС; 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. Т. 9. Col. 625CD; p. ri.: C. 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. Т. 9. Col. 552В; 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. Т. 9. Col. 552А;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 гноси- се; отсюда Крещение называется просвещением (фотацос); 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 безсмертия (Paed. I, 6 // PG. Т. 8. Col. 281 А; 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: «безпрестанные, одно за другим следующие раскаяния во грехах ничем не отличаются от полного неверия» (Strom. II, 13, 57 // PG. Т. 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 безсмертии. Как вино примешивается к воде, так к человеку примешивается сила Логоса. Смешанный напиток пре­подаётся для веры, Дух же ведёт к безсмертию; смешение же пития и Логоса — называется Евхаристией (Paed. II, 2 // PG. Т. 8. Col. 409В-412А; 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. Т. 8. Col. 305А, 521В; 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. Т. 9. Col. 133, 449В // 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. Т. 9. Col. 416В; 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. Т. 9. Col. 337В; 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. Т. 9. Col. 480С; р. п.: Т. 3. С. 230).

Из пунктов нравственного учения Климента характерен взгляд его на брак. В противоположность гностикам-энкратиа- там, отвергавшим брак, Климент защищает его, а безбрачие не рекомендует.

VI. 3. ОРИГЕН

А. Сведения о жизни

Ориген — первый из церковных писателей, который имеет биографию в собственном смысле слова (Euseb. Hist. eccl. VI // PG. Т. 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. Т. 20. Col. 552C-553A; p. п.: С. 266), Ориген носил ещё имя Адаман- тия («стального»); последующие писатели понимали это имя как прозвище, указывающее на несокрушимость его аргумен­тации (Epiph. Adv. haer. 64, 1 // PG. Т. 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. Ер. 33 ad Paulam, с. 3 // PL. Т. 22. Col. 447; р. п.: Ч. 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. Т. 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. Т. 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. Т. 20. Col. 536A, 552BC; p. ri.: C. 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. Т. 20. Col. 524А; р. 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. Т. 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. Т. 20. Col. 524В; p. п.: С. 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. Т. 20. Col. 525В; p. п.: С. 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. Т. 20. Col. 525В; p. п.: С. 252). В это время к нему стали обращаться многие язычники для оглашения их словом Божи­им, ибо катихизаторская 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 безстра- стием напутствуя их лобзанием, несмотря на ярость толпы, иногда готовой побить его камнями (Euseb. Hist. eccl. VI, 3, 4 // PG. Т. 20. Col. 528В; p. п.: С. 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. Т. 20. Col. 528С; р. п.: С. 253). Тогда Ориген счёл несовместимым со своей должно­стью занятие светскими науками, оставил преподавание грам­матики (Euseb. Hist. eccl. VI, 3, 8 // PG. Т. 20. Col. 529A; p. п.: С. 253), a 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. Т. 20. Col. 529A; p. п.: С. 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. Т. 20. Col. 529C; p. п.: С. 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. Т. 20. Col. CD; p. п.: С. 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. Т. 20. Col. 536BC; p. п.: С. 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. Т. 20. Col. 553A; p. п.: С. 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. Т. 20. Col. 569А; р. п.: С. 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. Т. 20. Col. 553В; p. п.: С. 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, 1 // PG. Т. 20. Col. 553C; p. п.: С. 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. Т. 20. Col. 568C-569A; p. п.: С. 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 Ориге- на в детстве, утверждает, что этим учителем был Аммоний Сакк сEuseb. Hist. eccl. VI, 19, С-7 II PG. Т. 20. Col. 564В-565А; р. п.: С. 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, Крония, Аполлофана, Лонгина и Модерата, Никомаха и знаменитейших пифагорейцев; пользовался также сочинением стоиков: Херемона и Корнута» (Euseb. Hist. eccl. VI, 19,7//PG. Т. 20. Col. 565А; 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 — еукгжАла лшбегсс — 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. Т. 20. Col. 561A; p. п.: С. 268). Многие из философов посвящали ему свои сочинения или посылали на рецензию (Euseb. Hist. eccl. VI, 19, 1 // PG. Т. 20. Col. 561В; p. 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. Т. 20. Col. 560В; p. 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. Т. 20. Col. 269A; p. 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-м1рянину произносить в своём присутствии поучения народу {Euseb. Hist. eccl. VI, 8, 6 // PG. Т. 20. Col. 537A; p. п.: С. 258). Для Восточных Церквей, удержавших мно­гие первохристианские обычаи (ср.: о праве учительства в «Ди- дахи»), 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 м1рянином, осмелился поучать в присутствии епископов и чрез своих диаконов потребовал его возвращения в Александрию (.Euseb. Hist. eccl. VI, 19,19 // PG. Т. 20. Col. 572A; p. п.: С. 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. Т. 20. Col. 577A; p. п.: С. 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 вруобкоктрд (погонщика, при­ставника — Hieron. Ер. 43. Ad Marcellam // PL. Т. 22. Col. 478D; р. п.:

Ч. 1. С. 217; De vir. illustr., 61 //PL.T. 23. Col. 673A; p. п.: С. 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. Т. 20. Col. 575AB; p. п.: С. 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. Т. 20. Col. 576C; p. п.: С. 275; Hieron. De vir. illustr. 54, 62 // PL. T. 23. Col. 663В, 673В; p. п.: С. 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 проповедывал, будучи м1ряни- ном, 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. Т. 20. Col. 536C-537A; p. п.: С. 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. Bibl. Cod. 118); в вину Оригену было поставлено его скопчество (Euseb. Hist. eccl. VI, 8, 4 // PG. Т. 20. Col. 536C-537A; p. 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. Ер. 32,4 // PL. Т. 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. Т. 20. Col. 585В; p. 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. Т. 20. Col. 590AB; p. 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. Т. 20. Col. 596C; p. 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. Т. 20. Col. 597A; p. 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. Т. 20. Col. 585C; p. 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. Т. 20. Col. 573В; 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. Т. 20. Col. 502В; 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. Т. 20. Col. 593В; p. п.: С. 283) и, наконец, ещё раз путешествовал в Аравию, чтобы вести собеседования с еретиками гипнопсихитами (психопан- нихитами — Euseb. Hist. eccl. VI, 37 // PG. Т. 20. Col. 597В; 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. Т. 20. Col. 588AB; p. п.: С. 279).

По позднейшему свидетельству свт. Палладия Еленопольского (|460) в «Лавсаике» (Pallad. Hist. Laus., 147 // PG. Т. 34. Col. 1251 A; 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. Т. 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.Т. 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. 667В; p. п.: С. 291).

**Б. Литературная деятельность Оригена**

Ориген — самый плодовитый церковный писатель дони- кейской 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 Пам- фила (Euseb. Hist. eccl. VI, 32 // PG. Т. 20. Col. 502BC; p. 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-ro, 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 фло- рилегий (ФтТюкаНа) — «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, безспорно, 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;

1. сочинения догматические;
2. апологетические;
3. полемические;
4. сочинения назидательного характера и
5. письма.
6. 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» — «Септуа- гинта» (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 (ojteXoq) ч- (отсюда тире).

Для некоторых книг Ветхого Завета, кроме четырёх перево­дов, присоединял и другие, открытые им в разных местах ано­нимные переводы, отмечая их цифрой 5 (в Никополе близ Ак- циума) и С’ (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 Ориге- ном 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 эк- заплических 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, inMatth. 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.

1. 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.

зз-

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. Т. 20. Col. 596В; p. 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. Нот. 6, 5 // PG. Т. 13. Col. 71ЗС). В гоми­лиях Ориген истолковал все канонические книги Ветхого Заве­та, кроме кн. пророка Даниила, и большую часть Нового Завета. Гомилий сохранилось больше, чем схолий, хотя преимуществен­но 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 1 Цар. 28 об аэндорской чревовещательнице (лер! тцд еууаотрщйВоп). 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. Т. 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. Т. 13. Col. 62­198) и катенах (Прокопия Газского217) 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.: С. 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 Сот- mentariorum 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. 601В; у Euseb. Hist. eccl. VI, 24 // PG. T. 20. Col. 577A; p. п.: С. 275, ошибочно 22) по Ин. 13:33. Возможно, впро­чем, что их было ещё больше, ибо в одном месте (Orig. Comm, 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.: С. 276) и толковал только канонические книги Ветхо­го Завета, однако он пользовался и неканоническими книгами и высоко ценил их, к чему склоняла его вера в Богодухновен- ность перевода LXX и убеждение в том, что необходимо при­нимать все сохраняемые в Церкви Писания (Orig. Ер. ad Jul. Afr., 5 // PG. Т. 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; cp. Euseb. Hist. eccl. VI, 25,3//PG. T. 20. Col. 581B-584A;p. п.: C. 277; Orig. Horn, in Jes. Nav. 7,1 //PG. T. 13. Col. 857В). 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. Т. 20. Col. 584C-585A; p. п.: С. 278); принимает он и Соборные Послания 4 Апостолов, хотя отмечает сомнение некоторых относительно 2 Пет.; 2 и 3 Ин. (Orig. Com. inJoan.,V//PG.T. 14. Col. 188CD-189A; ср.: Euseb. Hist. eccl. VI, 25, 8-10 // PG. T. 20. Col. 584AB; p. п.: C. 277-278) и поэтому иногда цитирует их ограничительно; «если кто принимает это Посла­ние»218 (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» богодухно- венной книгой, но не расширял канона, подобно Клименту, не комментировал апокрифов, не считал безусловно подлин­

ной книгой «Киригмы Петра» (Grig. Com. in Joan. XIII, 17 // PG. T. 14. Col. 424C) и не признавал Сивиллиных пророчеств (Orig. Contr. Cels. V, 61 // PG. Т. 11. Col. 1277C). В Священном Писании Ориген, соответственно делению человека на дух, душу и тело, различал три смысла: телесный, душевный и духовный) (Deprincip. IV, 11 //PG. Т. 11. Col. 366А; р. п.: С. 284) или исторический, моральный и мистический {Orig. Нот. in Lev. 5, 5 // PG. Т. 12. Col. 455С).

В действительности, раскрыть троякий смысл в истолкова­ниях Оригену удавалось редко, так что, собственно, он призна­вал два смысла: буквальный и таинственный, телесный и духов­ный {Orig. Нот. in Jes. Nav. 1,1;Сот. in Joan. X,4//PG. Т. 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 (елфаОро, 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; Deprincip. IV, 12//PG. Т. 11. Col. 365B-368B; p. 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. 'Г. 11. Col. 373В-376А; 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; p. 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 необре- зании виновны родители, или неисполнимый закон (Исх. 16:29) о полном покое в субботу (De princip. IV, 11II PG. Т. 11. Col. 380АВ; 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) I I 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’y II, 117—127). Вся герменевтическая теория (особенно правила аллегории) Оригена позаимствована у Фи­лона.

1. Сочинения догматические

а) Самым замечательным догматическим сочинением Ори­гена является сочинение Пер! ap%cov — «О началах» (De princi- piis), 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 догматастов-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; Ди- дим даже написал на него схолии (Socr. Schol. Hist. eccl. IV, 25; Hieron. Apol. adv. Rufm. II, 16 // PL. T. 23. Col. 438DM29A). 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 Пер! ap%cov. 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. Ill, 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 Пер! apxcov (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» {Rufm. 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 найример в De princip. I, 1, 8, из схолий Дидима — Hieron. Apol. I, 7; II, 11 // PL. Т. 23. Col. 402, 434);
2. 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. Bibl. Cod. 118// PG. 103. Col. 397).

Исправления Руфина касались, главным образом, тех мест, где говорится о Святой Троице (Orig. De princip. Praefat. // PG. Т. 11. Col. 113В; p. п.: С. 40) и о воскресении плоти (Rufm. 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. Петрова219).

Время написания. Пер! «р%6А относится к концу пребывания Оригена в Александрии (228—230 годы). Часть Пер! apxcov 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, 61 I PG. T. 11. Col. 134В; p. п.: С. 59), написанных в Александрии (Euseb. Hist. eccl. VI, 24//PG. T. 20. Col. 587AB-580A; p. п.: С. 275) незадолго до изгнания. Издано оно было без ведома и вопреки желанию Оригена его другом Амвросием (Hieron. Ер. ad Pammach. et Ocean. 11 PL. T. 22. Col. 751; p. n.:4. 2. C. 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, 4611 PG. T. 14. Col. 481 А). Собрать эти принципы и образовать из них организм {corpus) истины и поставил Ориген целью своего сочинения (Deprincip. 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 Mipa 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 MipoB, в цепь которых входит и сей Mip (кбород), в свою очередь включающий в себя человека. Отсюда в 1-й кн. Ориген рассматривает бытие вообще — абсолютное и тварное; во 2-й — Mip 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 ипос- тасности, 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 Mipa сего и заканчивается восстановлением всего в первоначальном состоянии (шгака- таатаагд); книга заканчивается рассуждением о светилах небес­ных и чинах Ангельских (8).

Во второй книге Ориген говорит о Mipe сем, [как] одном из безчисленных MipoB, о внешней чувственной стороне его, о внут­ренних духовных деятелях в нём и о его истории. Сперва речь идёт о материи — основе чувственного Mipa, её происхождении и судьбе (1—2), затем о происхождении из неё Mipa и его воз­можной судьбе (3). Далее, идёт рассуждение о деятелях в Mipe. Таковым, прежде всего, является Бог — Промыслитель. В про­мышлении о Mipe различаются два момента — Ветхий и Новый Заветы — и вопреки гностикам доказывается их тождество (4—

1. . Другими деятелями являются Христос воплотившийся (6) и Дух Святый, подающий благодатные дары (7) и, наконец, душа человека (8). В конце книги предлагается история Mipa 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 Mipa в целях воспитания падших духов (катаРоАф — 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 м!ровоззрение и могла соперничать с любой философской или гностической системой; тем более, что во многих пунктах она умело была противопоставлена заб­луждениям гностиков (о творении Mipa, о полном человечестве Христа, о свободе воли — против эманатизма, докетизма, детер­минизма). Но Ориген увлёкся и философскими нецерковными мнениями (вечность Mipa, предсуществование душ, апокатас- тасис и др.). В этом заключается материальный недостаток его сочинения.

Другие догматические сочинения известны только по загла­виям и фрагментам. Таковы:

б) «О Воскресении» — 2 книги (упоминаютя в De principiis II, 10, 1; в комментарии на Плач Иеремии — Euseb. Hist. eccl. VI, 24, 2 // PG. Т. 20. Col. 577В; p. п.: С. 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. Т. 20. Col. 580A; p. п.: С. 275). Оно содержало в себе много схолий на Священное Писание. Вместе с тем, по свидетельству Иеронима {Hieron. Ер. 70 ad Magn., 4//PL. Т. 22. Col. 667; р. п.: Ч. 2. С. 251; ср.: Ер. 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 Кор нута.

1. Сочинения апологетические и полемические

а) От Оригена сохранилось (на греческом языке) крупное апологетическое сочинение, направленное против сочинения Цельса «Истинное слово», под заглавием «Против Цельса» Ката КеХаоп (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. Т. 20. Col. 585В, 596C-597A; p. п.: С. 279, 284) при Филиппе Аравитянине (244—247 гг.), вероятно, под конец его царствования, когда в государстве начались упоминаемые в сочинении (Contr. Cels. Ill, 15 // PG. Т. 11. Col. 937В; p. 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. Ill—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. И, 48 // PG. Т. 11. Col. 369С-372; р. п.: С. 152-153), ветхо­заветными пророчествами (I, 50 // Col. 753С; р. п.: С. 79), препо- беждающей силой христианства в роде человеческом (I, 3 // Col. 661А; р. п.: С. 28), дарованиями исцелений (I, 6,46 // Col. 745А; р. п.: С. 73) и нравственной чистотой христиан (III, 29 // Col. 957ВС; 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. Т. 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 (Theodoret. 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,

1. , Гермогена (I, 19), энкратитов (I, 21), маркионитов (1, 25), яазореев (II, 2), элкезаитов (II, 7), николаитов (III, 1); по св. Епифанию220 — по слухам — против манихеев.

На этом основании Оригену приписывали «Философуме- ны» Ипполита или «Опровержение (Refutatio) всех ересей», хотя в предисловии этого сочинения автор его выступает, как епис­коп, что к Оригену неприложимо. Возможно, что блж. Феодо- рит 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. Rufin. II, 19 // PL. T. 23. Col. 441A; p. 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; p. п.: С. 58-62); акты подвергались порче еретиков, на что

Ориген жаловался в письме к александрийским друзьям {Ер. ad quosdam caws suos Alexandriam221);

1. с Бериллом, епископом Бострским (ок. 244 г. — Euseb. Hist, eccl. VI, 33, 3 //PG. Т. 20. Col. 593В; p. п.: С. 282-283), монархианином.

Оригену приписывали «Диалог о правой вере»222 (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 евут] (молитва и обеты) и лроаепхл (молитва). Затем говорится о необходимости молитвы. Некоторые считали её излишней на том основании, что Богу и без молитвы известны наши нужды и что Им пред- вечно 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 (бетцти;), ходатайство (EVTen^iq), благодарение (eByapicma) и, в собственном смысле, молитва (лроагпущ). 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.

1. «Увещание к мученичеству» написано в гонение Макси- мина в 235 г. для Амвросия и пресвитера Протокгита, взятых в темницу (Euseb. Hist. eccl. VI, 28 // PG. Т. 20. Col. 588A; p. 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

MipcKnx 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.

1. 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 Аф- рикана, 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 (Ttpivov— itpioeiv, axtvov, мистиковое дерево — o%iaEi) 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.

1. Сочинения сомнительные
2. 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.
3. 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. Т. 11. Col. 1292BC; Horn, in Gen. 14, 3) и готов был выискивать всё хорошее, что вы­сказано было философами (Orig. Contr. Cels. VII, 46//PG. Т. 11. Col. 1489В). 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 библи- цистом, 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 биб- лицизме и традиционализме Ориген был богословом в собствен­ном смысле этого слова. Впрочем, и на его м!ровоззрении отра­зились философские влияния. Для примирения своих философ­ских взглядов с церковной верой Ориген пользовался Климен­товой теорией о различии знания (yvcExyu;) 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. Т. 11. Col. 680В; p. 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. Т. 11. Col. 668В; 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. Т. 20. Col. 568; p. 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 (MipoBbie 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 Mipa от Единого объяс­нялось так. Полнота бытия (в благости) Единого излилась в Уме (N065), который есть отблеск Единого и сам представляет единство, но когда начинает мыслить себя, то разрешается во множество идей. Ум производит м!ровую душу, которая является его отблеском и образует по его идеям Mip, разрешаясь во мно­жество отдельных душ, оживотворяющих различные части уни­версума (демоны и боги). (Такова неоплатоническая «Троица»), Как результат внутреннего раскрытия Божества, Mip есть веч­ное бывание, постоянное и необходимое развитие низших сту­пеней бытия из высших. В этом, по существу, нет ничего злого и безпорядочного, 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
2. 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. 125В, 401A; p. п.: С. 51, 315). Как начало, Бог является самобытным по существу и не зависит по бытию ни от какого другого начала: Он «из ничего»223 . 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 (evocq — De princip. 1,1,6//PG. Т. 11. Col. Col. 125A; p. п.: С. 50; Com. in Joan. 1,20//PG. T. 14. Col. 53CD).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. Т. 11. Col. 701В; p. п.: С. 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. Т. 11. Col. 401А-402А; р. п.: С. 315);

б) Бог выше не только телесности, но и самой сущности (owtaq - 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. Т. 11. Col. 124A; p. п.: С. 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.

1. 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. Т. 11. Col. 411B-412B; p. 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 Бо- жию. В то время как Климент и философы решительно прини­мали её, как признак нового начала, Ориген отрицает безпре- дельность Божию по сущности и силе. Всё безпредельное, нео­пределённое — непознаваемо. Если бы Бог был безпределен, то Он не познавал бы Самого Себя, не был бы всеведущим Умом (De princip. Ill, 5,2//PG. Т. 11. Col. 527А; р. п.: С. 250). Всемогущество Божие ограничивается Его благостью, справедливостью (De princip. Ill, 6, 5, 6; 5, 2 // PG. Т. 11. Col. 338-339, 527A; p. п.: С. 261-262, 250), мудростью (Deprincip. II, 9,1 //PG.Т. 11. Col. 225-226;p.п.: С. 151). Вьмснение 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. Т. 11. Col. 697A; p. п.: С. 46); в 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 (Deprincip. IV, 28 // PG. Т. 11. Col. 403АС; р. п.: С. 317); Божие всемогущество изна­чально деятельно; отсюда вечность творения Mipa (Deprincip. 1,2, 10; III, 5,3//PG. Т. 11. Col. 327B-328B; p. 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 логоло- гия Оригена базируется на его учении о Боге.

