
БИБЛІОГРАФІЯ.

Новости иностранной литературы по патрологіи.

5) *Thomas Wehofer. Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in literarhistorischer Beziehung zum erstenmal untersucht. Eine Vorstudie zur Kirchen- und Philosophiegeschichte des II Jahrhunderts. Rom, 1897. XIV+141.*

Вступленіе въ лоно христіанской церкви образованныхъ язычниковъ во II в. имѣло своимъ естественнымъ послѣдствіемъ то, что для выясненія и обоснованія христіанскихъ истинъ начали примѣняться термины и понятія дохристіанской греко-римской науки. Выясненіемъ вліянія на образъ мыслей св. Іустина Философа ученія Платона и стоиковъ занимались уже многіе изслѣдователи. Вопросъ о вліяніи на христіанскую литературу виѣхристіанской науки Вегоферъ освѣщаетъ съ новой стороны: онъ подвергаетъ изслѣдованію Апологію Іустина съ ея формальной стороны. По мнѣнію автора, это произведеніе христіанской древности представляетъ собою ораторскую рѣчь, составленную съ соблюденіемъ всѣхъ тогдашнихъ правилъ краснорѣчія. Анализъ Апологіи убѣждаетъ автора, что св. Іустинъ держался стоической риторики въ расположеніи матеріаловъ, въ отступленіяхъ отъ главнаго предмета рѣчи и въ подражаніи Платону.

По правиламъ стоической риторики, каждое ораторское произведеніе должно состоять изъ пяти частей: 1) вступле-

пія (*prooemium*), 2) разсказа (*narratio*), 3) доказательства (*tractatio, probatio*), 4) опроверженія (*refutatio*), 5) заключенія (*epilogus*). Всѣ эти части съ ихъ характерными особенностями авторъ и различаетъ въ апологіи св. Іустина.

По теоріи, вступленіе должно было состоять изъ патетической части и отчетливо выраженной темы дальнѣйшаго разсужденія. Въ этой части принято было громить тирановъ. Соотвѣтственно этой теоріи, и св. Іустинъ во вступленіи къ своей Апологіи обращается съ свободнымъ словомъ къ императорамъ, а вслѣдъ за этимъ формулируетъ тему своей защитительной рѣчи съ такими именно особенностями, которыя характеризовали стоическое краснорѣчіе. Далѣе слѣдуетъ раздѣленіе и главная часть. Эта послѣдняя подраздѣляется, согласно теоріи, на отрицательную и положительную часть. Въ гл. 4—13 содержится *refutatio* т. е. опроверженіе взводимыхъ на христіанъ обвиненій. Въ гл. 13—67 авторъ видитъ *probatio* т. е. положительное доказательство тезиса, что Христосъ есть Богъ. Теорія стойковъ рекомендовала связывать отдѣльныя части рѣчи особыми, искусственно построенными переходами. Эти послѣдніе состояли изъ *repetitio* и *propositio* т. е. начинались краткимъ повтореніемъ или обобщеніемъ ранѣе сказаннаго, а оканчивались указаніемъ предметовъ, о которыхъ ораторъ намѣревался говорить въ дальнѣйшихъ словахъ. Въ Апологіи св. Іустина имѣется на лицо три перехода, построенныхъ по этому правилу—именно: первый переходъ содержится въ концѣ 13 въ 14 и части 15 главы, второй въ 23 гл. и третій въ 53. Стоичаскіе ораторы того времени съ особенною тщательностью отдѣльвали эпилогъ своихъ рѣчей. По ихъ теоріи, онъ долженъ состоять изъ краткаго обобщенія сказаннаго во всей рѣчи и изъ заключительной патетической части. Для этой то части ораторъ приберегалъ обыкновенно какой нибудь эффектъ и часто оставался въ смѣшномъ положеніи, когда его противникъ, догадавшись о его намѣреніяхъ, разрушалъ его планъ въ ту минуту, когда онъ готовился уже торжествовать побѣду. Въ заключительной части Апологіи св. Іустина мы дѣйствительно и находимъ и обобщеніе, и обращеніе къ чувству и эффектъ. Послѣ обращенія къ божественному суду, который долженъ постигнуть преслѣдователей христіанъ, если они будутъ упорствовать въ своей не-

справедливости, св. Іустинъ приводитъ Эдиктъ Адріана къ Минуцію Фундану, истолковывая его въ пользу христіанъ. Вегоферъ согласно съ Моммсеномъ и Гарнакомъ признаетъ подлинность этого эдикта.

Далѣе, вліяніе стоической риторики на внѣшнюю форму Апологіи св. Іустина проявилось въ свойственныхъ ей многочисленныхъ отступленіяхъ отъ главнаго предмета рѣчи. Древніе были не знакомы съ тѣмъ приемомъ, которымъ пользуемся мы, когда намъ нужно сдѣлать какое нибудь вводное замѣчаніе. У нихъ не было подстрочныхъ примѣчаній. Поэтому они создали теорію отступленій. Этой теоріи отчасти и держится св. Іустинъ.

Наконецъ, стоическая риторика рекомендовала при составленіи ораторскихъ рѣчей подражать классическимъ образцамъ. Къ числу этихъ образцовъ относилась и Апологія Сократа. Св. Іустинъ раздѣляетъ съ стоиками пристрастіе къ Сократу и Платону. Діалоги Платона послужили образцомъ для его сочиненія Разговоръ съ Трифономъ Іудеемъ, а въ своей Апологіи онъ подражалъ Апологіи Сократа, составленной, какъ извѣстно, вполне самостоятельно Платономъ. На основаніи сравненія двухъ произведеній Вегоферъ приходитъ къ заключенію, что Іустинъ Философъ во многихъ случаяхъ сознательно или безсознательно усвоиваетъ мысли, возрѣнія и даже обороты рѣчи Платона.

Теорія стоиковъ отражается далѣе, по мнѣнію Вегофера, въ общемъ характерѣ Апологіи Іустина мученика. Для того дѣла, которое защищаль христіанскій апологетъ, эдиктъ Адріана былъ *lex dubia*, т. е. примѣненіе его къ данному случаю было сомнительно. Въ подобныхъ случаяхъ теорія совѣтовала покидать юридическую почву и апеллировать къ закону Божественному, къ нравственной правдѣ. Такъ и поступаетъ св. Іустинъ, доказывая въ большей части своего труда Божество Іисуса Христа.

Вторая Апологія Іустина не имѣетъ ни вступленія, ни заключенія, содержаніе ея располагается безъ опредѣленнаго плана. По мнѣнію автора это—черновая, неоконченная работа. Такъ какъ тема второй Апологіи таже, что и первой, то по предположенію автора, ее имѣлось въ виду внести въ составъ первой Апологіи при второмъ изданіи послѣдней. Вопросъ о второй Апологіи—спорный, и краткая замѣтка о

ней Вегофера не можетъ, конечно, служить его окончательнымъ рѣшеніемъ.

Ислѣдованіи Вегофера представляетъ собою трудъ вполне самостоятельный и не имѣющій предшественниковъ. Съ выводами автора можно не соглашаться въ частностяхъ, но въ общемъ нельзя не признать справедливой его догадку, которая вноситъ свѣтъ въ спорный вопросъ о послѣдовательности мыслей первой Апологіи св. Іустина.

6) *Eugene de Faye. Clement d' Alexandrie. Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II siecle. Paris. 1898 III+320.*

Книга Фая о Климентѣ Александрійскомъ представляетъ собою счастливое совмѣщеніе достоинствъ, отличающихъ французскую и нѣмецкую науку. Изъ нѣмецкой литературы авторъ заимствовалъ критическій методъ и духъ анализа, отсутствіе которыхъ такъ часто можно наблюдать во французскихъ патрологическихъ ислѣдованіяхъ (напр. Freppel, Weule и др.), но какъ истый французъ, онъ избѣжалъ нѣмецкой сухости и тяжеловѣстности. Авторъ не загромождаетъ свою книгу множествомъ однородныхъ цитатъ, ограничивается необходимымъ и наиболѣе выразительнымъ, отводя мѣсто для дополненій подъ строкой. Изложеніе—простое и изящное, свойственное французской литературѣ вообще. Патрологическая литература до сихъ поръ не имѣетъ о Климентѣ Алекс. монографіи, исчерпывающей предметъ со всѣхъ сторонъ или хотя бы только всесторонне излагающей систему догматическихъ и нравственныхъ идей этого, быть можетъ, наиболѣе оригинальнаго церковнаго писателя. Все до сихъ поръ написанное имѣетъ значеніе подготовительныхъ работъ. Новый трудъ, о которомъ мы говоримъ, не измѣняетъ такого положенія вещей, какъ объ этомъ неоднократно заявляетъ самъ авторъ. Онъ—не болѣе, какъ введеніе къ полной монографіи о Климентѣ.