1. Учение **о Логосе, Его рождении**
2. 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. Т. 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. Т. 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 Xoyoq evSidGexoq — Xoyoq лрскроргко^ (т.е. «Слова внутреннего» и «Сло­ва произнесённого»).

Пространственные представления о рождении Логоса недо­пустимы уже в силу безтелесности 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. Т. 11. Col. 135A; p. 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. Т. 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. Т. 11. Col. 135A; p. п.; С. 59).

1. Неточным началом бытия Логоса Ориген считает волю Отца. Возражая против эманатизма, [могущего содержаться в выражении] «из сущности Отца», он часто называл Сына рож­дённым «от (ёк) 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» (кт1ора) и «происшедшим» (уеутуссх;), 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 Mipa (De princip. I, 2, 2, 3 // PG. T. 11. Col. 130C-132A; p. п.: С. 55-56); что касается до слова «происшедший» (уемптос), 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 эманацион- ному 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 Mip; Сын происходит не из ничего и не вне сущности Отца (De princip. IV, 28 // PG. Т. 11. Col. 403АВ; р. п.: С. 317), Mip же происходит из небытия (De princip. IV, 35 // PG. Т. 11. Col. 410В; р. п.: С. 325) и является внешним бытием.
2. Происхождение Сына из воли Отца не является у Ориге­на, как у апологетов, актом случайным, связанным с решени­ем Бога создать Mip 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 8'6vap.i<; — evepyeia. Arivapic — сила, потенция, evepyeia — 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 по- думающее Своё бытие и сущность» (De princip. I, 2, 9 // PG. Т. 11. Col. 138AB; p. 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
4. 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. Т. 11. Col. 138A; p. п.: С. 62; Com. in Joan. XIX, 1; De oral., 27). Ввиду монархианских заблуждений своего времени Ориген особенно отеняет ипостасные отличия Слова от Отца (в этом его заслуга). Для выражения их он пользуется терминами плоошак;, гжокещеуоу, oriala (ипостась, подлежащее, сущность — Ред.), противополагая эти понятия монархианскому [emvoia] примышлению, которое говорит не о действиях, а лишь о мни­мом различии ипостасей в мысли человека (Com. in Joan. X, 21 // PG. Т. 14. Col. 576В). Термины {жбохаспс;, опта 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).
5. 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. Т. 17. Col. 580-581); вдругом — в схолии [на Мф. 28:18] {Orig. Schol. InMatth., 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 едино- сущия:

а) Опровергая в комментарии на Иоанна (Com. in Joan. XIII, 1 //PG. Т. 14. Col. 411АВ) 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).

1. 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. Т. 14. Col. 57В, 148A). «Бог есть совершенно единое и простое, Спаситель же наш, ради нас воплотившись, становится многим» (Com. in Joan. I, 22 //PG. Т. 14. Col. 57В).

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, Са- мобог (АдябЭеод). Логос же есть бешерод 0eog224 (Contr. Cels. V, 39 //PG. Т. 11. Col. 1244В225 ); 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 о 0еод, а Сына — просто 0е6д. Один только Бог абсолютно благ» (Com. in Joan. VI, 23,37// PG. Т. 14. Col. 268В, 300В), благ в собствен­ном смысле. Сын есть только образ благости Отца (Com. in Joan. VI, 37; Deprincip. 1,2,13//PG.T. 11. Col. 143C-145A; p.п.: С. 67-68). Ему в собственном смысле принадлежит не благость, а правосудие, ибо Он Педагог людей и грядущий Судия (Com. in Joan. I, 40М1 / / PG. Т. 14. Col. 92B-96C); благость Его скрывается под формами сурового врачевания.

г) Одному Богу доступно полное ведение Себя (Com. in Joan. XXXII, 18//PG. Т. 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. Т. И. Col. 40SM10; р. п.: С. 324). Мало того, не всё знает Сын и в тварном бытии: Он не знает дня кончины Mipa, 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 (тгроавохт)) 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 Бо- жиими и братьями Христовыми и нам неприлично молиться Христу (Deorat., 15//PG.Т. 11.Col.468 А;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.

1. 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 (dyevvexoq), что относится только к Отцу. Происходя чрез Сына, Святой Дух от Него получает все совершенства (Com. in Joan. II, 6 // PG. Т. 14. Col. 129ВС), 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 Mipe. Деятельность Святой Троицы он рас­сматривал как бы в виде сужающихся концентрических кругов. 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 круг. Третий, меньший круг, изображает Свято [го] Дух[а], воз­действующего на разумную тварь и святых (De princip. I, 3,7 // PG. Т. 11. Col. 153В; p. п.: С. 74). Ориген прекрасно разрешил проблему различия Лиц Святой Троицы и первый ввёл формулу «три ипостаси». В этом догматико-историческая заслуга Оригена.

1. Космология
2. По безконечной благости Своей Бог открывает Себя в создании тварей (De princip. II, 9,6 // PG. Т. 11. Col. 230В; 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 Mipa у Ори­гена признаётся вечным (De princip. I, 2, 11; III, 5, 3 // PG. Т. 11. Col. 327B-328B; p. п.: С. 250).
3. Так как такой вывод стоял в противоречии с церковным учением о конце Mipa, то Ориген выходил из затруднения, пред­полагая безконечный ряд сменяющих друг друга MipoB (ibid.): каждый из них имеет конец, но в целом они вечны. Так пришёл он к теории множественности MipoB.
4. Вечная творческая сила Бога, прежде всего, открылась в создании духов (voriq), 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. Т. 11. Col. 170C, 187BC, 409В; p. 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. Ill, 5,5 // PG. Т. 11. Col. 329; p. п.: С. 252).Вэтом 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. Т. 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. Т. 11. Col. 187ВС; 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.
5. Историю происхождения Mipa 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 безсилен, чтобы не сотво­рить их равными (Deprincip. II, 9,6//PG.T. 11. Col. 230В; 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. Т. 11. Col. 221— 225; р. п.: С. 146-149). Их падение катсфоАф (низвержение) и по­служило началом для Mipa. Поэтому-то в Писании (Ин. 17:24) творение Mipa и называется катаРоАф. Падение духов было раз­личное; одни отпали от Бога больше, другие — меньше (De princip. II, 1, 1 // PG. Т. 11. Col. 183В; р. п.: С. 105). От этого различия произошли все те различия, которые наблюдаются в этом Mipe, 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, All 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 (\|Л)%т1 — от \|л)%со, дуть, охлаждать — De princip. II, 8, 3 // PG. Т. 11. Col. 222 CD 223AB; р. 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 (Deprincip. II, 8,4//PG. Т. ll.Col.224A;p.n.:C. 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. Т. 11. Col. 227ВС; р. 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. Т. 11. Col. 222В; р. п.: С. 147); это — наиболее согрешивший дух.
6. 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. Т. 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 м1рового раз­вития действует благая воля Божия, которая всё направляет по первоначальному восстановлению падших духов (De princip. II, 1, 2 // PG. Т. 11. Col. 183ВС; р. п.: С. 105). Страдания и бедствия Mipa сего и самое создание материи имеет последнею целью своею не наказания их, а исправление и воспитание (Contr. Cels. IV, 10 //PG. Т. 11. Col. 1040В; р. п.: С. 268; Com. in Joan. I, 17; ср.: De princip. II, 10, 5//PG. T. 11. Col. 238A; p. п.: C. 163). Вся м!ровая история, таким образом, есть история Божественного Домостроительства (огко- vojila), устроения спасения.
7. Антропология
8. История человека есть только часть м1рового 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. Т. 11. Col. 223С; 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 богоподо- бия (De princip. Ill, 6, 1 // PG. Т. 11. Col. ЗЗЗС; p. 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 дом1рному 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 (Deprincip. III, 2,2//PG. Т. 11. Col. 306А; р. п.: С. 228; Contr. Cels. Ill, 69).

1. 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. Т. 11. Col. 448B; p. п.: С. 29). Ещё в большей степени её оказывает Логос таинственными воз­действиями в Mipe 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.
2. Христология

Воплощение Сына Божия необходимо было потому, что иначе бы люди не могли созерцать Высочайшее Слово (Contr. Cels. 1,34//PG. Т. 11. Col. 725 А; р. п.: С. 60), самое соединение вместе Божества и человечества является непостижимой тайной (De princip. II, 6,2//PG. Т. 11. Col. 210В-211В; р. п.: С. 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. II, 6, 3//PG. Т. 11. Col. 211C; р. п.: С. 135). Душа Христа принадлежала к числу духов, созданных Богом, но в дом1рном 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 (Deprincip. II,6,5//PG.T. 11.Col. 213ВС;р. п.:С. 137); с этой душой и соединился Логос для нашего спасения, а чрез её посредство с телом (De princip. 11,6,3//PG. Т. 11. Col. 211C; р. п.: С. 135;InLev.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 (otxna) Логосом (Contr.Cels.IV, 15//PG.Т. 11.Col. 1048А;р.п.:С.273). Отсю­да в Нём две природы и Он есть Deus-Homo [-Богочеловек] (De princip. И, 6, 3 // PG. Т. 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. Т. 11. Col. 130A; p. п.: С. 55). Две природы во

Христе образуют одно существо, так что Христос — сложный (aovGexo^ - Contr. Cels. II, 9; I, 66 // PG. Т. 11. Col. 785A; p. п.: С. 100): «Тело и душа Иисуса стали со Словом одно (ev) в особенности по совершении Домостроительства» (Contr. Cels. II, 9 // PG. Т. 11. Col. 809D;p.n.: 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 (1 Кор. 6:17) и жена составляет одно тело с мужем (De princip. II, 6,3 // PG. T.ll. Col. 211CD, 212В; 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. Т. 11. Col. 213CD, 214А; р. п.: С. 138). Чтобы энергичнее выразить силу соединения естеств, Ориген утверждал, что они соединились не [только] общением (koivcovIcc), а единением и смешением (аХХа Kai evcixrei ка! avccKpaaei — Contr. Cels. 111,41,10 // PG. Т. 11. Col. 973A; p. 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. Т. 11. Col. 211-213,406; р. п.: С. 135-136, 320).

1. Следствием соединения с Логосом было преобразова­ние, обожение человеческой природы Христа. Душа и тело Его перешли в Божество (eiq 0eov pETaftepXriKevai— Contr. Cels. Ill, 41, 11 // PG. T. 11. Col. 973A; p. 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. Т. 13. Col. 1644A). Тело его одухотворилось и почти разрешилось в дух (Contr. Cels. II, 62; III, 41 // PG. Т. 11. Col. 893CD, 972D-973A; p. п.: С. 168, 222); поэтому оно было невидимо (Contr. Cels. II, 68 // PG. Т. 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.
2. Учение об искуплении и спасении

Последствия греха были троякого рода: это — а) неведение 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. Т. 13. Col. 1400АВ). 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 искуп- лён страданием людей или жертвой за них. Сами люди не могли принести жертву, ибо она должна быть безгрешной (Com. in Joan. XXVIII, 14 // PG. Т. 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. И, 21 // PG. Т. 14. Col. 160С) и, наконец, самую смерть (In Lev. 1, 3 //PG. Т. 12. Col. 400А). Так Он примирил людей с Богом (InRom. 3,8//PG. Т. 14. Col. 950В- 952А). -
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. Т. 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.
5. **Эсхатология**

Эсхатология Оригена носит спиритуалистический характер, что вполне согласно с философским направлением его бого- словствования. Почти все изречения Священного Писания о конечной судьбе Mipa 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. Т. 11. Col. 241 В-243А; р. п.: С. 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 богоуподобле- нию; это стремление не может не получить удовлетворения, ибо дано оно не напрасно; посему осуществление его необхо­димо предположить в загробном бытии человека (De princip. Ill, 6, 1 // PG. Т. 11. Col. 334В; p. п.: С. 257); ибо для Бога нет ничего неисцельного (De princip. Ill, 6, 5 // PG. Т. 11. Col. 338В; p. п.: С. 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. 11.Col. 245В, 246AB;p. п.: С. 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 MipoBbie загадки, таинственный смысл истории Израиля, значение жертв и За­кона, планы Божественного Промысла о каждом существе (De princip. II, 11,5// PG. Т. 11. Col. 244BD; р. п.: С. 170). Затем души по­дымаются в следующую высшую сферу — воздушное простран­ство и научаются постигать бытие находящихся там существ и предметов и их внутренний смысл (De princip. II, 11, 6 // PG. Т. 11.

Col. 256АВ; р. п.: С. 172). Далее, они восходят на небеса, в планет­ные пространства, и изучают находящиеся там светила (Deprincip. II, 11,7// PG. Т. 11. Col. 246С; 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 Ер. ad Rom. 1,4; De princip. IV, 25 // PG. Т. 11. Col. 398-399A; p. п.: C. 312-313).

1. 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. Т. 41. Col. 1089C-1093B; p. 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. Т. 11. Col. 236A; p. 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 (Deprincip. III, 6, 6 // PG. Т. 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. Т. 11. Col. 240ВС; р. п.: С. 165-166). Дальнейшее развитие душ будет сопровождаться всё большим и большим одухотворением телесной субстанции, пока она не разрешится в тонкую (выше — эфирную) духов­ную «нерукотворенную» телесность (De princip. Ill, 6,4 // PG. Т. 11. Col. 337BD; p. п.: С. 260).
2. 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. Т. 11. Col. 236С-237А; 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. Т. 11. Col. 1332В); выражение «во веки веков» означает в нём определённый период (In Exod. VI, 18; De princip. II, 3,5 // PG. Т. 11. Col. 194A; p. 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 безтелесными. Материальный Mip унич­тожится (De princip. II, 3,2//PG. Т. 11. Col. 188С-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. Ill, 6, 3 // PG. Т. 11. Col. 336A; p. п.: С. 259). Это и есть конечное восстановление всего, алокатаатасгц, restitutio — De princip. Ill, 6, 1; I, 6, 2 // PG. T. 11. Col. 168A; p. 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. Т. 11. Col. 167D, 168D;p. п.: С. 91 — по Иерониму) и говорит, что последний враг — смерть — упразднится, хотя не по существу, а по направ­лению злой воли (Deprincip. 111,6,5//PG.T. 11.Col. 338В;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 Ер. ad Rom. 7,8 // PG. Т. 14. Col. 1125). Но это уже было непоследовательностью.
3. По-видимому, апокатастасис не означает собою полно­го завершения MipoBoro 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 безконечности (De princip. Ill, 6, 3; II, 3, 3 // PG. Т. 11. Col. 227 A, 192 AB; p. 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. Ill, 6, 6 // PG. Т. 11. Col. 339A; p. 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. Т. 11. Col. 165В; p. 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. Т. 11. Col. 1332ВС). Впоследствии монахи особенно ненавидели его за отрицание вечности адских мучений.

1. 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 край­ности226 . Нашлись со временем неумеренные почитатели Ориге­на, которые настаивали на его неправильных личных мнениях. Это послужило источником оригенистических споров227.

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, манихейского228, 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 Соборе229 ( 1 1 анафематиз- мов на VIII-M 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 Богослов230 —- 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. .

C:\Users\MSI\AppData\Local\Temp\FineReader11.00\media\image10.png

СПРАВОЧНЫЙ

АППАРАТ

***Примечания***

1. Первое предисловие относится к экземпляру машинописи, дати­рованной 1951 г. и хранящейся в библиотеке МДА; второе предисловие 1954 г. — из экземпляра машинописи, хранящейся в библиотеке СПб ДА. 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).
2. Overbeck Fr. С. (ф1905); Kriiger G. Ц1922).
3. 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 беземертие и этим формам и их кон­кретным носителям — святым отцам и деятелям Церкви (Примеч. ред.).
4. 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.).
5. 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).

1. В рукописи стоит «и скончались вне общения с Церковью», но это явная ошибка {Примеч. ред.).
2. Как, например, Ориген, блж. Феодорит. Но были и иные примеры, когда некоторые деятели Церкви ещё при жизни прервали своё о бгцение 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.)
3. То есть «домостроительство». Часто это слово в церковном употреб­лении имеет смысл снисходительного и мягкого обращения, в противо­положность другому подходу — «акривии», то есть строгости, точности — акрфеих {Примеч. ред.).
4. 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 (тоото 5ё от. он боудапкб^ eiptixai, аКХ ауопаат1кб)Ц (в русском переводе: «не положительно, а в виде выражения сказано сие») {Basil. Magn. Ер. 210 // PG. Т. 32. Col. 776; р.п.: Т. III. С. 244) {Примеч. ред.).
5. В его «Книге о знаменитых мужах» (De viris illustribus).

'1 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.).*

1. 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 Interpreter’s Dictionary of the Bible. Vol. 1. Nashville, USA. 1962— 1986. P. 81 {Примеч. ред.).
2. 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. Тишецдорфом (К. Tischendorf) в монастыре св. Екатерины на Синае

в 1859 г. Тишендорф в Санкт-Петербурге подарил этот кодекс русскому царюв 1859г.,ав 1933г. этот кодекс был куплен Британским Музеем у советской власти и хранится сейчас в нём. The Interpreter’s Dictionary of the Bible. Vol. 1. Nashville, USA. 1962-1986. P. 378 {Примеч. ред.).

1. Которая предваряется словами: «Хорошо говорит Писание».
2. Сохранившееся лишь во фрагментах у св. Иринея сочинение св. Иустина «Против Маркиона».
3. «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».
4. То есть святость жизни, православность учения, принятие Цер­ковью {лат.) {Примеч. ред.).
5. 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. ВикентийЛиринский. Памят­ные записки. Казань. 1863. С. 19).
6. 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).
7. 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. Т. 39. Col. 93 {Примеч. ред.).
8. Скорее всего С.Л. Епифанович имеет в виду краткое произведение «Символ Quicuncue» (Athanas. Alex. Symbolum Quicuncue// PG. T. 28. Col. 1582-1592). Cm.: 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.).
9. V Gardthausen. Griechische Paleographie. Leipzig. 1911-1913.
10. K. Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Ostroemischen Reiches. Miinchen. 1891-1897.
11. To есть стремилась бы к их полному уничтожению {Примеч. ред.).
12. 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 ужеТертуллиан и блж. Иероним {Tertull. De bapt., 17; Hieron. De vir. illustr., 7 // PL. T. 23. Col. 619; р.п.: C. 268). Cm. J. Quasten. Patrology. Vol. 1. Antwerpen. 1950. P. 130-131 {Примеч.ред.).
13. См. об этом, например, Евсевий Кесарийский. Церковная история {Euseb. Hist. eccl. VII, 27-30; р.п.: С. 340-347) {Примеч. ред.).
14. 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.).
15. 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.).
16. 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.).
17. Диалог «О Троице» в 12-ти книгах, приписываемый свт. Афана­сию Великому (Ps.- Athanasii // De Trinitate libri XII // PL. T. 62. Col. 237-334), был издан среди работ африканского епископа Вигилия Тай­ского, 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.).
18. 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.).
19. По свидетельству свт. Епифания Кипрского.
20. Constitutiones Apostolorum// PG. Т. 1. Col. 509-1157//р.п.: По­становления Апостольские. Казань. 1864; СПб. 2000.
21. 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.
22. То есть «от молчания» (лат.).
23. 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.).
24. D. Petau. Opus de doctrina. temporum. 1627.
25. L. Ideler. Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Berlin. 1825-1826.
26. G. Fr. Unger. Zeitrechnung der Griechen und Romer / Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft v. Iwan Muller. 1, 2. 1892.
27. F.K. Ginzel. Handbuch der mathematishen und technischen Chronologie. Leipzig. 1906-1914.
28. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1. СПб. 1907; М. 1994. С. 66-105.
29. F. Clinton. Fasti Romani. Oxford. 1845-1850.
30. N. de Tillemont. Histoire des empereux et des autres princes. Paris. 1690-1738.
31. Возможно, Епифанович имеет в виду французского учёного Ch. Lecene (1647-1703).
32. Архиеп. Сергий (Спасский). Полный Месяцеслов Востока. Т. 1-2. М. 1875-1876; М. 1997Р.
33. Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines. Ed. by W. Smith and H. Wace. London. 1877-1888.
34. C.F. Du Cange. Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Lugduni. 1688; Breslau. 1891.
35. E.A. Sophocles. Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. N.-Y. 1888.
36. J. C. Suicerus. Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis. Amsterdam. 1682-1716.
37. C.F. Du Cange. Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitates. Paris. 1678.
38. G.B. Winer. Grammatik des neutestamentlischen Schprachidioms. Gottingen. 1891.
39. Athanas. Alex. Ep. Ad monachos // PG. 25. Col. 692AB; р.п.: T. 2. C. 103.
40. Произведение блж. Августина, из которого взята эта цитата нами не определено.
41. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. СПб. 1907-1917.
42. Лебедев А.П. О причинах гонений на христиан во II, III и нач. IV века//Прибавления к Творениям св. отцов. М. 1883-1885.
43. Neander J.A.W. Geschchte der Pflanzung und Leitung der christlischen Kirche durch die Apostle. 1832-1833.
44. Hefele Ch. J. Histoire des Conciles d’apres les documents originaux / Trad. H. Leclercq. Paris. 1907-1952.
45. Имеется в виду известный пятитомный труд, неоднократно пере­издававшийся: Епископ Сильвестр (Малеванский). Опыт правосланого догматического богословия (с историческим изложением догматов). Киев. 1884-1898.
46. Скворцов К.И. Философия отцов и учителей Церкви. Киев. 1868; 2003.
47. А.V.Pauly — G. Wissowa. Encyclopadie der classischen Altertumswis- senschaft. 1837-1893.
48. 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.).
49. «Правило веры» (лат.) (Примеч. ред.).
50. В рус. пер. стоит «весьма многие».
51. A. Possevino. Apparatus sacer ad Scripturam et Novi Test. Venice. 1603-1606.
52. J. Fabricius. Bibliotheca Graeca s. notitia scriptorium veterum grae­corum. Hamburg. 1705-1728.
53. J. Mohler. Patrologie oder christliche Literageschichte. Ratisbon. 1840.