Введеніе книги, въ которомъ дается общее обзорѣніе внѣшняго и внутренняго состоянія христіанской церкви въ концѣ II вѣка (р. 1 — 16) и сообщаются нѣкоторыя свѣдѣнія о жизни и сочиненіяхъ Климента, не отличается оригинальностью. Біографическія свѣдѣнія о Кли-

ментъ и замѣтки о менѣе важныхъ его сочиненiяхъ представляютъ собою краткое изложенеiе выводовъ прекраснаго изслѣдованiя Цана, напечатаннаго въ 3 т. его *Forschungen zur Geschichte N. T. Kanons*, съ нѣкоторыми незначительными дополненiями на основанiи другихъ изслѣдованiй. Самостоятельный анализъ начинается съ первой части, весь интересъ которой сосредоточивается на рѣшенiи вопроса объ отношенiи Строматъ къ двумъ первымъ частямъ обширнаго труда, задуманнаго Климентомъ Александрийскимъ. Въ I кн. Педагога Климентъ излагаетъ общiй планъ своего труда. Логосъ, отъ лица котораго воздѣ говоритъ Климентъ, обращается сначала къ язычникамъ, указываетъ имъ на ложность ихъ вѣрованiй и даетъ почувствовать всю несравненную цѣнность истинной религiи—христіанства. Онъ стремится открыть язычникамъ глаза и обратить ихъ къ свѣту истины. Такова цѣль Протрептика, въ которомъ Климентъ обращается къ язычникамъ. Характеръ второй части труда Климента—Педагога чисто практическiй. Цѣль его—искоренить у новообращенныхъ путемъ строгой дисциплины остатки языческихъ страстей и привычекъ и подготовить ихъ такимъ образомъ къ высшей жизни. Третья часть, по плану Климента, должна была носить уже чисто теоретическiй характеръ и содержать философское обоснованiе и изложенеiе истинъ вѣры. Является вопросъ, можно ли считать Строматы послѣднею частью труда Климента, его завершенiемъ, какъ обыкновенно признается. Авторъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ отрицательно и приводитъ доводы, съ которыми трудно не согласиться. Излагая общiй планъ своего труда въ Педагогѣ, Климентъ обѣщаетъ дать его послѣдней части въ соотвѣтствiи ея содержанiю названiе: *ὁ διδάσκαλος*. Уже это показываетъ что въ Строматахъ мы не должны видѣть завершенiя трехчастнаго труда Климента. Однако это становится несомнѣннымъ, когда Климентъ на протяжении всѣхъ Строматъ—и въ среднѣхъ, и въ концѣ ихъ—не перестаетъ обѣщать приступить современемъ къ изложенеiю въ особомъ сочиненiи чисто теоретическаго ученiя, начиная съ космологiи и кончая богословіемъ (Стр. IV, 3 ср. VII, 59 и 84 pp. 78—86). Наконецъ анализъ содержанiя Строматъ (87—98) убѣждаетъ автора, что это сочиненеiе не содержитъ въ себѣ изложенеiя теоретическихъ истинъ и слѣдовательно не отли-

чается тѣмъ характеромъ, который Климентъ предполагалъ сообщить послѣдней части своего труда. Въ дѣйствительности Строматы, по мнѣнію автора, имѣли довольно случайное происхожденіе. Чтобы дать систему христіанскихъ истинъ, которая могла бы удовлетворять научнымъ наклонностямъ образованной языческой молодежи, которую александрійская школа старалась пріобрѣсти для христіанства, Климентъ нуждался въ классической наукѣ. Между тѣмъ крайности гностицизма поселили недоувѣріе къ наукѣ въ простыхъ вѣрующихъ. Поэтому, прежде чѣмъ выполнить свою задачу, Климентъ рѣшился предварительно убѣдить вѣрующихъ въ пользѣ науки и необходимости возвышающейся надъ общимъ уровнемъ, чисто аскетической нравственности для тѣхъ, кто стремится посвятить себя въ великія мистеріи христіанскаго вѣдѣнія. Съ этою цѣлью и были написаны Строматы. Такъ какъ вопросовъ, обсуждаемыхъ здѣсь, въ то время можно было касаться лишь осторожно, Климентъ избираетъ для сочиненія, посвященнаго имъ, такое заглавіе, которое не обнаруживаетъ прямо его намѣреній. Строматы въ противоположность Протрептику и Педагогу отличаются спутанностью плана и недостаткомъ литературной обработки. Нашъ авторъ заключаетъ отсюда, что смерть прервала литературные труды Климента, что онъ не только не написалъ системы христіанскаго богословія, но не успѣлъ дать окончательной отдѣлки и Строматамъ (99—111).

Вторая часть книги Фая посвящена выясненію воззрѣній Климента на философію и ея значеніе для христіанина. Климентъ борется съ двумя крайностями: съ предубѣжденіемъ противъ науки простыхъ вѣрующихъ и увлеченіемъ ею со стороны гностиковъ. Подобно всѣмъ мыслителямъ своего времени онъ былъ эклектикомъ. Подъ философіей онъ понималъ совокупность истинныхъ мнѣній о Богѣ и поведеніи человѣка, разсѣянныхъ во всѣхъ философскихъ системахъ. Возвышенность понятій о Богѣ и чистота нравственнаго ученія служили для него критеріемъ при обсужденіи философскихъ системъ и выдѣленіи изъ нихъ истины (149—159). Далѣе Фай излагаетъ извѣстное ученіе Климента о значеніи философіи для язычниковъ и христіанъ.

Въ третьей части книги указываются философскія вліянія, которымъ Климентъ подчинялся въ своихъ воззрѣні-

яхъ. Мнѣнія ученыхъ о томъ, какая философская система древности наиболѣе рѣзко отразилась на сочиненіяхъ Климента, расходятся; одни указываютъ на платонизмъ, другіе на стоицизмъ, третьи на ученіе Филона. Нашъ авторъ удачно соединяетъ эти точки зрѣнія. Платонизмъ отразился въ ученіи Климента о Богѣ, какъ объ общей идеѣ, чуждой всякихъ конкретныхъ опредѣленій, какъ о Существовѣ далеко отъ міра, непознаваемомъ, превышающемъ всѣ категории человѣческаго ума, и въ его воззрѣніяхъ на самый методъ богопознанія, состоящій въ послѣдовательной абстракціи. (216 — 222). Вліяніе философіи Филона авторъ открываетъ въ сложности идеи Логоса у Климента, въ его ученіи о Логосѣ, какъ трансцендентной идеѣ, присущей Богу, и въ тоже время, какъ имманентной міру силѣ, проникающей до глубины творенія, какъ первообразѣ сотворенныхъ вещей и въ тоже время, какъ творческой силѣ. (231—246). Въ ученіи Климента о христіанскомъ гностикѣ встрѣчаются и примиряются идеи платонизма и стоицизма. Платонизмъ отразился въ ученіи Климента объ интеллектуальной сторонѣ гнозиса. Цѣль гнозиса—познаніе „мысленнаго“. Стоицизмъ напротивъ сказался въ характеристикѣ гностика со стороны его нравственнаго настроенія. Его духъ вѣетъ въ ученіи Климента объ апатіи, какъ идеальномъ состояніи человѣка, о безразличномъ отношеніи къ внѣшнимъ благамъ, какъ не зависящимъ отъ воли человѣка, о молитвѣ, предметомъ которой не должны быть никакія земныя нужды (263 — 292). Въ концѣ книги авторъ даетъ библиографическое обзорѣніе литературы о Климентѣ, кратко отмѣчая достоинства и недостатки перечисляемыхъ трудовъ, достигнутые ими результаты и вопросы, которые предстоить разрѣшить будущему (303—318).