67Oeniponte. 1850-1851.

1. J. Alzog. Grundriss der Patrologie oder der alteren christlischen Literageschichte. Freiburg. 1866.
2. J. Nirschl. Lehrbuch der Patrologiae und Patristic. Vainz. 1881-1885.
3. A. Erhard. Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880. Freiburg. 1894.
4. O. Bardenhewer. Patrologie. Freiburg. 1894.
5. 1 1935.
6. Freiburg. 1913-1932.
7. J. Donaldson. A critical history of Christian Literature and Doctrine from the death of the Apostoles to the Nicene Council. London. 1864-1866.
8. Leipzig. 1897-1904.
9. G. Kruger. Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten. Freiburg. 1895.
10. Realenzyklopadie fur protestantische Theologie und Kirche. Hrsg. von
11. Hauck. Leipzig. 1896-1913.

nFr.X. Funk. KirchengechichtlischeAbhandlungenundUntersuchungen. Paderborn. 1897-1907.

1. Гусев Д. В. Чтения по патрологии. Выпуск первый: Введение в пат­рологию и век Мужей Апостольских. Казань. 1896.
2. М. J. Routh. Reliquiae sacrae. Oxonii. 1814—1846.
3. A. Mai. Scriptorum veterum nova collectio. Roma. 1825-1838.
4. J.-B. Pitra. Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata. Paris. 1876— 1891.
5. To 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.).
6. Здесь автор имеет в виду не вообще неопределенность 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.).
7. Фрагмент испорченного латинского текста Библии, названный по имени обнаружившего его в 1740 г. исследователя — J1.А. Муратори. Содержит перечень произведений, принятых в качестве канонических, вероятно, в Риме в конце II века. The Interpreter’s Dictionary of the Bible. Vol. 3. Nashville, USA. 1962-1986. P. 456 {Примеч. ред.).
8. Clem. Rom. Ер. 1 ad Cor., 25 // PG. Т. 1. Col. 261A-265A; р.п.: C. 90.
9. 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.).
10. Athanas. Alex. Synopsis scripturae sacrae // PG. T. 28. Col. 432.
11. 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.).
12. Дион Кассий. Римская история // Dio Cassius. Historia Romana. Berlin. 1895.
13. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 2. СПб. 1907; М. 1994. С. 78-79.
14. P. Allard. Histoire des persecutions pendant les deux premiers siecles. Paris. 1885.
15. Hieron. Comm, in Is. 52,9 // PL. T. 24. Col. 504 D // р.п.: 4. 8. C. 306.
16. CPG. I. P. 270.
17. Список римских пап от св. Апостола Петра до папы Либерия (352­366), составленный около 354 года.
18. PG. Т. 1. Col. 1205.
19. 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.).
20. Впрочем, во времена средневековья (Фотий) соблазнялись содер­жащимся в данной главе (20) учением о Mipax, находящихся за океа­ном {Phot. Bibl. Cod. 126 // PG. 103. Col. 408A), т. e. учением об анти­подах {Примеч. Н.М.).
21. Тех пастырей, которых св. ап. Павел называет епископами (Дели. 20:28), Дееписатель называет пресвитерами и вообще, по-ви­димому, он так называет епископов; 1 Пет. 5:1-5, Тит. 1: 5-7, 1 Тим. 3:2, 5, 17 (Примеч. Н.М.).
22. Canones ecclesiastici apostolorum. См.: CPGS. P. 38.
23. См.: ПМА, Рига, 1994. С. 157-164 // PG. Т. 1. Col. 329-349.
24. См.: ТКДА, 1869, Т. 2, № 5, с. 202-227 // PG. Т. 1. Col. 379^54.
25. См.: PG. Т. 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.).
26. См.: Canones dementis (85 canones) (armeniace). V. Hakobian. Kanonagirk’ Hayok, I. Erevan. 1964. P. 67-75 (CPG. I).
27. См.: «Постановления Апостольские». Казань. 1864; СПб. 2002.
28. См.: Epistola Petri ad Jacobi // PG. T. 2. Col. 25-28.
29. В CPG нет указаний.
30. в CPG нет указаний.
31. Constitutiones Apostolorum//PG. T. 1. Col. 509-1157; p.п.: Поста­новления Апостольские. Казань. 1864; СПб. 2000. С. 167.

ий Ado Viennensis. Martyrologium//PL. Т. 123. Col. 201-M19.

111 Тридцатитомный протестантский коллективный труд по истории Церкви с резким антипапским содержанием. Написан в 1559-1574 годах.

ll2Salmasius С. (1588-1653).

1. Dallaeus J. De Scriptis quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiochenii nominibus circumferuntur. 1666.
2. Cm.: PG. T. 5. Col. 37^472.
3. Лукиан Самосатский — языческий сатирик (ок. 125-190).
4. «Дидаскалия или учение 12 Апостолов и святых учеников нашего Спасителя» (Didascalia sive Doctrina XII apostolorum et sanctorum discipu- lorum 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.).
5. 77г. Zahn. Ignatius von Antiochien. Gotha. 1873.
6. J.B. Lightfoot. The Apostolic Fathers. London. 1907 — Michigan. 1970.
7. Апостол от семидесяти, сродник Господень, второй епископ Иеру­салимской Церкви, скончался мученически около 107 года. (Примеч. ред.).
8. 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.).
9. Так на старый манер — учение о христианстве {Примеч. ред.).
10. Св. Игнатий добавляет здесь: «равно как и тот, кто слушает» их.
11. Так называемое «Евангелие Петра» — апокриф докетического характера, появившийся около середины II века. См. J. Quasten. Patrology. Vol. 1. Antwerpen. 1950. P. 114. {Примеч. ред.).
12. См. PG. Т. 5. Col. 729-941.
13. Об этом см.: Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1. СПб. 1907; М. 1994. С. 88-97.
14. В машинописи: Траллиизе.

121 A. Harnak. Die Lehre der zwolf Apostel. (Texte und Untersuchungen. 2, 1-2) Leipzig. 1884.

™J.R. Harris. The Teaching of the Apostles. London, Baltimore. 1887.

1. Учение Двенадцати Апостолов. Новооткрытый памятник древ­ней церковной литературы в переводе с греческого с введением и приме­чаниями. ТКДА. 1884. Т. 3. Ноябрь. С. 344—384.
2. В Приложении к журналу «Чтение общества любителей духовно­го просвещения». 1886.1-Х.
3. В «Православном обозрении». 1896. Июль. Предисловие Вл.С. Соловьева.
4. Карашев А.Ф. О новооткрытом памятнике «Учение 12 Апосто­лов». М. 1896 [диссерт.].
5. W. Rordorf — автор предисловия к французскому изданию в SC говорит об этом произведении как об анонимном (SC. Т. 248. Р. 108).

xlANiceph. Const. Stichometria. PG. Т. 100. Col. 1060В.

135 Doctrina quae dicitur apostolorum.

136Canones ecclesiastici sanctorum apostolorum (CPGS. 1739).

1. Athanas. Alex. Syntagma doctrinae ad monachos [sp.] // PG. T. 28. Col. 835-846.
2. Athanas. Alex. FidesNicaenasiveDidascaliaCCCXVIIIPatrum//PG. T. 28. Col. 1637-1644.
3. Vie de Schenute. Cm.: R. A. Kraft. Barnabas and the Didache. The Apostolic Fathers, A new Translation and Commentary, 3. NY. 1965.
4. J. Schlecht. Doctrina XII Apostolorum, una cum antiqua versione latina prioris parties de Duabis Viis. Freiburg. 1900.
5. Изданный Б. Пецем {В. Pez) в 1723 г. в Thesaurus anecdotorum novissimus. IV. Pars II. Col. 5-8 // SC. T. 248. P. 207-210.
6. Constitutiones Apostolorum//PG. T. 1. Col. 509-1157; р.п.: Поста­новления Апостольские. Казань. 1864; СПб. 2000 (CPGS. 1730).
7. Климент Александрийский — Strom. I, 20, 100 // PG. Т. 8. Col. 817С; р.п.: Т. 1. С. 132; Ориген Александрийский — De princip. Ill, 2, 7 // PG. Т. 11. Col. 313AC; р.п.: С. 235; псевдо-Киприан — Cypr. Carthag. De aleatoribus // PL. Т. 4. Col. 827-835; псевдо-Афанасиево сочинение De virginitate // PG. T. 28. Col. 251-283, содержащее 2-ю евхаристичес­кую молитву «Дидахи» (9, 3-4).
8. «Книга Юбилеев» — одна из ветхозаветных апокрифических книг, написана около 153-105 гг. до Р.Х., затрагивающая различную тематику: от иудейской и М1ровой истории (например, вся история здесь делится на семь периодов — «юбилеев») до вопросов ангелоло- гии и демонологии (см.: The Interpreter’s Dictionary of the Bible. Nashville, 1962-1991. Vol. 2. P. 1002-1003 {Примеч. ред.).
9. «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 рав- винистической литературе Мидраш (см.: The Interpreter’s Dictionary of the Bible. Nashville, 1962-1991. Vol. 4. P. 575-579) {Примеч. ред.).
10. 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.).
11. CPGS. 1738.
12. Епифанович подразумевает выражение, где убийцы и растли­тели людей называются «губителями создания Божия», то есть чело­века, сотворённого Богом {Примеч. ред.).
13. 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 крещальной формуле «во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19), приводимой в гл. 7, 3 (SC. Р. 170-172; р.п.: С. 28).
14. Ф. Вриенний исправил «Богу Давидову» на «Сыну Давидову», однако рукописное чтение удержано А. Гарнаком (см. р.п.: С. 31, примеч.
15. *{Примеч. ред.).*
16. Здесь С.Л. Епифанович следует переводу Карашева в параллель Рим. 8:29-30, в противоположность современному изданию перевода «Дидахи», где издателями избран вариант перевода: «но тех, чей дух Он приготовил» {Примеч. ред.).
17. 50-й год.
18. 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 безславными, мытарями, лодочниками самой сомнительной нравственности»... Дей­ствительно, мы читаем во «Вселенском Послании» Варнавы—и отсюда Цельс, может быть, заимствовал своё утверждение, что Апостолы были «люди безсловесные 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 Mip спасти грешников, из которых я первый (1Тим. 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 «безславных 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. Cels. I, 63 // PG. Т. 11. Col. 777B-780A; р.п.: С. 9Ф-96) (Примеч. ред.).

154 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.).

1. То есть христиан из язычников {Примеч. ред.).
2. В машинописи часто стоит «старушка» {Примеч. ред.).
3. Имеется в виду брак после смерти одного из супругов {При­меч. ред.).
4. Ps.-Iust. Martyr. Quaest. et resp. ad orth. // PG. T. 6. Col. 1316B.
5. См. «Правила св. Апостол и св. Отец с толкованиями». М. 1876; 2000Р. С. 171.
6. Chronicon paschale // PG. Т. 92. Col. 628С.
7. То есть Сущий (Исх. 3:14) (Примеч. ред.).
8. Сочинения древних христианских апологетов в переводах П. Преображенского. СПб. 1895.
9. Крестников И. Христианский апологет II века, афинский фило­соф Аристид и его новооткрытые сочинения. Казань. 1904.
10. Seeberg R. Die Apologie des Aristides // Zahn Th. Forschungen zur Geschichte des neuetestamentlischen Kanons und der altkirchlichen Literatur.
11. Erlangen. 1893. P. 159-414; Der Apologet Aristides. Erlangen. 1894.
12. См.: p.п.: С. 340.
13. McGiffert A.C. Dialogue between a Christian and a Jew. N.-Y. 1889.
14. The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila / Ed.F.C. Conybeare // Anecdota Oxoniensia. Class. Ser. 1,8. Oxf. 1889.
15. PG. T. 6. Col. 369А; р.п. C. 57.
16. См. р.п.: C. 467^84.
17. В машинописи: «в преданиях апологетов».

171В рус. пер. П. Преображенского — «небезопасно» {Примеч. ред.).

172 В рус. пер. П. Преображенского — «Божество» {Примеч. ред.).

173Здесь 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.).

1. В тексте явная ошибка: во-первых, разум по-гречески будет Апуос;, а не vouq (ум), а во-вторых, у св. Иустина в тексте стоит Xcr/oq (tov (pavevra 8r’ fipaq Xpuyrov yeyovevoa, kou ссора kou Aoyov kou \|/uxf|v) {Примеч. ред.).
2. У П. Преображенского: «для изменения и восстановления рода человеческого» {Примеч. ред.).
3. Спасский А. А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Сергиев Посад. 1895; репринт: СПб. 2005. С. 422.
4. PG. Т. 10. Col. 63-94; CPG. 1,690.
5. Спасский А. А. Указ. соч. С. 282.
6. Татиан их называет здесь «варварскими» (Примеч. ред.).
7. Нужно признать, что в этой главе произведения Оригена речь о Татиане имеет иное содержание, мало относящееся к указываемому месту лекции о Татиане (Примеч. ред.).
8. CPG. 1,1106.
9. В подлиннике: «мало нашли доступ».
10. В подлиннике: «в жизнь».
11. В подлиннике: «владетельствует».
12. В подлиннике: «обвиняют».
13. В подлиннике: «известен не только».
14. В подлиннике: «но и позорной».
15. В подлиннике: «и в возражениях».
16. В подлиннике: «массе».
17. В произведении «Экзегетика» — толкование на составленное им самим апкрифическое евангелие.
18. В подлиннике: «церковных учений».
19. Greg. Tur. Hist. Franc. 1,29; De glor. mart. 11 PL. T. 71. Col. 752A.
20. To есть нравственной распущенности и вседозволенности.
21. В подлиннике: «проходимость».
22. В подлиннике: «в тех же видах».
23. Ветхого Завета.
24. То есть души.
25. Переиздано в книге: Св. Ириней Лионский. Творения. М. 1996. С. 551-622.
26. 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.).
27. В подлиннике: «евангелический».
28. В подлиннике: «примирившись».
29. Здесь и в подобных местах, в соответствии с богословской доре­волюционной лексикой, под «отрицательной стороной» следует понимать отрицание формально-логическое, когда подразумевается «отнятие» 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).
30. Глава о монтанизме, отсутствующая в машинописи под редакцией Н.И. Муравьёва, взята Издательством «Воскресеше» 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) СПримеч. Изд.).
31. В рукописи это место потёрто, но вполне могло по смыслу сто­ять «философски».
32. Данный фрагмент лекций — глава о Тертуллиане — отсутст­вующий в редакции Н.И. Муравьёва, взят редакцией Издательства «Воскресеше» (с перестановкой последовательности некоторых подглавок) из литографии Лекций 1914-1915 гг. (библиотека МДА № 110295. С. 334-424) (.Примеч. Изд.).
33. 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.).
34. В тексте машинописи: еукгж/аос лротгоабебцата.
35. «Благодарственная речь Оригену».
36. 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.).
37. PG. Т. 9. Col. 729-740.
38. В тексте машинописи: «Послания».

2,2 В машинописи — «хронографических».

1. Т.е. содержательное.
2. В издании под ред. Е.В. Афонасина стоит «вера есть совершенное знание наиболее важного», однако, перевод слова спАтоцск;как «совер­шенный» вряд ли здесь подходит и наиболее адекватным является перевод С. Л. Епифановича {Примеч. ред.).
3. «Логос.. .есть Бог вочеловечившийся и человек обожествлённый» (пер. Н.И. Корсунского).
4. В подлиннике: «обожествления».
5. См.: CPG. 1433, 7431, PG. Т. 13. Col. 197-216; Т. 87. Col. 1545­1755.
6. Впрочем, эти слова Ориген относит к Посланию св. ап. Иуды (При­меч. ред.).
7. «О началах». Сочинение Оригена учителя Александрийского в русском переводе. Примечания и введение Н. Петрова. Казань 1899; переизд. Рига. 1936; Новосибирск. 1993.
8. Epiph. Adv. haer. 66 (20) // PG. Т. 42. Col. 65В // р.п.: Ч. 3. С. 274.
9. См.: PG. Т. 17. Col. 624-626; CPG. 1491.
10. См.: PG. Т. 11. Col. 1711-1884; CPG. 1726.
11. Даваемая в данном месте машинописи ссылка на Contr. Cels. V, 63 не подтверждается.
12. Т. е. буквально: «второй Бог».
13. Р. п.: Ориген. «Против Цельса» Кн. V. Пер. и комм. А. Фокина / Богословский сборник ПСТБИ. Вып. IV. М. 1999. С. 122.
14. 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».
15. В тексте рукописи библиотеки МДА (№ 110295. С. 467) эта фра­за заканчивается так: «которые поднял св. Епифаний» (Примеч. Изд.).
16. В тексте рукописи библиотеки МДА (№ 110295. С. 467) в этом месте добавлено: «арианского» (Примеч. Изд.).
17. В тексте рукописи библиотеки МДА (№ 110295. С. 467) в этом месте добавлено: «(553 т)»(Примеч. Изд.).
18. 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, архи- еп. 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.).

**СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ**

ПРОИЗВЕДЕНИЯ И БИБЛИОГРАФИЯ ПЕРЕВОДОВ ДРЕВНИХ АВТОРОВ

Adamant.

Adamantius — А домашний

De rectefide.

De recte fide // PG. T. 11. Col. 1711-1884; CPG. 1726 (О правой вере).

Ado.

Ado Viennensis — А до Въеннский *Marty rol.*

Martyrologium // PL. T. 123. Col. 201—419 (Мартирологий).

Aetius.

Aetius — Аэций

De placitis reliquiae // TLG. 0528 (О мнениях философов).

Antioch.

Antiochus Monachus — Антиох Монах

Pandecta Scripturae Sacrae // PG. T. 89. Col. 1428-1849 (Пандекты).

Aristid.

Aristides Atheniensis — Се. Аристид Афинский

Apol.

Apologia // SC. T. 470 (рус. пер.: Апология св. Аристида // СДХА. С. 289­325).

*Нот.*

Homilia// SC. Т. 470 (рус. пер.: Се. Аристид. Гомилия//СДХА. С. 338- 340). Athanas. Alex.

Athanasius Alexandrinus — Сет. Афанасий Великий

De decret. Nic. syn.

De decretis Nicaenae synodi // PG. T. 25. Col. 416^-76 (рус. пер.: Афанасий Алек­сандрийский, сет. Послание о том, что собор Никейский, усмотрев коварство евсевиевых приверженцев, определение своё против ариа некой ереси изложил приличным образом и благочестно//Творения: Т. 1^4. М. 1994р. Т. 1.С. 399­443).

De sentent. Dionys.

Quod Dionysius Alexandrinus Episcopus adversum Arianum haeresim sensiret, ut et Nicaea Synodis: et quod falso ilium Ariani ut doctrina secum consentientem crimi- nentur // 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 II PG. Т. 28. Col. 251-283 (рус. пер.: Афанасий Александрийский, сет. 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).

Ер. ad epp. Aegypti et Libyae

Ер. 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).

Ер. ad Serap.

Ер. 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).

Ер. fest. '

Ер. festales //The Festal Letters 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).

*Ер. 39.*

Ер. 39. De Paschalis festo // PG. Т. 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 Антио- ху-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. Ер. — *Варнава*

Barnabae Epistola catholica// PG. T. 2. Col. 727-782 SC. Т. 172 (рус. пер.: Посла­ние ап. Варнавы IIПМА. С. 63-94).