Уже изложеніе содержанія книги Фая показываетъ, насколько она богата содержаніемъ. Но достоинства книги этимъ не ограничиваются. Къ числу послѣднихъ нужно отнести проникающее всю книгу стремленіе автора точно формулировать смыслъ терминовъ, употребляемыхъ Климентомъ, и расчленять его ученіе на строго опредѣленные положенія. Это особенно ясно сказывается въ изложеніи ученія Климента о вѣрѣ и гнозисѣ. Въ то время, какъ другіе изслѣдователи даютъ намъ мозаику изъ вы-

держекъ, заимствованныхъ въ сочиненіяхъ Климента, мозаику, оставляющую въ насъ одно неясное представленіе образа гностика, нашъ авторъ указываетъ двѣ основныхъ идеи въ этомъ ученіи, вокругъ которыхъ группируетъ все прочія. Большинство изслѣдователей, занимавшихся систематическимъ изложеніемъ ученія Климента по различнымъ догматическимъ и нравственнымъ вопросамъ, очень часто наталкиваются на трудно примиримыя противорѣчія. Особенно рѣзко выразился этотъ недостатокъ въ прекрасной книгѣ Винтера *Die Ethik des Clemens von Alexandrien*. Эти авторы не принимаютъ въ расчетъ того, что въ различныхъ своихъ сочиненіяхъ Климентъ обращается къ различной публикѣ и, исходя изъ идеи воспитанія, говоритъ въ нихъ не одно и то же, а въ каждомъ лишь то, что считаетъ умѣстнымъ по отношенію къ спеціальному кругу его читателей. Каждое сочиненіе Климента нужно изслѣдовать отдѣльно, принимая во вниманіе его спеціальныя цѣли и задачи. Насколько намъ извѣстно, нашъ авторъ впервые пришелъ къ этой справедливой мысли. Въ книгахъ, посвящаемыхъ вопросу о вліяніи классической философіи на христіанскихъ писателей, часто остается неотмѣченнымъ то измѣненіе, которое потерпѣли философскія идеи подъ вліяніемъ христіанства. Нашъ авторъ удѣляетъ не меньше вниманія и этой сторонѣ дѣла (225—230; 243—255 и др.). Нельзя также не отмѣтить и той выгодной черты, что авторъ разбираемой книги указываетъ отношеніе ученія Климента къ предшествовавшимъ, современнымъ и послѣдующимъ церковнымъ писателямъ и такимъ образомъ ясно обозначаетъ его мѣсто въ патристической литературѣ. Но, конечно, авторъ не избѣжалъ и нѣкоторыхъ недостатковъ. Объясняя происхожденіе ученія Климента о двухъ степеняхъ совершенства, онъ не отмѣтилъ главнаго фактора—уже распространенныхъ въ то время понятій о двойной нравственности: церковь признавала высшимъ состояніемъ жизнь дѣлательничковъ, вдовицъ и вообще аскетовъ; она предъявляла къ членамъ клира болѣе строгія нравственныя требованія. Утвержденіе, что Климентъ не опредѣляетъ ясно, въ чемъ должно состоять познаніе „мысленнаго“, къ которому призывается гностикъ (267—272), не вѣрно. Подъ мысленнымъ Климентъ разумѣетъ философское понятіе о Богѣ въ

противоположность антропоморфизмамъ Библии, учение о Божественной природѣ Христа въ противоположность его историческому явленію, аллегорическое пониманіе Писанія въ противоположность буквальному. Объ отношеніи Тертуліана къ аллегорическому методу толкованія авторъ напрасно ищетъ данныхъ въ сочиненіи *De praescriptionibus haereticorum*. Они разсѣяны въ другихъ его сочиненія (*Adv. Hermoh.* 19, 26, 31, *Adv. Marc.* 3, 14. *Adv. Prax.* 20. *De resur.* 20, 26, 33).