Chronocon paschale — «Пасхальная хроника»

PG. Т. 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.: Климент Александрийский. Увещевание к язычникам. СПб. 1898; 2006)

Strom.

Clemens Alexandrinus. Stromata I-VIII // PG. T. 8. Col. 685-930; Stromata, Buch I­VI/Hrsg. v. O. Stahlin. Berlin. 1939, 1985 (рус. пер.: Климент 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

Ер. / ad Cor.

Ер. I ad Corinthios / Ed. A. laubcrt //Clement de Rome. Epitre aux Corinthiens. Paris. 1971. P. 98-204. (SC; 167) {Idem. H PG. T. 1. Col. 199-329; рус. пер.: Климент Римский, свт. Первое послание к Коринфянам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. С. 73-110).

Ер. II ad Cor.

Ер. II ad Corinthios // PG. Т. 1. Col. 329-348 (рус. пер. Климент Римский, свт. Второе послание к Коринфянам//Там же. С. 119-126).

Pseudo-Clementina — «Псевдо-Климентины»

Homiliae (XX) И PG. Т. 2. Col. 57—468 (Гомилии).

Recognitiones П PG. Т. 2. Col. 1307-1454.

Epistulae ii ad virgines H PG. T. 1. Col. 379—452 (рус. пер. Климент Римский, свтР Два окружных послания к девственницам. ТКДА. 1869. Т. 2. № 5. С. 202- 227).

Const. Apost.

Constitutiones Apostolorum — «Апостольские постановления»

PG. Т. 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. Т. 248; (рус. пер.: «Учение двенадцати Апостолов». ПМА. С. 17­38).

Diogn.

Epistula ad Diognetum — «Послание к Диогнету»

PG. Т. 2. Col. 1168-1185 (рус. пер.: «Послание к Диогнету»// Св. Иустин Муче­ник. Творения. М. 1892; 1995р. 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.: Епифаний Кипрский, свт. На 80 ере­сей Панарий, или Ковчег // Творения. М. 1863-1885. Ч. 1. С. 21-384; про- долж.: 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 Пам- фил. 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 Схоласпгмк. Церковная история. М., 19972; То же. Кн. I—II/Пер., вступ. ст., коммент. и прил.: И.В. Кривушин. СПб. 1999).

Ps.-Gelasius — псевдо- Геласий I, папа Римский

Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis // CPL. 1676. (Декрет Геласия о книгах принимаемых и непринимаемых).

Негт.

Негта — Ерма

Herma. Pastor // PG. Т. 2. Col. 891-1012 (рус. пер.: Ерма. Пастырь / Пер.: прот. П. Преображенский// ПМА. С. 198-285).

Негт. 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. Т. 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).

Ер.

Epistulae // PL. Т. 22; CSEL. 56 (ed. I. Hilberg); (рус. пер.: Иероним Стридонс- кий, 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 Ер. ad Gal.

Commentarii in Epistolam ad Galatam libri tres // PL. T. 26. Col. 307^139 (pyc. пер.: Иероним Стридонский, 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 Стри­донский, 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 — Сет. 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 — Сет. Игнатий Антиохийский (Богоносец)

Ер. ad Magn.

Ер. ad Magnesios // PG. Т. 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).

*Ер.* ad. Philad.

Ер. ad Philadelphienses // PG. Т. 5. Col. 697-708 (рус. пер.: Игнатий Богоно­сец, сет. Послание к филадельфийцам / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 334-339).

Ер. ad Polyc.

Ер. ad Polycarpon I! PG. T. 5. Col. 717-728 (рус. пер.: Игнатий Богоносец, сет. Послание Поликарпу / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 346­350).

Ер. ad Rom.

Ер. ad Romanos // PG. Т. 5. Col. 685-697 (рус. пер.: Игнатий Богоносец, сет. Послание к римлянам / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 328— 333). .

Ер. ad Smyrn.

Ер. ad Smyrnaeos // PG. Т. 5. Col. 708-718 (рус. пер.: Игнатий Богоносец, сет. Послание к смирнянам / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 340­345).

Ер. ad. Eph.

Ер. ad Ephesios // PG. Т. 5. Col. 643-662 (рус. пер.: Игнатий Богоносец, сет. Послание к ефесяиам / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С.307- 316).

Ер. ad Trail.

Ер. ad Trallianos // PG. Т. 5. Col. 673-686 (рус. пер.: Игнатий Богоносец, сет. 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). loan. Damasc.

loannes Damascenus — При. Иоанн Дамаскин

Sacra Parall.

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 — Сет. 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.: Ири- нейЛионский, сщмч. Доказательство апостольской проповеди / Пер. Н.И. Сагарды //Творения. М. 1996). lust. Martyr.

lustinus Philosophus et Martyr — С в. Иустин Философ и Мученик

1. Apol.

Apologia // PG. Т. 6. Col. 327-440 (рус. пер.: Иустин Мученик, св. Апология I, представленная в пользу христиан Антонину Благочестивому / Пер.: прот. П. Преображенский//Творения. М. 1892,199э. С. 31-104).

1. Apol.

Apologia secunda pro Christianis ad senatum romanum // PG. T. 6. Col. 441^170 (рус. пер.: Иустин 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 Мученик, 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 Мученик, св. О еди- новластительстве //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 к эллинам//Там же. 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.: Иустин Мученик, св. Увещание к эллинам // Там же. С. 401^149).

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

Op use.

Opuscula theologica et polemica ad Marinum // PG. T. 91. Col. 9-286. (Послания богословские и полемические к Марину).

Schol. in МТ

Scholia in: Areop. МТ // PG. Т. 4. Col. 15^132. Scholia in Dionysium Areopagitum (рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб. 2002).

Martyr. Poly с.

Martyrium Polycarpi — «Мученичество св. Поликарпа»

PG. Т. 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. Ienae. 1872. P. 501— 511. (Апология к кесарю Антонию).

Pasch.

Sur la Paque / 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) 11 PG. T. 100. Col. 1001-1060. («Стихомет- рия» (Краткая хронография).

Orig.

Origenes — Ориген

Cant, cantic.

Homiliae in Canticum Canticorum // PG. T. 17. Col. 35-58, 61-198 (Гомилии на Песнь Песней).

Сот. 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).

Сот. 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.: Ориген. Против Цельса. Казань. 1912; М. 1996).

De orat.

De oratione // PG. Т. 11. Col. 415-562 (рус. пер.: Ориген. О молитве. Ярославль. 1884).

De princip.

Пер! apxcbv = De principiis II PG. T. 11. Col. 115^114 (рус. пер.: Ориген. 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).

Ер. ad Jul. Afr.

Epistula ad Iulium Afrikanum // PG. Т. 11. Col. 48-85 (Письмо к Юлию Африка- ну).

Exort. ad martyr.

Exortatio ad martyrium // PG. Т. 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).

Нот. in Is.

In Isaiam homiliae 1-9 // PG. T. 13. Col. 219-254 (Гомилии на кн. пророка Исаии). Нот. in Jer.

In Ieremiam homiliae 1-21 // PG. T. 13. Col. 25-542 (Гомилии на кн. пророка Иеремии).

Нот. in Lev.

Homelies sur le Levitique / Ed. M. Borret. Paris. 1981. Vol. 1-2. (SC. T. 286, 287) (Гомилии на кн. Левит).

Нот. in Luc.

Homiliae in Lucam // PG. T. 13. Col. 1801-1901; Origenes Werke / Hrsg. M. Rauer. Berlin. 19592. Bd. 9. (GCS; 49(35)) (Комментарий на Евангелие от Луки).

In Ер. 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 (Извлеченияиз Комментариев на Псалмы).

Schol. In Matth.

Scholia in Matthaeum. (Ex Origene in Evangelium secundum Matthaeum). // PG. Т. 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. Т. 12. Col. 1149-1164 («Филокалия»).

Pallad.

Palladius — Свт. Палладий Еленополъский

Hist. Laus.

HistoriaLausaica//PG. T. 34. Col. 991-1260 (рус. пер.: Палладий Еленополъский, свт. Лавсаик. М. 1992).

Pamph.

Pamphilus Caesariensis — Св. Памфил Кесарийский

Apol.

Apologia pro Origene // PG. Т. 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 — Руфин 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.: Татиан. 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. Ргах.

Adversus Praxeam // PL. Т. 2. Col. 75-220 (рус. пер.: Тертуллиан. Против Прак- сея, или О Святой Троице //Там же. С. 127-198; То же// 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 защищение христиан против язычников // Творения / Пер.:

Е. Карнеев. СПб. 1847. Ч. 1. С. 1-105).

De ап.

Liber de anima // PL. Т. 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.: Тертуллиан. 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 cultufem.

Decultufeminarum//PL.Т. l.Col. 1303-1333(рус. пер.: Тертуллиан. Оженских украшениях //Там же. Ч. 2. С. 172-192).

De jejun.

Dejejunio//PL. Т. 2. Col. 953-1003.

Deorat.

De oratione//PL. T. 1. Col. 1143-1196 (рус. пер.: Тертуллиан. О молитве // Творения. Ч. 2. С. 30-52).

De praescript. haer

De praescriptione haereticorum//PL. Т. 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.: Тертуллиан. Об одеянии женщин//Творения/Пер.: E. Карнеев.СПб. 1847.Ч. 1.С. 162-171).

Theodoret.

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. 19 542. (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. Т. 6. Col. 1024-1097 (рус. пер.: Феофил Антиохийский. К Автолику // СДХА. С. 128-191).

Vicent. Lirin.

Vicentius Lirinensis — Ilpn. Викентий Лиринский

Commonit.

Commonitorium // PL. Т. 50. Col. 637-686 (рус. пер.: Викентий Лиринский, прп. Памятные записки. Казань. 1863).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ УПОМИНАЕМЫХ 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.: Воскресеше. 1996; 2008.

ПСЛЛ — Памятники средневековой латинской литературы IV-IX вв. М. 1970.

НМЛ — 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 ПЕЧАТНЫХ 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 Е. Schwartz. Christlische und jiidische Ostertafeln. Berlin. 1905 (ТКДА. Январь. 1913. С. 152-157).
3. Библиографическая заметка на диссертацию A. Mentz. Beitrage zur Oster- festberechnung bei den Byzantinern. Konigsberg. 1906 (ТКДА. Январь. 1913.С. 157).
4. Библиографическая заметка на статью'.Джавахов И. А. Материалы д ля истории грузинской патриотической литературы. А. Переводная литература / Хрис­тианский Восток. 1912,1, С. 6-29 (ТКДА. Январь. 1913. С. 157).
5. Библиографическая заметка на статью Н. Koch. Tertullian und der romische Presbyter Florinus / Zeitschrift fur 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. Мититела 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. 0 сочинении студента В. Снегирева на тему: «Памятники литературной борьбы с аномейством ГУ 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. Епифа- ния 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.
17. С. 34-65).
18. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев. 1915; М. 1996.
19. 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.
20. 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).
21. О сочинении студента И. Вороновича на тему: «Учение св. Григория Нисско­го о мистическом богопознании» (ТКДА. Февраль-Март. 1916. С. 313-315).
22. 0 сочинении студента Д. Г нездило на тему: «Полемика св. Василия Великого против Евномия» (Там же. С. 321-324).
23. Св. Александр Александрийский и Ориген (ТКДА. Сентябрь-Ноябрь. 1915. С. 245-283.
24. 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).
25. Псевдо-Евлогий (ТКДА. Январь-Февраль. 1917. С. 132-143; Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев. 1915; М. 1996. Приложения. С. 167-176).
26. 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.
27. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев.

1917.

1. 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 (Машинопись). Загорск. 1951. Библиотека МДА. № 110290. С. 1-488.
2. Лекции по патрологии. 1914—1915 гг. Литографическая рукопись. Библиоте­ка МДА. № 110295. С. 1-468.
3. Лекции по патрологии: Церковная письменность I—III веков. Курс лек­ций, читанных студентам Киевской Духовной Академии. СПб.: Воскре­сеше. 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. 1л. 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.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абульфордж, несторианин, перевод­чик 313

Август, рим. император 175,320, 355

Августин Иппонийский, блж. 42^15, 49, 62, 64, 67, 81, 86, 95, 155,

394, 419, 559, 571 Авель, библ., мл. сын Адама, прао­тец, св. 101, 337, 338, 376, 433 Авенир,царь 235 Авирон,библ. 104 Авит, адресат блж. Иеронима 521 Авраам, библ., праотец, св. 96, 101, 102, 104, 106, 123, 170, 233, 268, 270, 272, 281, 301, 337, 375-377, 381, 397, 432, 433, 446 Автолик, адресат книг свт. Феофила Александрийского 221, 331-335, 338, 340, 580 Агав, Пророк, Ап. от 70-ти, свщмч. 16.3

Агамемнон, царь Микенский, древнегреч. герой 311 Агафопод, св., ученик св. Игнатия Богоносца 122 Адам, библ., праотец, св. 292, 307, 337, 338, 342, 374, 380, 386, 395-397, 399, 400,

433, 443, 445, 451, 500, 541 Адамантий, христ. полемист IV в. 515, 570

Адамантий, второе имя Оригена 505 Адо (Адон), архиеп. Вьеннский, агиограф 114, 562, 570 Адон, см. Адо

Адриан, рим. император 176,177, 214, 231, 233, 234, 237, 249, 250, 259, 263, 320, 321, 481 Азарий, библ. 281,530 Акакий Кесарийский, еп., арианин 466, 480

Акила, переводчик Ветхого Завета на греч. яз. 250, 514

Акила, ученик Ап. Петра, св. 92, 93, 251

Александр Александрийский, свт. 583

Александр Иерусалимский, еп., свщмч. 466, 469, 508, 509, 511 Александр, царь Македонский, величайший завоеватель, созда­тель Империи 298, 309, 312 Александр Полигистор, греч.

писатель, историк 481 Александр Север, рим. император 119, 139, 511 Александр Фессалоникийский, еп.

16, 582, 584 Альбин, рим. 423 Альфонс Лигурийский, еп. 45,46 Альцог И. {см. также J. Alzog), катол. церк. историк 76, 174, 560 Амвросий, друг Оригена 508,

509, 511, 521, 524, 525, 528, 529 Амвросий, сенатор 297 Амвросий Медиоланский, св. отец и учитель Церкви 43, 45, 49, 81, 332

Аммоний Александрийский, греч.

философ 313 Аммоний Сакк, глава школы нео­платоников, наставник Плотина и Оригена 508, 532 Амос, библ., Пророк, св. 411,574 Амфилохий Иконийский, свт. 43, 332, 557 Анаклет, папа Римский 91, 95 Анаксагор, греч. философ 344 Анаксимандр, греч. философ 371 Анаксимен, греч. философ 344 Анания, библ., св. 281 Анастасий, патриарх Антиохийский, свт. 134, 152 Анастасий Синаит, прп. 211,213 Анатолий (Грисюк), еп. 6, 10,13,

16, 584, 585

Андрей Первозванный, Ап. от 12-ти, св. 136, 211 Андроник (Трубачёв), игумен 3 Аникита, папа Римский 137,138, 260, 366 Аннубион, астролог 92 Антиох, пресв., адресат свт. Афана­сия 183,577 Антиох Монах, автор «Пандектов» 570

Антифан, греч. поэт 371 Антоний, рим. император 577 Антоний Великий, при. 49 Антонин Благочестивый (см. Анто­нин Пий)

Антонин Пий, рим. император 119, 182, 183, 221, 231, 234, 237, 259­261, 264, 273, 320, 322, 575 Апеллес, гностик 247, 362, 363, 444 Апион, грамматик 92 Апис, егип. языч. божество 350 Аполлинарий Клавдий, еп. Иера- польский, свт. 44,299,319 Аполлинарий Лаодикийский, еп., еретик 213, 214, 299, 302, 303, 567

Аполлодор, греч. грамматик 230 Аполлон, греч. языч. божество 337 Аполлоний Египтянин, историк 339 Аполлоний, рим. сенатор, мч. 76,

1. 333

Аполлоний Эфесский, церк. писатель 407

Аполлос, Ап. от 70-ти, св. 99, 247 Аполлофан, греч. философ 508 Апулей, философ-платоник 227 Арефа Кесарийский, архиеп. 233, 321, 476 Арий, пресвитер, еретик 57 Аристид Маркиан, философ из Афин, апологет 76, 80, 221, 231, 233— 243, 246-248 328, 566, 570 Аристипп, греч. философ 309 Аристион, «ученик Г оспода», свщмч. 136,211, 212,215 Аристовул, иуд. философ, экзегет 170, 481

Аристон Пеллейский, апологет 232, 233, 249-251 Аристотель, греч. философ 252, 297,

1. 303, 309, 312, 481, 525, 576 Арзиан 480

Арнобий, апологет 62, 345, 416, 482

Артапан, иуд. экзегет 481 Асмус В., свящ. 581 Аттик, патр. Константинопольский, свт. 43, 44 Афанасий 251

Афанасий Александрийский (Вели­кий), свт. 21, 42-45, 48, 49, 51, 52, 55, 61,62, 67, 68, 80, 88, 94, 119, 152, 154, 184, 196, 460, 537­539, 550, 55 7, 558, 570, 571, 584 Афинагор Афинский, греч. ранне- христ. апологет 221, 224, 231, 257, 259, 321, 322-330, 446, 571 Афинодор, эпикуреец 93 Афонасин Е.В., проф., иссл-ль

антич. христианства, переводчик 568, 572

Афраат Персидский, прп. 312, 313 Ахиллес, древнегреч. герой 311 Аэций, арианин, еретик 300, 570

Балдуин Ф. 345

Барденхевер О. (см. также Barden- hewer О.), нем. патролог 21, 40, 76, 78, 112, 118, 176, 182,

183, 205, 211 Баркохба, иуд. вождь 249, 250, 254, 273

Бароний Ц., кардинал, церк. исто­рик 21, 65, 116 Баумгертнер М. (М. Baumgartner), нем. иссл-ль философии 192 Баур Ф.Х. (F.Chr. Baur), тюбингенс­кий учёный 117 Бауэр В. (V. Bauer), нем. протест.

теолог 67 Беда Достопочтенный, богослов, экзегет, историк 46 Беллармин P. (R. Bellarminus), кардинал,богослов 74,116 Бензелер Г. (G.E. Benzeler) 67 Берилл, еп. Бострский 511, 528 Бернард Клервосский, католич.

богослов-мистик 45, 78, 134 Богдашевский Д.И., проф. 423, 584 Болотов В.В., проф., богослов, историк Церкви 3, 13, 21, 52, 65-67, 94, 172, 532, 558, 559,

561, 563 Бонавентура, кардинал, зап. бого­слов 45 Бонаит, учёный 485 Бонифаций VIII, папа Римский 45

Боссюэт Ж.Б. (J.B. Bossuet), еп., франц. писатель 75 Боферг 206

Братухин А.Ю., переводчик, совр. иссл-ль раннехрист. лит-ры 572, 579

Бриллиантов А.И., проф., богослов, историк Церкви 6 Брюс Дж., британ. собиратель рукописей 361 Брюстон Е. 128 Будда (Гаутама), основатель буддизма 235 Бунзен Х.К. (Chr.K. Bunsen), нем.

учёный, госуд. деятель 117, 142 Бэль {см. также Bole), священник- иезуит, катол. миссионер 247

Ваддингтон, франц. археолог 139 Вакх, дед св. Иустина Мученика 252

Валент, пресвитер 142-144 Валентин, еретик-гностик 120, 121, 137, 318, 359, 362, 363, 365, 368, 369, 372, 381, 392,

425, 436, 439, 444, 445, 479, 508

Валерий Виток, римлянин 98,101 Вальх, нем. проф. философии 67 Вардесан, еретик-гностик 70,71, 320, 362, 465 Варкава, «пророк» гностиков 362 Варлаам Индийский, христ. под­вижник, прп. 235, 236 Варнава, Ап. от 70-ти, еп. Медио- ланский, Кипрский, сщмч.

47, 49, 84, 87, 88, 92, 140, 149, 153-157, 166, 170-175, 177,

180, 208, 215, 216, 217, 267, 456, 470, 486 , 555, 561, 564­565, 571 Варрон Марк Т еренций, рим. учёный-энциклопедист и писа­тель 427 Варух, библ. Пророк, св. 214 Варфоломей, Ап. от 12-ти, св. 467 Варфоломей, иеромонах 585 Варфоломей (Ремов), архиеп., проф. 6

Василид, еретик-гностик 362, 363, 369, 527

Василий Великий, еп. Кесарийский, свт. 8, 14, 21, 43, 44, 45, 48, 49,

52, 54, 61, 62, 83, 97, 119, 513, 550, 555, 557, 569, 583 ВассАгномон 527 Ведель, протест, иссл-ль 116 Вейцзеккер К. {см. также К. Weizsieker), нем. богослов 21, 109

Вендлянд 481

Вер Люций, соправитель Марка Аврелия, император 259,260, 261, 308, 322 Вериссим (см. Марк Аврелий) Вернадский В.И., академик, рус. учёный-естествоиспытатель 3, 7, 17, 18, 22, 24, 28, 568, 584

Верченко М.С. 584 Веспасиан Тит Флавий, император 175, 176, 252 Вигилий, еп. Тапский 62, 250, 558 Визелер К., протест, богослов 175 Викентий Лиринский, прп. 51,62, 556, 580

Виктор, еп. Капуанский 145, 313 Виктор, папа Римский 65, 91, 138, 366, 367, 562 Вил, вавилонский идол 530 Вителлий, рим. император 175,176 Власт, пресвитер 366, 367 Воронович И. 583 Вриенний Филофей, митр. Никоми- дийский 97, 149, 150, 153, 203, 564

Вулкан, рим. языч. божество 349 Вурфильд (Wurfiold) 156

Габриэльсон И. (J.Gabrielson) 481 Гай Юлий Филипп, асиарх, языч.

архиерей 140,411, 414 Галланди A. (A. Gallandi), катол.

патролог 79, 232, 247 Гальба, император 175, 176 Гардхаузен В.Э. {см. также V. Е. Gardthausen), нем. проф., палео­граф 56

Гарнак А. {см. также A. Harnack), нем. патролог, проф., историк ран. христ-ва. 21, 57, 58, 77, 80, 91, 100, ИЗ, 118, 120, 121, 146, 150 153, 156, 174, 176, 177, 182, 192, 205, 206, 211, 213, 214, 225, 236, 243, 257, 260,

301, 303, 304, 320, 328, 364,

382, 404, 405, 564 Гарп 128

Гаррис Д.(си. также D.Harris) 21, 150, 156, 235, 236 Гаук А. (см. также A.Hauck), нем.

проф., патролог 77 Гебгардт О. (О. v. Gebhardt), патролог 183 Геласий, папа Римский 94, 512 Гелланик, древнегреч. историк 300 Гемин Рубеллий, консул 433 Гемин Руф, консул 433 Генкель Г.Г., историк евр. лит-ры., переводчик 575 Геннадий, пресвитер Массилийский (Марсельский), представитель семипелагианства 72, 73, 332 Генрих Стефан 245 Гераклеон 363, 515, 517, 538 Г ераклит Эфесский, древнегреч.

философ 264,281,309 Геркулес (Геракл), древнегреч.

мифологич. герой 311 Гермоген, еретик 331, 425, 436­439, 527, 579 Геродот, древнегреч. историк 107, 325

Герхард И. (см. также J. Gerhard), протест, патролог 39, 74, 554 Гесиод, древнегреч. поэт 296, 297, 336, 338, 365 Гет, сын импер. Септимия Севера 424 ^

Гефеле К.-Й. (см. также Ch. J. Hefele), катол. историк, еп. 21, 67, 117, 142, 183 Гигин, папа Римский 388 Гильгенфельд A. (A. Hilgenfeld), протест, патролог 21, 77, 117, 120, 138, 141,

176, 183, 205, 206 Гинцель Ф.К., историк (см. также

1. K. Ginzel) 65 Главк, учитель гностиков 362 Глубоковский Н.Н., проф., историк Церкви, библеист 5, 6, 77 ГнездилоД. 583 Г овар Стефан, монофизит, ориге- нист 134, 299, 386 Г олубев С.Т., проф., историк Церкви 16 Гольц Э. (E.v. der Golz) 118,512 Гомер, древнегреч. поэт 296-

298, 311, 324, 338, 349, 365, 370, 426, 450 Г онорий Августодунский, средне- век. теолог 73 Гор, егип. языч. божество 505 Готофред Я., историк рим. права 66 Грабе И.Э. (J.E. Grabe), историк церк. лит-ры 78, 236, 266 Грапта, диаконисса 181 Граффэн P. (R. Graffiti), франц.

патролог 80 Григорий Афонский, при. 183 Григорий Богослов (Назианзин), архиеп. Константинопольский, свт. 8, 14, 23, 43-45, 48, 49, 52, 83, 513, 550, 555, 569 Григорий Великий (Двоеслов), папа Римский, свт. 45, 113, 134, 135 Григорий Назианзин (см. Григорий Богослов)

Григорий Нисский, еп, свт. 14, 16, 43, 49, 53, 520, 569, 582, 583 Григорий Турский,свт. 365, 366 Григорий Чудотворец, еп. Неокеса- рийский, свт. 49, 54, 61, 465,

510, 530, 569, 577 Гусев Д.В., проф., рус. патролог 21, 77, 110, 114, 174, 197, 560 Гутенберг И. (J. Gutenberg), книго­печатник 78 Гутшмид Г.-А. Ф. (Н.-А. F.v. Gutschmid), нем. историк 300

Давид, библ. царь, Пророк, св. 102, 104, 127, 128, 162, 178, 271, 287, 314, 383, 434, 446, 565 Далье Ж. (Daille), пастор, франц.

патролог 21, 76, 117, 142 Даниил, библ., Пророк, св. 76, 103, 135, 175, 176, 381,

433, 434, 516, 530 Данте А., итал. поэт, мыслитель 557 Дарий, персидский царь 339, 433 Даулинг, иссл-ль святоотеч. творе­ний, библиограф 78 Дафан, библ. 104 Де-ля-Бинь (см. также de la Bigne), франц. патролог 78, 332 ДеШампаньи 192 Девкалион, древнегреч., сын Прометея 339 Декий, рим. император 138, 511 Декстр, префект претория 70

Деметрий Фалерский, историк, экзегет 481^

Денцингер Г. Й. (Н. Denzinger), катол. богослов, издатель 117 Джавахов И.А., церк. историк 581 Джифферт, издатель 251 Дидим Александрийский (Слепец), христ. богослов, экзегет, защит­ник учения Оригена 105, 512,

520, 521

Диками Ф. (F. Diekamp), нем. иссл- ль христ. лит-ры 13 Дильс Г., нем. историк философии и религии, филолог 481 Димитрий Александрийский, еп.

506, 507, 509, 510 Диоген, греч. философ 309, 338 Диогнет, язычник 88, 221, 240, 243­248, 257, 573 Диодор Тарсийский, еп., богослов 6, 303, 304 Дион Кассий, рим. историк 561 Дионис, древнегреч. языч. божество 336

Дионисий, сиракузский тиран 309 Дионисий Александрийский, еп., свт. 42, 52, 57, 80, 556, 570 Дионисий Ареопагит, свщмч. 76, 65, 249, 470, 576 Дионисий Коринфский, еп., свщмч., христ. писатель 60, 97, 105, 203, 205, 206, 234 Дионисий Пето (Petavius), франц.

катол. богослов и историк 78 Дионисий, папа Римский 42 Доброцветов П.К., совр. иссл-ль раннехрист. лит-ры 24, 28 Додвелль Г. (Н. Dodwell), англ.

богослов, философ 332 Домициан Тит Флавий, рим. импера­тор 91, 94, 98, 175, 176, 182, 219, 320, 428 Домицилла, жена Флавия Климента 94

Дональдсон Д. {см. также J.

Donaldson), англ. патролог 21, 77, 183, 247 Донат, еретик 70 Дорнер Й.А. (J.A. Dorner), нем.

протест, теолог 183 Дрезеке И., нем. патролог 297, 299, 302

Дрессаль A.P.M. (A.R.M. Dressel) 183

Дунаев А.Г. 17, 581

Дю Дюк Ф., катол. историк церк.

лит-ры 78 Дю Канж Ш. {см. также C.F. Du Cange), франц. историк, визан- тист 67 Дюпон JI. (L.E. du Pin), проф.,

франц. патролог 62, 75, 117, 174, 301

Дюшен JI. (L. Duschesne), историк Древней Церкви, литургист 13

Ева, библ. праматерь, св. 290, 292, 294, 337, 338, 500 Евагрий, галльский богослов 251 Евагрий Схоластик, визант. историк 80, 114, 573 Евва 245, 246

Евгемер, древнегреч. философ 230, 561

Евелпист, муч. Римский 255 Евзой, еп. Кесарийский 466 Евион, основатель секты евионитов 135

Евлогий, пресвитер 135 Евномий Кизический, еп., арианин 70, 583

Еводий, Ап. от 70-ти, св. 113 Евполем, историк 481 Еврипид, древнегреч. трагик 323 Евсевий Е1икомидийский, еп., арианин 584 Евсевий Памфил, еп. Кесарийский, церковный историк 40,43,46,

56, 63, 65, 70, 71, 76, 80, 83, 87, 91, 94, 95, 97, 104, 109, 112­119,135, 137, 138, 140, 141, 152, 153, 174, 175, 181, 184, 203, 211-213, 215, 231, 233, 234,

237, 247, 249, 254­257, 259, 264, 266, 272, 297­300, 306-308,311, 312, 319-321, 328, 331-333,

358, 366, 368, 381, 382, 407, 465-467, 470, 479, 480, 482, 484, 505, 509, 511-513,

515, 527, 530, 531,555, 557, 558, 563, 568, 573, 574 Евстафий Антиохийский, еп., свт. 516

Евфорб, участник Троянской войны 450

Евфрасий Софист 257, 576

Егезипп, христ. писатель II в., историк, апологет 70, 97, 121, 381

Ездра, библ. Пророк 185 Езекия, библ., царь Иудеи 270 Екатерина, вмц. 235, 555 Екклезиаст, название ветхозав.

книги 469, 577 Елдад,один из 70 старейшин в евр.

народе при жизни Моисея 18 5 Елевферий 332

Елевферий, папа Римский 365, 369, 388

Елисавета, св. 445 Елисей, библ. Пророк, св. 41 Енох (Энох), библ., праотец, св.

451, 456, 564 Епифан, гностик 477 Епифаний Кипрский, свт. 53, 58, 78, 80, 96, 306, 312, 359, 360, 368, 467, 512, 520, 527, 556, 558, 569, 573, 582

Епифанович Л.Г., преподаватель Донской ДС 4 Епифанович С.Д., рус. патролог 1, 2-14, 16-19, 21, 22, 24-29,

1. 557-560, 564-565, 568, 582, 584, 585

Епона, языч. богиня 350, 427 Ерм, автор «Пастыря» 32, 47,

58, 84, 87, 88,109, 119,

149, 153-155, 157, 180­202, 205, 206, 208-210, 215, 216, 382, 389, 412, 482, 486, 503, 518,

1. 573 Ермий см. Созомен

Ермий Философ, греч. апологет 344, 345, 573

Есфирь, иудейка, жена персид. царя Артаксеркса 103, 321 Ефрем Сирин, прп., богослов, поэт 44, 80, 97, 119, 312, 313, 582

Жуков С., совр. переводчик 574

Закхей, еп. Кесарийский 92, 251 Зарис 237

Захария, библ., Пророк, св. 271,

386

Зевс, верхов, божество древнегреч.

Пантеона 238, 298, 324, 335, 336 Зееберг P. (R. Seeberg), нем. еванге- лич. теолог, историк Церкви 21,

109, 197, 236, 243, 320 ЗемишК.Г. (K.G. Semisch) 21,

276, 285, 288, 300 Зенон, древнегреч. философ 338 Зефирин, папа Римский 507 Зигеберт, монах 73 Зин, адресат пс.-Иустина 301, 576 Златоустовский М. 582 Зороастр, иранский мудрец, основа­тель зороастризма 486 Зосима, папа Римский 95

Иаир, новозав., начальник синагоги 380

Иаков, Ап., брат Господень, св. 93, 109, 213, 278 Иаков, библ., праотец, св. 96, 101, 102, 104, 123, 211, 220, 270, 272, 278, 375, 381, 470, 564 Иаков Афраат (см. Афраат Персидс­кий)

Иафет, библ., млад, сын Патриарха Ноя 272

Игнатий Богоносец, еп. Антиохийс­кий, свщмч. 33, 47, 49, 76, 87,

88, 112-128, 129, 130-136, 141­146, 147, 162, 217, 382, 389, 406, 561, 563, 574, 575 Игнатий (Брянчанинов), еп., свт. 16, 582

Игнатий, патриарх Константино­польский, свт. 94 Иделер Л. (см. также L. Ideler) 65 Иезекииль, библ., Пророк, св. 298, 380, 381, 447 Иеракс, егип. монах 255 Иеремия, библ., Пророк, св. 135, 338, 381, 443, 516, 524, 578 Иероним Стридонский, блж. 42^15, 56, 63, 65, 70-73, 81, 91, 94-97,

105, 113, 116, 136, 141, 142,

174, 181, 184, 211, 231, 234, 237,

246, 250, 251, 256, 257, 307, 320,

331, 332, 340, 345, 354, 366, 418, 419, 421, 432, 466,

512, 513, 515-517, 520,

521, 524, 531, 536, 549, 555,

557, 568, 573, 574, 579 Иисус Навин, библ., предводитель израил. народа, св. 271,443 Икумений, экзегет 470 Иларий Пиктавийский, еп., свт. 43, 45, 46, 49

Илия, библ., Пророк, св. 41, 269, 280, 281, 380, 450, 451 Ильдефонс, архиеп. Толедский 72 Инах, миф. царь Аргосский 298, 311 Иннокентий III, папа Римский 79 Иоанн, пресвитер, «ученик Г оспо- да» 211

Иоанн Альберт Фабриций (J. Fab- rizius) 76 Иоанн Антиохийский, еп. 54 Иоанн Богослов, Ап. от 12-ти, евангелист, св. 49, 61, 76, 88,

113, 114, 116, 127, 133, 134, 136, 137, 185, 211-213, 215, 228,

257, 278, 284, 314, 340,

365, 369, 373, 385, 386, 448, 453, 454, 455, 470, 484,

509, 515, 517, 538, 577 Иоанн Дамаскин, прп. 14, 46, 78, 235, 256, 257, 258, 266, 520, 575 Иоанн Златоуст, архиеп. Константи­нопольский, свт. 43, 45, 49, 62, 78, 80, 83, 86, 96, 113-115, 138, 301, 561

Иоанн Лествичник, игумен Синайс­кий, прп. 155 Иоанн Малала, хронист 115, 331 Иоанн Марк (см. Марк евангелист) Иоанн, Пророк, Предтеча и Крести­тель Господень, св. 128, 269, 271, 450

Иоанн Тритейнгейм, аббат 73 Иоасаф царевич 235, 236 Иов Многострадальный, библ., св. 102, 104

Иона, библ. Пророк, св. 101, 271, 445

Иосиф Прекрасный, библ., св. 271, 374, 427

Иосиф Флавий, древнеевр. историк

1. 173, 339, 340, 575 Иосия, библ., царь Иудейский, св.

171

Ипполит Римский, свщмч. 57, 76, 81,95, 121, 181, 320, 368, 414, 411, 425, 527, 574 Иракл, еп. Александрийский 507, 510

Ирина, визант. императрица, св. 94, 425

Ириней Лионский, еп., свщмч. 41, 43, 47, 51, 57, 58, 60, 63, 64, 67,

1. 76, 80, 87, 88, 91,94, 96- 98,

109-111, 115, 118, 121, 134, 136­138, 140-143, 184, 204, 211, 212,

214-215, 225, 246, 256-258, 276, 294, 303, 306, 355, 358, 359, 364­375, 377, 378, 380-395, 397­399, 402-406, 412-414, 425,

436, 437, 439, 446, 455, 456, 462,

469, 471, 482, 487, 498, 439, 556,

567, 575, 582 Ирод тетрарх (Ирод Антипа), правитель Галилеи 128 Ирон, антиохийский диакон 116,

135

Ирос, еп. Антиохии 331 Исаак, библ., праотец, св. 123, 321, 375, 381, 443 Исав, ст. сын Патриарха Исаака 101, 104, 169 Исайя, библ. Пророк, св. 95,

176, 177, 208, 267,

269, 270, 288, 294, 338, 366,

374, 380, 381, 443, 445, 574, 578 Исидор,,архиеп. Севильский 46, 72, 362, 363, 558 Иттиг Т. (Т. Ittig) 87 Иуда, библ., сын Иакова, св. 270, 383

Иуда (Варсава), пророк апостольс­кого времени 163 Иуда Иаковлев (Леввей, Фаддей), Ап. от 12-ти, брат Господень, св. 278, 569

Иуда Искариот, предатель Иисуса Христа 214, 278, 371, 375, 470, 539

Иудифь, библ., иудейск. вдова 103 Иуст (Иосиф Варсава), Ап. от 70-ти, еп. Елевферопольский, св. 213 Иуст Тивериадский, иудейск.

историк 70 Иустин Философ, мч. 41, 47, 52. 61, 62, 64, 78, 80, 98, 121, 161, 174, 221, 224-226, 230, 232, 233, 235, 237, 239, 240, 243,244, 246, 247, 252-259, 260-267, 269-297, 299-306, 308, 311, 312, 314, 315, 318, 328, 329, 355, 357, 365, 381, 382, 384, 385, 434,

446, 465, 468, 487, 489, 490,

491, 556, 557, 566, 573, 575, 576

Каин, библ., ст. сын Адама 101,

104, 247, 337, 338, 374, 433, 443

Калигула, рим. император 175 Каллист, папа Римский 425 Кальвин Ж., реформатор 116 Кандид, антигностич. писатель 527 Каракалла,рим. император 333, 424, 508 Карапет, архим. 382 Карашев А.Ф., переводчик, иссл-ль раннехрист. лит-ры 21, 150,565, 564

Карнеев Е.В., переводчик 579, 580 Карпократ, еретик 137, 369, 450, 477

Каспари К.П. (К.Р. Kaspari) 181 Кассиодор, лат. писатель, гос.

деятель 470 Кассий (Гемина), историк 355 Кассий Север, ритор 355 Кастор, древнегреч. писатель 300 Катанский А.Л., проф. 23 Квадрат Авилий Уринатий, прокон­сул 139

Квадрат Статий, консул 138, 139 Квастен И. (см. также J. Quasten), катол. патролог 557 Квинт, рим. полководец 356 Кекелидзе К.С., протоиерей, исто­рик груз, лит-ры, литургист 6, 585

Кердон, еретик-гностик 369 Керинф, александр. еврей, еретик- гностик 137, 369 Кибелла, языч. богиня 349 Кин Г. (Н. Kihn) 21,40,206 Киприан Каро 250 Киприан Карфагенский, еп., свщмч. 18, 43, 44, 61, 62, 65, 71, 72, 78, 85, 109, 110, 134, 251, 332, 356, 389, 411, 414, 416, 572 Киприан (Керн), архим., богослов 3, 19, 23 Кирилл, патриарх Александрийс­кий, свт. 6, 43, 44, 46, 48, 49, 54, 91, 97, 152, 157, 174, 183, 184, 205, 299, 359 Кирилл Иерусалимский, еп., свт.

14, 46, 50, 51, 78, 80, 97, 572, 573 Кирилл Моравский, свт., равноап. 94, 95

Клавдий, рим. император 175 Клавдий Аполлинарий, еп. Иера- польский (см. Аполлинарий Клавдий)

Клавдий Ефеб, римлянин 98,101 Клейн И. (J. Klein), историк 65 Клеомен, монархианин 414 Климент I, папа Римский, свщмч.

44, 47, 62, 73, 76, 87, 88, 89, 91, 93-108, 110-112, 123, 125-127, 142, 143, 145, 146, 149, 158, 164,

181, 183, 192, 193, 201, 203- 205,

216, 217, 300, 373, 382, 388, 405,

436, 482, 486, 555, 561, 572

Климент Александрийский, христ. апологет, основоположник Александрийской богосл. школы 41, 43, 57, 80, 85, 91, 105, 152, 157, 174, 183, 184, 205, 249,

254, 300, 301,

1. 307, 31 1, 321, 359, 410, 412, 465-482, 484-493, 495­506, 508, 513, 518, 531, 532, 534, 561, 564, 568, 572

Климент Тит Флавий, консул 94, 96 Клинтон Ф. (см. также F. Clinton), историк 65 Клитомах, древнегреч. философ 338 Кодрат, первый древнехрист.

апологет 214, 221, 231, 233, 234 Кодрат, еп. Афинский, свщмч. 234 Кодрат, пророк 234 Коловрас,еретик 369 Кольбер Ж.-Б., франц. министр 114 Комбефи Ф. (Fr. Combefis), катол.

патролог, издатель 78 Комисаров Ф., студент 582 Коммод Люций, соправитель импе­ратора 322, 333, 465, 474 Конибир Ф. (см. также F.C. Сопу- Ьеаге), патролог, переводчик 251 Константин Великий, император, равпоап., св. 58, 94 Константин Копроним, император- иконоборец 471 Корнилий, папа Римский, свщмч. 71 Корнут, стоик 508, 525 Корсунский Н.Н., иссл-ль древне­христ. лит-ры, переводчик 80, 568, 572, 578 Котелье (J.-B. Cotelier), франц.

патролог 87,181 Крескент, философ 255, 264, 304,

1. 308

Крестников И., иссл-ль христ.

апологетики 235, 236, 566 Кресцент, рим. философ-киник 143

Кривушин И.В., совр. историк раннехрист. Церкви 573 Кроний, философ-платоник 508 Кронос, языч. божество 238 Крумбахер К. (см. также К. Krum- bacher), проф., нем. историк- византинист 56, 78 Крюгер Г. (см. также G. Kruger), нем. историк древнехрист. лит-ры 31, 77, 81, 178, 181, 257 Ксана (Оксана?) Крыпко 7, 585 Кудрявцев В., студент 584 Кулаковский Ю.А., проф., византи­нист, археолог 6 Кэв (J. Cave), англ. патролог 75 Кюртон В. (см. также W. Cureton), англ. иссл-ль древнехрист. рукописей 116, 117, 297, 320

Лазарь, св., брат Марфы и Марии 243, 372, 380, 452, 462 Лактанций, ритор, древнехрист. писатель 332, 333, 345, 354, 416, 557, 561

Лампрос, иссл-ль древнехрист. лит­ры 183

Ларентина, языч. богиня 427, 428 Ле Кень (см. также Ch. Lecene), франц. историк 66 Ле-Нурри Н., франц. патролог 75 Ле Февр, франц. историк 183 Лебедев А.П., историк древней Церкви 13, 67, 559 Лебедев Д.А., историк древней Церкви 16, 582, 584 ЛевНотарий, переписчик 150 Лев Великий, свт., папа Римский 44, 45, 49, 54 Лемуан 142

Леонид, грамматик, отец Оригена 505

Леонтий Византийский, христ.

писатель, схоластик 13, 302 Либериан, мч. 255 Либерий, папа Римский, исп., свт. 181, 561

Лин, Ап. от 70-ти, папа Римский, свщмч. 91, 95 Липсиус Р. А., проф., протест, историк древнехрист. лит-ры 118, 121, 176 Ловягин Е.И., проф., иссл-ль древ­нехрист. лит-ры, переводчик 80

Ломан А.Д., голл. богослов 176 Лонгин, Кассий, философ-неоплато­ник 508

ЛоофсФ., нем. церк. историк 13 Лопухин А.П., проф., церк. историк, библеист, переводчик 77,95 Лот, библ. 102, 170, 378 Лука, Ап. от 70-ти, евангелист, св. 96, 118, 162, 250, 313, 373, 385, 386, 400, 439, 486, 516, 529, 565, 578

Лукиан Самосатский, греч. ритор, философ 70, 118, 120, 220, 308, 562, 584 Луций, стоик 481 ЛюбкорФ., историк 68 Люций (см. Вер)

Ля-Кроз К. (С. Lacroix), историк древнехрист. лит-ры 303 Ляббе Ф., катол. патролог 74 Ляйтфут И. (см. также J. Lightfoot), англиканский еп.. патролог 21, 77, 91, 96, 104, 118, 119,

156, 176, 205, 382 Лянге С.Г. (S.G. Lange), историк древнехрист. лит-ры 289 Лященко Т.И., прот., проф. (архиеп. Тихон), историк древнехрист. лит-ры 6, 585

Мабильон Ж. (J. Mabillon), бенедик­тинец, франц. историк церк. лит­ры 78 Мавр, св. 74, 75, 78, 79 Маги, адресат блж. Иеронима 235 Маи А. (см. также A. Mai), карди­нал, итал. филолог, патролог 79 Макарий Египетский, прп. 80, 582 Маккавеи, библ., св. мчч. 529 Максим Исповедник, прп. 2-5, 10, 13-18, 21, 23, 26, 249-251, 257, 470, 471, 576, 583, 584 Максимилла, «пророчица» монтани- стов 406

Максимин, рим. император 511, 529 Малахия, библ. Пророк, св. 271 Малсебье, иссл-ль древнехрист. лит­ры 156 Манаим 214 Манассия, библ. царь 169 Манефон 339

Маран П., издатель 232, 258, 303 Марий 135

Марин, адресат прп. Максима Исповедника 576 Мария Кассобольская, адресат св. Игнатия Богоносца 116, 134,

135

Марк, адвокат 354 Марк, гностик 362, 369, 381 Марк (Иоанн Марк), евангелист, Ап. от 70-ти, еп. Александрийс­кий, св. 171, 172, 213, 215, 332, 373, 385, 386, 515 Марк Аврелий Антонин (Вериссим, Вериссимус), рим. император, философ 119, 138,182,220,234, 237, 247, 248, 255, 259-261, 264, 267, 308, 319, 321, 322, 332, 333, 340, 365, 369 , 428, 525 Марк Теренций Варрон, лат. языч.

писатель 512 Марк Цецилий, сын Квинта 356 Маркелл Аикирский, еп., еретик 520

Маркиан, адресат св. Иринея Лионского 367, 382, 383 Маркио”, гностик 121. 137. 141.

181, 247, 255, 2ЫЗ, 2oi, i/о, \_>и6, 331, 362, 369, 374, 377, 378,

382, 386, 392, 418, 425, 432,

434, 436, 437, 439, 440, 441­444, 556, 579 Маркс, нем. иссл-ль древнехрист.

лит-ры 118 Марсиан, гностик 362 Мартиад, гностик 362 Массюэт P. (R. Massuet), катол.

патролог 67 Маттидия, мать св. Климента 92, 93 Матфей, евангелист, Ап. от 70-ти, св. 211, 213, 215, 331, 373, 385, 386, 446, 455, 467, 486, 510, 517, 529, 574, 577, 578 Медичи, флорентийский аристократ 116

Мейендорф И., прот., богослов 19, 23

Мелер (см. также J. Mohler), катол.

патролог 13,21,76, 174 Мелитон, еп. Сардийский 70, 319, 320, 321, 355, 470, 482, 577 Мелхиседек, библ. царь Салима 337 Менандр, комик 137, 255, 280, 369, 527

Менандр, историк 339 Менар Г. (Н. Menardus) 174 Мефодий Моравский, свт., равноап. 94, 95

Мефодий Патарский (Олим­пийский), еп., свщмч.76, 80, 134, 257, 258, 321, 328, 516, 524, 528, 551

Мильтиад, апологет 70, 319, 320, 407, 489 Минин П., церк. историк 583 Минос, миф. царь Крита 311 Минь (см. также J.P. Migne), франц. аббат, патролог 14, 24, 28, 79, 80, 232

Минуций Феликс, автор «Октавия» 62, 221, 328, 345, 346, 348, 353­355, 411, 416, 431, 577 Мисаил, библ. 281 Митител Л., студент 582 Митродор, эпикуреец 486 Михаил, Архангел 190, 198, 199, 200, 216 Михей, библ., Пророк, св. 271 Мола л плнн ил 70 старейший в евр.

народе при жизни Моисея 185 Модерат, философ 508 Модест 71

Моисей, библ., Пророк, св. 102—

104, 166, 167, 169, 171, 172, 177, 223, 224, 227, 229, 232, 240, 263, 267-271, 280, 296, 298, 300, 309, 311, 338, 339, 359, 376, 386, 397, 433, 443, 477, 479, 481, 483, 488, 489 Молчановский И., свящ. 582 Монтан, основатель монтанизма 406, 407 418 Монфокон Б. (В. de Montfaucon), франц. археолог, палеограф, патролог 78,515 Морель Ф., иссл-ль и издатель древнехрист. лит-ры 232 Муравьев Н.И., доцент МДА 1,15, 18, 20, 21, 24, 25, 27, 28, 89, 90, 411, 415, 417, 554, 568, 583 Муральт Э., иссл-ль и издатель древнехрист. лит-ры 354 Муратори JI.A., историограф, свящ. 181, 182, 184, 192, 201, 204,

561, 568 Мутун, языч. божество 428

Мухин Н., проф. КДА 8, 14, 15 Мышцин В.Н., проф., рус. патролог 21, 111

Навуходоносор, вавилон. царь 403 Назор, языческий отшельник 235, 236

Неандер А. (см. также J.A.

Neander), проф., нем. церк. историк 13, 21, 67, 288, 456 Немезий Эмесский, церк. писатель, философ, богослов 14 Нерва, рим. император 99, 176 Нериллин 324

Нерон, рим. император 98,101,

175, 219, 320, 426, 428 Нестор, царь Пилоса, старец 311 Несторий, патр. Константинопольс­кий, ересиарх 48, 54, 57 Нивеч, иссл-ль древнехрист. фило­софии 68 Никита, ученик Ап. Петра 92, 93 Никифор, император 94 Никифор, патриарх Константино­польский, свт., исп. 152, 471, 577 Никифор Каллист, церк. историк .

155, 157 Никомах Г ерасский, философ- неопифагореец 508 Нил Синайский, прп. 95 Ниршль (см. также J. Nirschl), патролог 76, 81 Но (F. Nau), франц. патролог 80 Новациан, глава секты новациан 70 Ной, библ., св. 101, 272, 331, 333, 339, 386, 397, 403, 433 Нотарий Л., составитель Кодекса Константинопольского 561 Ноэт, еретик 414

Нумений, антич. философ-неопифа­гореец 508, 525

Овербек Ф. (см. также F.Overbeck), протест, патролог 21, 31 Озирис, египет. божество 335, 349 Оксиюк М. (Макарий, митр.), рус.

патролог, церк. учёный 16,553 Октавий,христианин 345, 346, 348-355, 577 Онисим 321

Орбес К. (C.Erbes), иссл-ль древне­христ. лит-ры 332 Ориген Александрийский, христ.

богослов и философ 21, 26,40, 43, 44, 46, 53, 54, 56, 57, 58, 60, 63, 64, 80, 82, 85, 91, 95, 97,

104, 105, 113, 115, 118, 174, 181, 221, 250, 306, 410­412, 465, 466, 469, 504-551, 555, 564, 565, 567-569,

577, 578, 583 Орфей, греч. миф. певец 298, 311, 324, 337, 474, 486 Остроумов Д., студент 582 Отон, рим. император 175,176 Отто И. (см. также J.C.T. Otto), проф., патролог 21,232,

246, 248, 276, 301, 303, 304

Павел, первоверховный Ап., св. 41, 49, 58, 61, 70, 76, 89, 91, 95, 96, 98, 99, 101, 103, 104, 106, 107,

113, 114, 120, 123, 133, 134, 142 , 143, 162, 166, 167, 171-173, 177, 181, 241, 247, 278, 307, 332, 340, 344, 362, 368, 373, 380, 386,

389, 402, 435, 440, 446, 447,

456, 469, 470, 486, 488, 489,

512, 515, 517,.518, 557, 562, 565 Павел из Антиохии (см. Павел Самосатский)

Павел Орозий, рим. христ. историк 332

Павел Самосатский, еп. Антиохийс­кий, еретик 58,506 Павел Телльский, еп., монофизит 515

Павел Эмилий 349 Павла, попечительница 512 Палладий Еленопольский, свт. 471, 511, 578 Паммахий, друг блж. Иеронима 521

Памфил Кесарийский, свщмч. 56, 63, 467, 512, 515, 520, 578 Пан, языч. божество 349 Пантен, христ. богослов, основа­тель Александрийской школы 321, 465-468, 505 Пападопуло-Керамевс А.И.,

византинист, палеограф 303,304 Папий Иерапольский, еп., ранне- христ. писатель, св. 32, 70, 84, 88, 109, 149, 211-217, 234, 381, 382, 404 Папил, св. мч. 212

Паписк, александрийский иудей 249-251 Папэ Р. (см. также Р. Раре) 243 Парменид, древнегреч. философ 344

Пархор, лжепророк гностиков 363 Пеон, мч. 255

Перманедер М. (М. Permaneder), патролог 76 Перпетуя Карфагенская, св. мч. 120 Персон Д. (J. Pearson), еп. Честерс­кий, англ. патролог 76, 117 Песценний Нигер 423 Петавий 65

Петерманн Ю., иссл-ль древне- христ. лит-ры 117,118 Пето Д. Дионисий Петавий (см также Petau D., Petavius), като- лич. историк церк. лит-ры 65, 78 Петр, первоверховный Ап., св. 70, 76, 91, 92, 93, 95, 98, 99, 106,

107, 112, 113, 114, 128, 134, 171, 172, 211, 213, 215, 240, 242, 358, 362, 389, 435, 436, 470, 486,

502, 519, 561, 563, 565, 569 Петр Дамиани, церк. писатель 45 Петр Хризолог, церк. писатель 46 Петр I Александрийский, еп., свщмч. 43 Петров Н.В., проф. КазДА 16, 521, 569

Пец Б. (В. Pez), издатель 563 Пий I, папа Римский 88, 181, 182, 192, 201

Пилат Понтий, прокуратор 128, 278 Пиндар, древнегреч. поэт 365 Пионий, свщмч. 138 Питра Дж.-Б.(Ъи. также J.-B. Pitra), кардинал, патролог 79 Пифагор, древнегреч. философ 275, 298, 338, 344, 449, 450, 488

Платон, древнегреч. философ 68, 170, 221, 227-229, 252, 253,

254, 263, 274-276, 280, 283, 296-298, 309, 312,

324, 335, 338, 339­341, 350, 351, 365, 448­450, 475, 482, 486, 488,

499, 508, 513, 525 Плиний Младший, рим. писатель 114, 218, 220, 247

Плотин, философ-неоплатоник 508, 532

Плутарх, греч. философ, литератор 300

Покровский А., иссл-ль древне- христ. лит-ры, переводчик 80 Полемон, греч. историк 300 Поликарп Смирнский, ученик Ап. Иоанна, еп., свщмч. 33, 44, 47, 49, 63, 87, 88, 89, 97, 109, 113, 114, 116, 118, 119, 121, 122, 124,

125, 128, 135-146, 211, 212,

217, 242, 364-366, 373, 378,

382, 388, 404, 574, 576, 578, 579

Поликрат Ефесский, еп. 121, 366, 407, 562

Помпей Марк, адресат диалога св.

Иустина 265, 266 Попов И.В. (св.мч. Иоанн), проф., рус. патролог 3, 19, 22, 23, 40 Попов К.Д., проф., иссл-ль древне- христ. литер. 21, 40, 80, 150 Порфирий, философ-неоплатоник 57, 508, 532 Поснов М.Э., историк христ.

Церкви 5 Поссевин А. (см. также A. Pos- sevino), папский легат 73 Пофин Лионский, свщмч. 365 Праксей, еретик 414, 425, 452,

579

Преображенский П.А., прот., иссл- ль древнехрист, литер., перевод­чик 21, 80, 114, 174, 232, 566, 572-575, 579, 581 Приск, отец св. Иустина 252 Прискилла, сподвижница Монтана 406

Присциллиан, еп. Авильский, еретик 76 Продик, древнегреч. софист 349 Прокл Диадох, греч. философ- неоплатоник 64 Прокл Константинопольский, свт. 48, 49

Прокопий Газский, церк. писатель, ритор 14,258,516, 517 Протагор, греч. софист 338 Протей Перегрин, философ-киник 62, 118, 120, 220 308, 324 Протоктит, пресв. Кесарии 511,

529

псевдо-Ареопагит 64 псевдо-Афанасий Александрийский 156, 183, 564, 571 псевдо-Беда 114

псевдо-Гекатей Абдерский 301,481 псевдо-Геласий 573 псевдо-Дионисий 134 псевдо-Евлогий 583 псевдо-Игнатий 135, 575 псевдо-Иустин 204, 221, 224, 236, 576

псевдо-Киприан 152,184,564 псевдо-Мелитон 257 псевдо-Пий 182 псевдо-Тертуллиан 181 псевдо-Фокилид 156 Птолемей I Лаг, основатель динас­тии правителей Египта 336, 465 Птолемей II Филадельф, правитель Египта 298 Птолемей, ученик гностика Вален­тина 359, 363, 368, 369 Птоломей, христ. мч. 264 Пфафф, нем. проф. 367 Пфлейдерер О., нем. богослов, историк христианства 183

Раав, библ., св. 102, 377 Раввула Эдесский, сирийский еп., богослов 313 Рамзай В.М. (W.M. Ramsey), иссл- ль древнехрист. лит-ры 176 Раут М. (см. также M.J. Routh), историк церк. лит-ры 78 Рахиль, библ., св. 272 Ревиль А., протест, богослов 118 Регул Марк Этилий, рим. полко­водец 349 Рене, иссл-ль древнехрист. лит-ры 213

Риггенбах, иссл-ль древнехрист.

лит-ры 175 Ричардсон Э., иссл-ль святоотеч.

творений,библиограф 78 Ричль А., нем. проф., протест.

богослов 21, 141, 146, 404 Роберт 78

Робинзон А. 235,236 Рода, госпожа Ерма 180, 186 Родон, полемист против гностиков 70, 306, 307 Ромул, основатель Рима, царь 349, 427

Роте Р., нем. протест, богослов 120 Рустик, префект 255 Руфин Аквилейский, пресв., христ. теолог, переводчик 60, 95, 153, 264, 332, 513, 516-518, 520,

521, 537, 538, 579 Рюинар Т. (Ruinnart Т.), катол. историк церк. лит-ры 78

Сабей Ф., издатель 345 Савва Освященный, прп. 235 Савл (см. Павел Ап.)

Сагарда А.И., проф., рус. патролог 19, 21, 382 Сагарда Н.И., проф., рус. патролог 3, 5, 17, 19, 21-23, 80, 575 Самуил, библ., Пророк, св. 135,

290, 516

Сатурн, языч. божество 350, 355, 427

Сатурнин, проконсул 306, 369, 432, 450

Саул, библ. царь 516 Светоний, рим. писатель 70, 71, 220

Севир Антиохийский, патр., моно- физит 118 Секст, церк. антигностический писатель, философ 62 Секунд,гностик 369 Селлье P. (R. Ceillier). катол.

историк церк. лит-ры 75,246 Сенека, рим. философ 70, 353 Септимий Север, рим. император 57, 366, 411, 418, 423-425,

467, 468, 474, 505 Серапион Антиохийский, еп. 407, 469

Серапион, еп. Тмуисский, свт. 571 Серапис, египет. божество 346, 427 Сергий (Спасский), архиеп. 66, 95,

558

Серенний, проконсул 233 Серии 301,576

Сивилла, прорицательница Дель­фийская 61, 223, 230, 298, 300, 338, 340, 346, 427, 486, 519 Сидоров А.И., проф. 3­5, 9, 10, 17, 18, 19, 23, 562 Сикст, папа Римский 62 Сила, Пророк, Ап. от 70-ти, св. 163 Сильвестр (Малеванский), еп. 68,

559

Симеон, Ап. от 70-ти, еп.Иерусалим- ский, свщмч. 119 Симеон Метафраст, св. 113, 255 Симмах, переводчик Ветх. Завета на греч. яз. 514 Симний, новацианский еп. 301 Симон иудей, персонаж труда ЕвагрияГалльского 251 Симон Волхв, самаритянин, еретик 92, 93, 121, 255, 369, 388 СимонидисК. 183 Сирмон (J. Sirmond), катол. историк церк. лит-ры 78 Скабалланович М., проф. КДА 14,

1. 18, 583

Скапула, проконсул Африки 423, 432

Скворцов К.И. 21, 40, 68,

174, 175, 205, 246, 285, 559 Скурат К.Е., проф. 19 Смирнов, студент 554 Смит В. (см. также W. Smith), иссл- ль древнехрист. лит-ры 66 Снегирев И., студент 582 Снегирев В., студент 582 Созомен Ермий, церковный историк 80, 224, 344, 568 Соколов JL,церк. биограф 4-10,

1. 582

Сократ, греч. философ 80, 114, 264, 281, 290, 298, 350, 430 Сократ Схоластик, церковный историк 579 Соловьев И., свящ., переводчик 150

Соловьев М., свящ., переводчик 150

Соловьев B.C., религ. философ 563 Соломон, библ., царь израил., св.

331, 339, 445, 555 Сомез К. (см. также К. Salmasius), протест, иссл-ль древнехрист. лит-ры 117 Соран,греч. врач 448 Сотир, папа Римский 97, 181,203, 206

Софокл, греч. драматург 298, 323 Софоклис Е.А. (см. также

Sophocles), иссл-ль древнехрист. лит-ры 67 Софроний, переводчик 72 Спасский А. А., церк. историк 13, 21, 567

Спевсипп, философ-платоник 227 Статий Квадрат (см. Квадрат Статий)

Стеркул, языч. божество 428 Стемпковский Е., студент 582 Стефан Генрих, филолог и типограф 78, 243, 245, 247 Стефан Роберт, филолог и типограф 78

Сусанна, библ., св. 530

Таллос, древнегреч. писатель 300 Тарфон, раввин 272, 273 Татиан Сириец, христ. апологет, еретик-гностик 70 , 71, 76,

221, 223, 224, 233, 254, 255, 257, 285, 297, 305-316, 318, 319,

1. 340, 345, 355, 369, 374,

464, 468, 469, 477, 482, 555, 567, 579

Татиана, супруга Амвросия (друга Оригена) 528 Тацит, рим. историк 220 Телесфор, папа Римский, свщмч. 94 Тер-Минасьянц Э., архидиак., армян, иссл-ль древнехрист. лит­ры 382 Терновский А., студент 582 Тертуллиан, христ. богослов 18, 24, 40, 43, 44, 46, 57, 58, 72, 81, 85, 87, 136, 184, 251, 252,

256, 257, 258, 265, 276, 320,

1. 354-356, 368, 381, 406, 407, 411, 414-434, 436-464, 482, 555, 557, 561, 568, 579, 580

Тиверий, кесарь 92, 175, 433 Тилльмон J1.-C. Н. (см. также L.-S. N. Tillemont), патролог 65, 75, 246, 247

Тимофей, Ап. от 70-ти, св. 109, 251, 306, 435, 565 Тирльби, иссл-ль древнехрист. лит­ры 266

Тит, Ап. от 70-ти, еп., св. 109 Тит, рим. император 175,176 Тит Флавий, консул 94 Титов Ф.И., свящ., дух. писатель 585

Тишендорф (см. также К. Tischen- dorl), проф., палеограф 555, 556 Траян, рим. император 91, 94, 113­115, 119, 147, 182,

218, 219, 247, 261, 428

Трифон иудей 98, 247, 252, 254­256, 265, 267, 269-273, 276, 382, 576

Удэн К. (С. Qudin), протест, патро­лог 74

Унгер Г. (см. также G. Fr. Unger), историк 65 Ульгорн Г., протест, иссл-ль древие- христ. лит-ры 117, 121 Умер, издатель 116 Урбик, префект Рима 261, 264 Уэс Г. (см. также Н. Wace) 66

Фабиан, папа Римский, свщмч. 510 Фабриций И. (см. также J. Fabrizius) проф., протест, патролог 76, 78, 81

Фаворин Арелатский, древнегр.

ритор, философ-скептик 481 Фаворов Н.А., проф., правосл.

богослов 40 Фавст, отец св. Климента 92, 93 Фавстин, брат Климента 92, 93 Фавстиниан, брат Климента 92, 93 Фалассий Ливийский, прп. 17, 583 Фалес, древнегреч. философ, учёный 297, 324, 371, 430 Фаррар Ф.В., англикан. богослов, писатель 21, 114, 115 Фекла, св., мц. 58, 557 Феликс, префект 260 Феликс (см. Минуций Феликс) Фелицитата Карфагенская, св., мц. 119, 120

Фельтер, иссл-ль древнехрист. лит­ры 299 Фемисон, монтанист 407 Февда, ученик Ап. Павла 362 Феодор Студит, прп. 80 Феодорит Кирский, блж. 40, 43, 46, 54, 67, 80, 113, 118, 303, 304,

313, 314, 482, 520, 527, 555, 580 Феодот, еретик-гностик 359, 362, 479

Феодотион, переводчик Ветх.

Завета на греч. яз.

514, 515, 530 Феоктист Кесарийский, еп.

508, 509, 511 Феофил Александрийский, патр. 43, 44, 332, 520, 550 Феофил Антиохийский, свт., аполо­

гет 49, 96, 221, 224, 225, 254,

257, 331-343, 464, 580 Феофан Затворник, свт., богослов, переводчик 80 Феофил христианин 251 Фесслер (J. Fessler), нем. патролог 76, 81

Фетисов Н., иссл-ль древнехрист.

лит-ры 6 Фидий, антич. скульптор 93 Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский, рус. патролог 19, 21, 40, 77, 174, 301 Филимон, Ап. от 70-ти, свщмч. 386 Филипп, Ап. от 12-ти, св. 136, 365, 454

Филипп, Ап. от 70-ти, св. 163, 213, 215

Филипп Аравитянин, император 525 Филипп асиарх, языч. первосвящен­ник 138

Филипп Сидет, церк. историк 214, 321

Филипп Траллиан, языч. первосвя­щенник 126, 138 Филон Александрийский, иудейский экзегет, философ 70, 170, 227­230, 241, 251, 283-285. 340-342, 481, 487, 498, 499, 519,

520, 531, 532, 569 Филофеей Вриенний (см. Вриенний Филофей)

Филохор, историк 300 Филумена, «пророчица» гностиков 362

ФильдФ., патролог 515 Фирмиллиан Кесарие-Каппадокийс- кий,еп. 511 Флавиан, архиеп. Константино­польский, свт. 44, 54, 304 Флавии (дом), династия рим. импе­раторов 176 Флавий Веспасиан (см. Веспасиан) Флавий Климент (см. Тит Флавий) Флора 359, 363 Флорин, еретик 137, 366, 367 Флоровский Г., прот., правосл.

богослов 3, 19, 22 Фокин А.Р., совр. иссл-ль древне­христ. лит-ры 569 Фома Аквинский, проф., католич.

св., богослов 45, 557 Фома, Ап. от 12-ти, св. 211,278

Фортунат, коринфянин 101 Фосс И., издатель 116 Фотий Константинопольский, патр., свт. 56, 58, 72, 73, 75, 96, 97,

105, 106, 204, 257, 299, 303,

304, 328, 386, 470, 479,

486, 501, 521, 536, 561, 578 Франке, иссл-ль древнехрист. лит­ры 96

Франциск Сальский, катол. св. 45 Фробен Иоанн, типограф 78 Фробен Иероним, типограф 78 Фронтон Циртинский, языч. ритор 220, 353, 354, 356, 415 Функ (см. также Fr.X. Funk), катол. патролог 21, 77, 91, 115,

1. 121, 155, 157, 174, 176, 182, 183, 205, 211, 213

Фэйэ (Е. Faye), франц. иссл-ль древнехрист. лит-ры 472

Харит, св. мч. 255 Харитон, св. мч. 255 Херемон, философ-стоик 508 Хирам, библ. 339 Ходоллагомор, царь ассирийский 337

Хризер, автор хронографии 333

Цан Т. (см. также Th. Zahn), нем. патролог, проф. 21, 27, 77, 118,

1. 121, 140, 181, 205, 211,

236, 243, 313, 332, 364, 470, 480

Цезарь, рим. император 349, 350 Цельс, языч. философ

220, 221, 241, 250, 409, 510,

513, 525, 526, 527, 557, 564,

569, 577

Цецилий, язычник, друг Октавия 345, 346, 348, 349, 351-354,

356

Цицерон, рим. философ 230, 353, 411, 416, 481

Чельцов И.В., историк древней Церкви 174 Чистяков Г., прот. 572 Чьяска П. (P. Ciasca), катол. свящ., издатель 313

Шабо (J.B. Chabot), франц. аббат, патролог 80 Шанц М. (М. Schanz), историк

классич. лит-ры 77 Швеглер К.Ф., нем. теолог, фило­соф, филолог 117 Швейцер, нем. теолог, философ 67 Шлейермахер Ф., нем. философ 213 Шлехт И. (см. также J. Schlecht), нем. патролог 154 Шмидт К., иссл-ль древнехрист.

лит-ры 40, 139 Шнуди, авва 154, 156, 157 Шрам (R. Schram), историк 65 Шттиг, иссл-ль святоотеч. творе­ний, библиограф 78 Шушания О., студент 582

Щеглов Н.Н., иссл-ль древнехрист. лит-ры, переводчик 423

Эберт A. (A. Ebert), историк клас­сич. лит-ры 77, 354 Эвальд Г., проф., нем. библ. экзегет 176

Эвгемер, философ-софист 349 Эклект 470 Элер Фр. (Oehler) 423 Элий Аристид, хронист 139 Эммануил 243, 374 Эмпедокл, философ 309, 344, 450 Энгельгардт М. (М. v. Engelhardt) 294

Энох (Енох), библ., св. 101, 268, 380 Эпиктет, философ 481 Эпикур, древнегреч. философ 274, 338, 344 Эразм Роттердамский, голл. гума­нист, издатель древнехрист. лит­ры 78

Эрхард А. (см. также Erhard А.), катол. патролог 21, 76, 78, 155, 156, 278

Юдин В.Д 23 Юлиан, проконсул 139 Юлиан Отступник (Флавий Клав­дий), рим. император 299, 304, 511

Юлиана, христианка 511 Юлий (Секст) Африкан 83,300,311, 411, 530, 576, 578 Юлий Кассиан, еретик 477 Юлий, папа Римский 61 Юлий Цезарь, рим. полководец, гос. деятель 175, 176

Юлия Маммея, мать импер.

А. Севера 511 Юнглас И., историк древней Церкви 13

Юнона, языч. божество 428 Юпитер, языч. божество 177,428 Юста, сирофиникиянка 92 Юстиниан I Флавий, император 417, 512, 520, 521, 536, 550

Ясон, персонаж сочинения Аристона Пеллейского 249, 250

Иностранные авторы

Adamantius 570 Ado Viennensis 570 Aetius 570 Allard P. 94, 561 Alzog J. 560

Antiochus Monachus 570 Aristides Atheniensis 570 Athanasius Alexandrinus 559,563, 570

Athenagoras Atheniensis 571 Augustinus Hipponensis 571

Bardenhewer O. 390 , 466, 520, 560

Barnaba 571

Baumgartner 192

Binghram Kraus 68

Bole 247

Borret M. 577, 578 Braunsberger O. 172

Camelot P.T. 574 Clemens Alexandrinus 572 Clemens Romanus 5 72 Clinton 558

Conybeare F.C. 251,566 Cyprianis Carthageniensis 5 72 Cyrillus Hierisolymitanus 572 Cunningham W. 175 CuretonW. 571

DallaeusJ. 562 De la Bigne 470

Dindorf W., нем. филолог, проф. 573 Donaldson J. 560 Du Cange C.F. 559

Epiphanius Constantiensis 573

Erhard A. 560

Eusebius Caesariensis 573

Evagrius Scholasticus 573

Fabricius J. 560 Feller E. 68 Funk Fr.X. 560

Gardthausen V.E. 557 Geerard M. 581 GeffckenJ. 564 Gerhard J. 554 Ginzel F.K. 558 Girod R. 577

Hakobian 562 Harl M. 572

Harnack A. 77, 364, 563 Harris J.R. 563 Hauck A. 560 Hefele Ch. J. 559 Henry R. 578 Herma Philos 573 Heusse 474

Hieronymus Stridonensis 573 Hippolitus Romanus 574

Ideler L. 558

Ignatius Antiochenus 574 Ioannes Damascenus 575 Ioseph Flavius 575 Irenaeus Lugdunensis 575 Iustinus Philosophus 575

Jaubert A. 572

Julius (Sextus) Africanus 576

Jungman 76

Klostermann E. 577 KochH. 582 Koetschau P. 577 Kraft R.A. 563 Kraus В., археолог 68 Krumbacher K. 557 Kruger G. 554, 560

Lecene Ch. 558 Lightfoot J.B. 562

Mai A. 560 Marcovich M. 574 Marrou H.-I. 572 Matray C. 572 Maximus Confessor 576 McGiffert A.C. 566 Melito de Sardes 577

Mentz А. 582 Migne J.-P. 27, 470, 581 Minucius Felix 577 Mohler J. 182, 297, 560 MondesertC. 572

Neander J.A.W 297, 559 Nicephorus Constantinopolitanus 563, 577 Niese 575 Nirschl J. 560 Noret J. 581

Oeniponte 560 Origenes 577 Otto J.C.T. 575 Overbeck 247, 554

Palladius 5 78 Pamphilus Caesariensis 578 Pape P. 243 Parmentier L. 580 Pauly A. 68, 559 Petau D. 558

Photius Constantinopolitanus 5 78 Pitra J.B. 243, 560 Polycarpus Smyrnaeus 576, 578 PossevinoA. 560 Ps.-Athanasius Alexandrinus 571

Quasten J. 557, 558, 563, 564, 568

Rauer M. 578 Refoule R.F. 580 Ritter 68

Rordorf W. 563 Routh M.J. 560 Rufinus 579

Salmasius C. 562 Scheidweiler F. 580 Schlecht J. 563

Schwartz E., иссл-ль древнехрист.

лит-ры 582 Seeberg R. 566 Semisch 297 Smith W. 11,558 Socratus Scholasticus 579 Sophocles 559 Stahlin O. 572 Suicerus 559 Sungman’ 76

Tatianus 579 Tertullianus 579 Tischendorf K. 555 Theodoretus Cyrrhensis 580 Theophilus Antiochenus 580 Tillemont N. 330, 558

Unger G.Fr. 558

Vicentius Lirinensis 580

Wace H. 77,558

Weizsieker K. 175

Winer G.B., нем. богослов 67, 559

Wissowa 68, 559

Zahn Th. 470, 562, 566

**ОГЛАВЛЕНИЕ**

От издательства:

П.К. Доброцветов. С.Л. Епифанович — «подвижник веры и науки» 3

Первое предисловие редактора 25

Второе предисловие редактора ...26

Третье предисловие редактора 28

Часть I

ВВЕДЕНИЕ

1. Понятие о науке патрологии: предмет её, задача и метод 31
2. Богословские основоположения науки патрологии 41
3. [Работа патролога 55](#bookmark14)
4. [История патрологии 70](#bookmark15)
5. [Группировка патрологического материала.... 81](#bookmark16)

Часть II ПИСЬМЕННОСТЬ МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХ

Отдел Первый Церковная письменность I века

1. [Мужи Апостольские... 87](#bookmark19)
2. [Св.Климент, епископ Римский 91](#bookmark20)
3. Св.Игнатий Богоносец, епископ Антиохийский 112
4. [Св.Поликарп, епископ Смирнский 136](#bookmark29)
5. [Состояние церковного веросознания в I веке 145](#bookmark31)

Отдел Второй Церковная письменность II века

1. [Учение Двенадцати Апостолов («Дидахи») 149](#bookmark33)
2. [Послание Варнавы 166](#bookmark36)
3. [«Пастырь Ерма» 180](#bookmark43)
4. Второе Послание св. Климента, епископа Римского

к Коринфяном 203

1. Папий, епископ Иерапольский 211
2. Выводы о церковном веросознании эпохи Мужей Апостольских ... 214

**Часть III**

АПОЛОГЕТИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА II ВЕКА Отдел Первый Христианская апологетика II века

1. Отношение язычников к христианской религии во II веке 218
2. [Исторические обстоятельства выступления апологетов 231](#bookmark57)
3. Первые защитники христианства против язычества и иудейства.. 233
4. Квадрат (Кодрат) 233
5. Аристид 234
6. [Послание к Диогнету 243](#bookmark62)
7. [Аристон Пеллейский 249](#bookmark63)
8. [Апологеты в период борьбы с ересями 252](#bookmark64)

[IV. 1. Св. Иустин Мученик 252](#bookmark65)

[IV.2. Татиан 305](#bookmark72)

FV.3. Малоазийские апологеты-полемисты 319

[FV.4. Афинагор 321](#bookmark74)

IV.5. Феофил, епископ Антиохийский 331

1. 6. Ермий Философ 344
2. 7. Марк Минуций Феликс 345

FV.8. Общее замечание об апологетах 356

Отдел Второй Борьба Церкви с ересями во И-м веке

1. [Общие замечания 358](#bookmark81)
2. [Св. Ириней, епископ Лионский 364](#bookmark82)

[II. 1. Сведения о жизни 364](#bookmark83)

1. [Литературная деятельность св. Иринея 366](#bookmark84)
2. Сочинение «Против ересей» 367
3. «Доказательство Апостольской проповеди» 382
4. [Богословие св. Иринея 384](#bookmark85)
5. [Борьба Церкви против монтанизма 406](#bookmark91)

Часть IV ХРИСТИАНСКАЯ НАУКА (III век)

1. [Введение 408](#bookmark93)
2. [Общий обзор письменности в первой пол. III века 410](#bookmark94)
3. Разделение церковной письменности в первой пол. III века 415
4. [Начало латинской литературы 415](#bookmark96)
5. [Тертуллиан 417](#bookmark97)
6. [I. Характер Тертуллиана 419](#bookmark98)
7. 2. Объём литературной деятельности Тертуллиана 423
8. 3. Сочинения апологетические 426
9. К народам (Ad nationes) 426
10. [«Апологетик» 428](#bookmark100)
11. «О свидетельстве души» 431
12. [«Послание к Скапуле» 432](#bookmark101)
13. [«Против иудеев» 432](#bookmark102)
14. 4. Догматико-полемические сочинения Тертуллиана 434
15. «Об отводе (или о давности) против еретиков» 434
16. «Против Гермогена» 437
17. «Против Валентиниан» 439
18. «Против Маркиона» 439
19. [«О плоти Христа» 444](#bookmark104)
20. «О воскресении плоти» 446
21. «О душе» 447
22. [«Против Праксея» 452](#bookmark105)
23. [3. Характер богословия Тертуллиана 455](#bookmark106)
24. [Источники вероучения 456](#bookmark107)

[Б. Учение о Боге 457](#bookmark108)

1. [Учение о Троице 458](#bookmark109)

В. Учение о Святом Духе 460

[Г. Христология 462](#bookmark40)

[Д. Эсхатология 463](#bookmark42)

1. 4. Значение Тертуллиана 464
2. [Александрийская школа 465](#bookmark110)
3. 1. Пантен 467
4. 2. Климент Александрийский 467
5. [Сведения о жизни 467](#bookmark111)

[Б. Литературная деятельность Климента 469](#bookmark73)

1. Воззрения Климента 486

Г. Учение о Боге ....496

[Д. Учение о Логосе 498](#bookmark116)

[Е. Учение о творении Mipa 499](#bookmark117)

[Ж. Учение о человеке 500](#bookmark118)

[3. Христология и сотериология 500](#bookmark119)

И. Учение о Церкви и таинствах 502

[К. Эсхатология 503](#bookmark120)

1. 3. Ориген 505

[А. Сведения о жизни 505](#bookmark121)

[Б. Литературная деятельность Оригена 512](#bookmark122)

1. [Библейско-критические труды 513](#bookmark123)
2. Библейско-экзегетические работы 515
3. [Сочинения догматические 520](#bookmark124)
4. [Сочинения апологетические и полемические 525](#bookmark125)
5. [Письма Оригена 530](#bookmark126)

[В. Учение Оригена 531](#bookmark127)

1. [Учение о Боге 533](#bookmark128)
2. Учение о Логосе, Его рождении 535
3. Учение об отношении Сына к Отцу 537
4. Учение о Святом Духе 539
5. Космология 540
6. [Антропология 543](#bookmark129)
7. [Христология 544](#bookmark130)
8. [Учение об искуплении и спасении 545](#bookmark131)
9. Эсхатология 547
10. [Осуждение Оригена 550](#bookmark132)

СПРАВОЧНЫЙ АППАРАТ

[ПРИМЕЧАНИЯ 554](#bookmark133)

[Список сокращений 570](#bookmark134)

Библиография трудов С.Л. Епифановича 582

[Именной указатель 586](#bookmark138)

Лекции по патрологии

(Церковная письменность I—III веков)

*Под общей редакцией доцента Московской Духовной Академии Н.И. Муравьёва*

Религиозно-просветительское издание

Главный Редактор Михаил Бориславич Данилушкип

Научная подготовка текста, вступительная статья примечания, справочный аппарат, выверка цитат кандидат богословия, кандидат философских паук Павел Кириллович Доброцветов

Научный консультант профессор Московской Духовной Академии Алексей Иванович Сидоров

Технический редактор; вёрстка; именной указатель Марина Борисовна Дапилушкипа

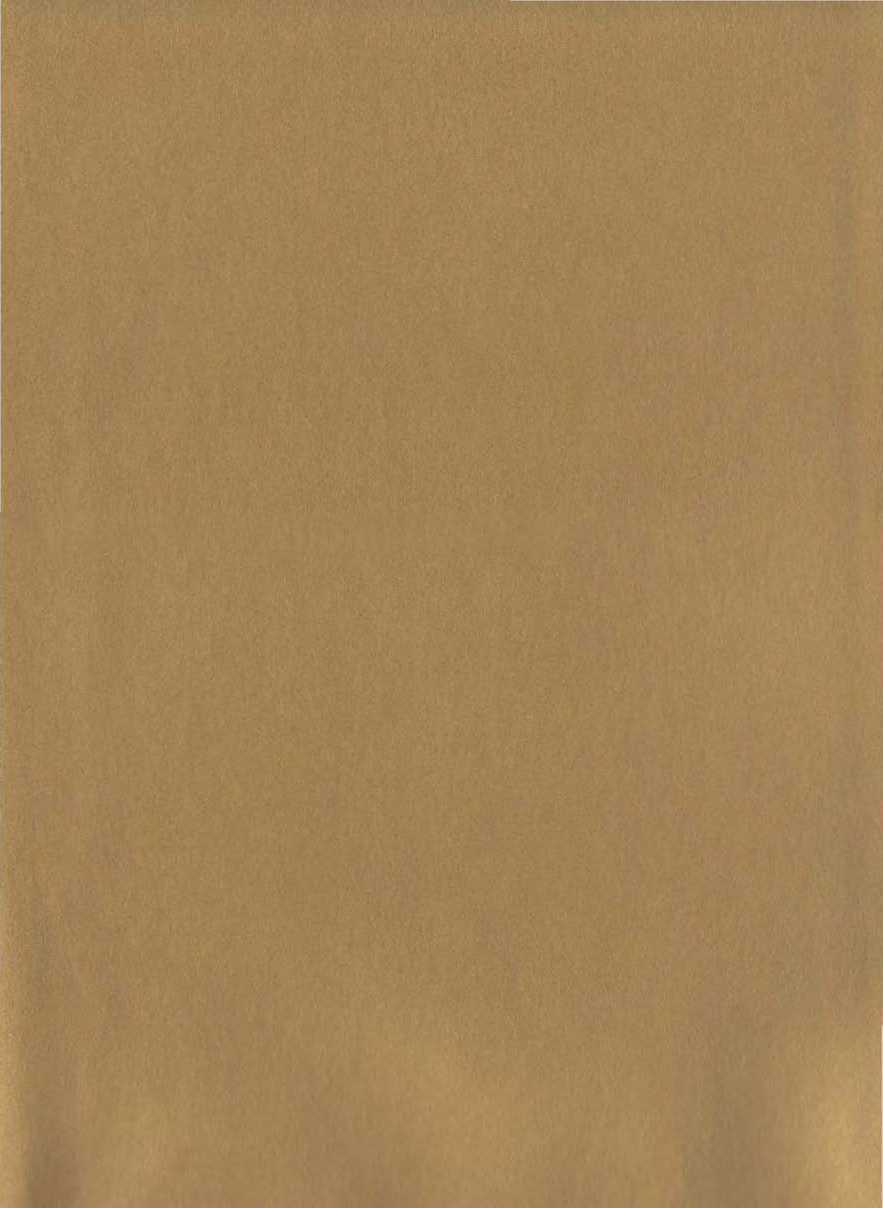
Корректор Димитрий Родионович Ростовцев

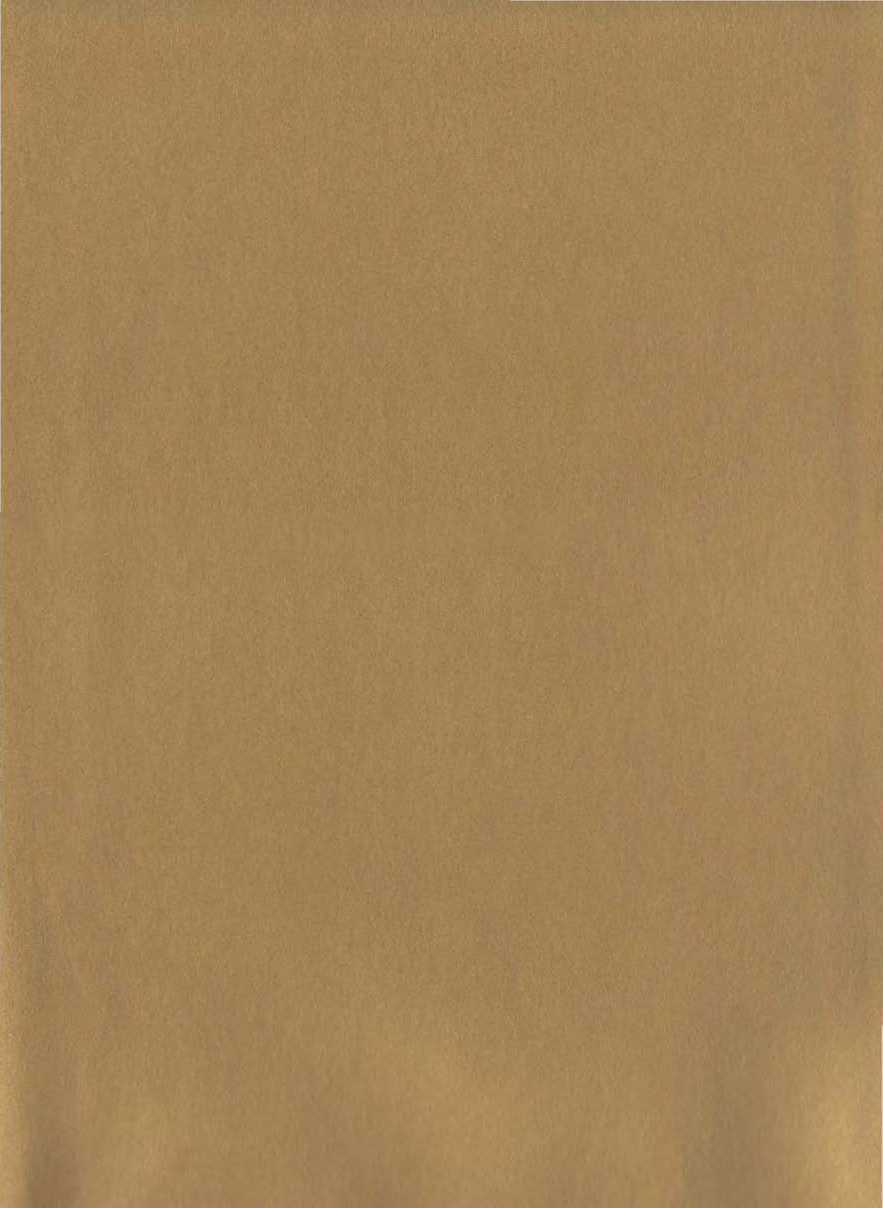
Издател ьство «Воскрссен ic»: hllp://www. voskresenie.orlhodoxy.ru e-mail: rusacadem ia@l is I. ru

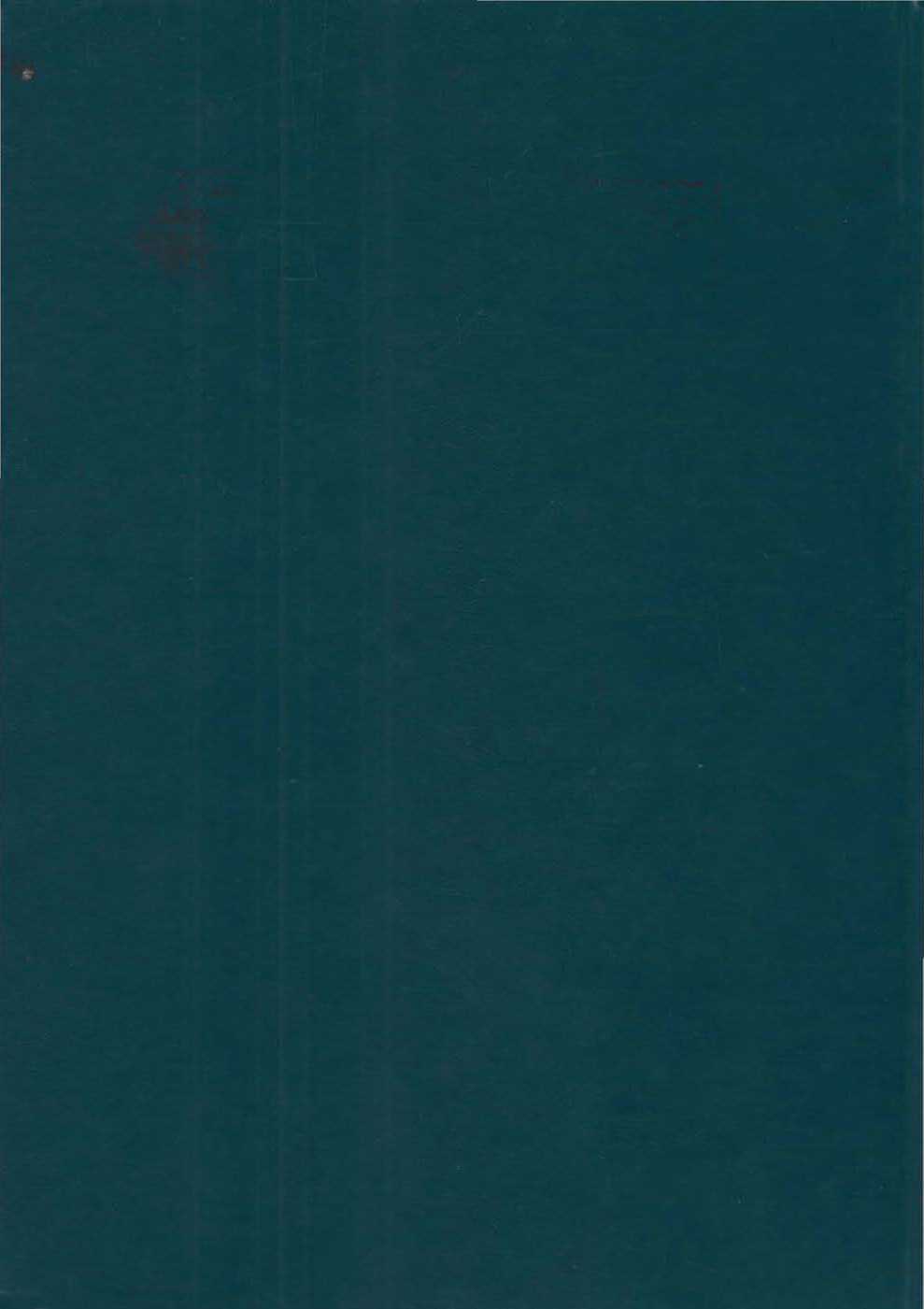
Все права на книгу принадлежат Издательству «Воскрсссше» (00 «РПАБН и НБИ>>). Ничто из неё не может быть перепечатано без письменного разрешения владельца.

ISBN 5-88335-064-Х

Подписано к печати 27.07.2010. Формат 70x100 ’/16- Печать офсетная. Печ. л. 38 . Заказ № 1757 Отпечатано с готовых диапозитивов в ООО «Типография «Правда 1906»». 195299, Санкт-Петербург, ул. Киришская, д. 2.







* 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.

\*\*’ 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 f С.Л. Епифа- новичем (ум. 15 Сент. 1918) и М.Э. Посновым...». См.: РНБ. АДП. Ф. 194. On. 1. Ед. хр. 772. Л. 13-16. Опубл.: Сосуд избранный: Сб. документов по истории РПЦ. СПб. 1994. С. 260.

\*\*\*\*\* Соколов J1. Указ. соч. С. 2.

\*\*\*\*\*\* 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

\*\* «Трудно представить Сергея Леонтьевича семейным, но он не был и без- семейным: около него создалась духовная семья — его редких по искренно­сти и бескорыстию друзей, его нелицемерных почитателей и его преданных учеников,— он умер не безчаден. Ещё он нежно любил своих родных, осо­бенно отца и мать,— счастливых родителей прекрасного и милостью Бо- жией отмеченного сына» (Соколов JI. Указ. соч. С. 3).

\*\* ТКДА. Январь. 1911. С. 639; Март. 1911. С. 50.

*jCtM . /у\*л/й<4*

*Ujcf+JAtb •/ fHtjsrtupJ-ЫЛ-ЧЛ—*

\* Эта подглавка, кроме последнего абзаца в ней, отсутствует в рукописной литографии 1915 г. и, по-видимому, принадлежит Н.И. Муравьёву — Примеч. ред.

\* Далее текст, относящийся к этой главе (ограничен обозначениями {}), не вошёл в редакцию Н.И. Муравьёва. Эта часть текста взята редакцией Изда­тельства «Воскресеше» из литографии рукописи 1914-1915 г. г. (библиотека МДА № 110295. С. 333-334), а также частично из Киевской литографии — **Ред., Изд.**

1. \* И литография, и машинопись Лекций были предоставлены игуменом Анд­ [↑](#footnote-ref-1)
2. роником (Трубачёвым), за что Издательство приносит ему сердечную бла­годарность. — Изд. [↑](#footnote-ref-2)
3. Соколов Л. Праведник наших дней (Светлой памяти профессора С.Л. Епи­фановича). Киев. 1918. [↑](#footnote-ref-3)
4. \*’ Как справедливо замечает А.И. Сидоров, «немногое можно сказать о вы­дающемся русском учёном начала XX в. — Сергее Леонтьевиче Епифанови- че, 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). [↑](#footnote-ref-4)
5. ’ Сидоров А.И. Указ. соч. С. 5. [↑](#footnote-ref-5)
6. В автобиографической записке — с 16 августа, и это видится логически более верным, в противном случае указ делался «задним числом». [↑](#footnote-ref-6)
7. Рукописный фонд Национальной Библиотеки Украины. Ф. 175. № 1454. \*\*" Можно предположить с великой долей вероятности, что именно он (Л .Епи­фанович) является автором книги «Записки по обличительному богословию» (Новочеркасск. 1888), выдержавшей пять дореволюционных переизданий. [↑](#footnote-ref-7)
8. \*’\*\* Сидоров А.И. Указ. соч. С. 5. [↑](#footnote-ref-8)
9. Соколов Л. Указ. соч. С. 2-3. [↑](#footnote-ref-9)
10. науке и учащимся Академии, общение с которыми далеко не ограничива­лось лишь стенами лекционной аудитории.

    ’ 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. [↑](#footnote-ref-10)
11. 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 (Гри- сюк) (будущий священномученик); проф. МДА иером. Варфоломей (Ремов) (будущий архиеп. Сергиевский); проф. А.И. Бриллиантов; проф. Н.Н. Глу- боковский; 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 [↑](#footnote-ref-11)
12. «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 многолетий, 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 [↑](#footnote-ref-12)
13. 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.

    \*’ Соколов Л. Указ. соч. С. 7.

    \*’\* «Ещё при жизни вступил он на путь безсмертия и, кроме бренной телес­ной оболочки, нечему было и умирать в нём, потому что дела его, помыш­ления, настроения и желания носили на себе ореол бесзсмертия, 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 мно- га, но неизбежно теряет их у гробового входа... Таких стяжаний у почив­шего не было, и в преддверии вечности он мог почти с буквальностью ска­зать: “тесит porto теа 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 попе- чительность 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. Епифано- вичу понадобилось выписывать из иностранных библиотек Европы и Иеру­салима фотокопии многих рукописей, что очевидно было весьма недёше­во, и это он делал на собственные средства. [↑](#footnote-ref-13)
14. 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 Mipe, что он жил инако в Mipe сравнительно с другими, хотя и жил только около мо­настырской стены и носил м1рскую одежду? Кто из знавших Сергея Леон­тьевича не засвидетельствует, что целомудрие, нестяжательность, нищелю- бие и послушание Церкви были его повседневными свойствами не только в телесном, но и во внутрепне-духовном смысле?» (Соколов Л. Указ. соч. С. 7). [↑](#footnote-ref-14)
15. Сидоров А.И. Указ. соч. С. 6. [↑](#footnote-ref-15)
16. «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

    2-1757 [↑](#footnote-ref-16)
17. Сидоров А.И. С.Л. Епифанович и его книга о преп. Максиме Исповеднике. С. 6; Он же. Курс патрологии. М. 1996. [↑](#footnote-ref-17)
18. S *в IP tv-fatUfa* /?/ *л гШШу1 erurjJHb-t\*Mx\** ? *fiaffrb*«*Juu,-7y-* Ч/i *Ctu'iati, у HoU, y-a.f>*

    *tl-м\** A *unuf\*is. -p' S(j ryrrvu-v>*

    1 */и& S\*4A ^Usia%r~ J (4 >A £rt^*

    *ic^ kAfey, MA/m (/ MfvcoSittut,*

    SJj aai iZ/.^t/

    ^ С2Л [↑](#footnote-ref-18)
19. *MjtfUi.lo Vt> ■ 'fyc+Uf e .-%n-' f~ (/7f4Afrq*

    *t 'tfc/j* & */jdee tlm ’ /Ifibatepitu/bz*

    '' *Ham. r&tlt U(m ’Q 'lt t ?\*\*)':}\*<']b ft*I*ftu ~*

    **J^PirAV tit.Саыру. a?**

    а *у /^Нишиуя-Sn, UityV. • UJA' HuSb* /»*Ъ-и\*оъ~-* -Д *'o/f-tyAUAr^/rULO ycSJB-byl-* «о [↑](#footnote-ref-19)
20. На тот момент — проф. КДА, в будущем — проф. КазДА, ректор КазДА, еп. Чистопольский, митр. Одесский, священномученик (ПЭ, Т. 2. С. 265­267). 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).

    " 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 Латеранс- кого (649 г.) Соборов С.Л. Епифанович изучил еще и Synodicon adversus lrenaei (PG. Т. 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 Мел ера 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, безспорно, 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. Епи- фанович 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. 1-1V), 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).

    \* Там же. С. 719.

    \*\* Там же. [↑](#footnote-ref-20)
21. ТДКА. Сентябрь 1912. С. 769. [↑](#footnote-ref-21)
22. 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). [↑](#footnote-ref-22)
23. 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. [↑](#footnote-ref-23)
24. ТКДА. Ноябрь. 1913. С. 217. [↑](#footnote-ref-24)
25. 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».

    ”\* Сохранилось «Уведомление о назначении С.Л. Епифановича преподава­телем греч. яз. 10 окт. 1917 г.». Ф. 187. Ед. хр. 1. Л. 1. [↑](#footnote-ref-25)
26. 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). [↑](#footnote-ref-26)
27. Более точно — оттиском вступления ко второй главе. [↑](#footnote-ref-27)
28. 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 церковно­исторической 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.

    ’ Сидоров А.И. С.Л. Епифанович и его книга о преп. Максиме Исповеднике. С. 6-7.

    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)). [↑](#footnote-ref-28)
29. Это первая часть патрологической трилогии прот. Георгия, в которую вошли также книги: «Восточные Отцы IV века» и «Восточные Отцы V-VIII веков». [↑](#footnote-ref-29)
30. Первые главы этого обзорного труда также посвящены доникейской пат­рологии. [↑](#footnote-ref-30)
31. Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Полный корпус лекций по патрологии. СПб.: Воскресеше, 2004. [↑](#footnote-ref-31)
32. 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. ЗЕЛ. 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. [↑](#footnote-ref-32)
33. Попов И.В., проф. Патрология. Краткий курс. М. 2003. [↑](#footnote-ref-33)
34. 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.

    * \*\* 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 ап sich («вещью в себе» — П. Д.), но и fur sich («для себя» — П. Д.), обретающей

    [↑](#footnote-ref-34)
35. 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. [↑](#footnote-ref-35)
36. 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 м1ровой 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.

    ‘ Все последующие примечания отнесены в конец книги. — Примеч. Изд. [↑](#footnote-ref-36)
37. Этот абзац отсутствует в рукописной литографии 1915 года. Очевидно, эта вставка полностью принадлежит Н.И. Муравьёву — Примеч. ред. [↑](#footnote-ref-37)
38. Речь идёт о знаменитых сочинениях Цицерона — «О природе богов» и Сенеки — «О провидении» и «О суеверии» — Примеч. ред. [↑](#footnote-ref-38)
39. Т.е. «таинство, благодать, искупление» — Примеч. ред. [↑](#footnote-ref-39)
40. 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. [↑](#footnote-ref-40)
41. Главу об Александрийской школе см. С. 465 — Изд. [↑](#footnote-ref-41)
42. Эта глава не вошла в редакцию Н.И. Муравьёва. Взята редакцией Издатель­ства «Воскресеше» из литографии 1914-1915 г г. (библиотека МДА № 110295. С. 333-334)—**Примеч. Изд.** [↑](#footnote-ref-42)
43. Глава «Тертуллиан» не вошла в редакцию Н.И. Муравьёва. Взята редакци­ей Издательства «Воскресеше» (с изменениями в последовательности неко­торых подглавок) из литографии 1914-1915 г. г. (библиотека МДА № 110295. С. 334-424 — **Изд.** [↑](#footnote-ref-43)
44. Лакуны воспроизведены научным редактором по текстам Тертуллиана — Примеч. ред. [↑](#footnote-ref-44)