7) *Dr. Guilelmus Capitaine. De Origenis Ethica. Monasterii Guesty. 1898. VII+216.*

Исторія догматовъ имѣетъ обширную литературу въ видѣ отдѣльныхъ изслѣдованій о важнѣйшихъ церковныхъ писателяхъ, равно какъ и въ видѣ полныхъ курсовъ. Гораздо менѣе разработана исторія христіанской нравственности. Неудовлетворительность двухъ—трехъ курсовъ, посвященныхъ этому предмету, извѣстна всѣмъ, занимающимся исторіей нравственности. Она происходитъ отъ того, что недостаточно изучены отдѣльные моменты историческаго движенія нравственныхъ идей, моменты, характеризующіе собою происшедшее измѣненіе и оказывавшіе вліяніе на дальнѣйшее развитіе. Не изучивъ этихъ частныхъ, нельзя, конечно, притти ни къ какимъ твердымъ обобщеніямъ, нельзя начертать прагматической исторіи христіанской нравственности. Насколько мало изучена исторія христіанской нравственности, яснѣе всего можно видѣть на примѣрѣ отношенія ученыхъ силъ къ такому важному писателю, какъ Оригенъ. Ему посвящена огромная литература, въ которой детально изслѣдовано догматическое ученіе знаменитаго александріискаго учителя. Но среди этой огромной литературы мы не встрѣчаемъ ни одного труда, въ которомъ было бы затронуто нравственное ученіе Оригена. Между тѣмъ нравственныя идеи александрійцевъ на послѣдующую исторію христіанской церкви оказали быть можетъ не менѣе могучее вліяніе, чѣмъ и ихъ догматическое ученіе. Если бы нравственное ученіе александрійцевъ хоть сколько нибудь изучалось, вѣроятно не появилось бы на свѣтъ теоріи о происхожденіи египетскаго монашества изъ культа Сераписа

или изъ индійскаго буддизма. Эти теоріи несли причину монашества гораздо дальше, чѣмъ онѣ дѣйствительно находились. Вновь вышедшее сочиненіе Капитэна объ этикѣ Оригена восполняетъ скудную литературу по исторіи христіанской нравственности.

Послѣ краткой характеристики александрійской философіи вообще и философіи Оригена въ частности, авторъ излагаетъ антропологию Оригена т. е. его ученіе о человѣкѣ, его составѣ и назначеніи. Это служитъ какъ бы введеніемъ къ изложенію собственно нравственнаго ученія Оригена, такъ какъ всякое нравственное ученіе обыкновенно опирается на антропологию. Правда, въ этой части своей книги авторъ могъ бы быть менѣе подробенъ и не касаться тѣхъ пунктовъ, которыми онъ вовсе не пользуется при дальнѣйшемъ изложеніи нравственнаго ученія Оригена (напр. вопроса о воскресеніи мертвыхъ), однако въ общемъ мы находимъ здѣсь мало лишняго и не оправданнаго дальнѣйшимъ изслѣдованіемъ. Затѣмъ въ послѣдовательномъ порядкѣ излагается ученіе Оригена о благѣ, о нравственномъ законѣ, о совѣсти, о свободѣ и благодати, о различныхъ мотивахъ дѣятельности и степеняхъ совершенства, о добродѣтели, о грѣхахъ, ихъ источникахъ и средствахъ очищенія. Мы не излагаемъ содержанія каждой изъ перечисленныхъ главъ, потому что для этого потребовалось бы слишкомъ много времени и мѣста. Авторъ старается быть краткимъ, но отмѣчаетъ всѣ этическія понятія, имѣющія въ системѣ Оригена какое нибудь значеніе. Поэтому перечисленныя главы отличаются большою содержательностью и изобилуютъ отдѣльными положеніями, которыя трудно воспроизвести въ немногихъ словахъ. Въмѣсто этого сдѣлаемъ нѣсколько общихъ замѣчаній по поводу книги Капитэна.

Сочиненія подобнаго рода имѣютъ тройную задачу. Ихъ первая задача состоитъ въ томъ, чтобы правильно понять и въ систематическомъ порядкѣ отмѣтить по возможности всѣ частныя положенія известной группы, свойственныя изучаемому автору, для того, чтобы каждый легко могъ справиться, какъ думаетъ этотъ авторъ по тому или иному вопросу. Этому первому и, пожалуй, главному требованію книга Капитэна вполне удовлетворяетъ. Во первыхъ, въ ней незамѣтно тенденціи, свойственной очень многимъ католиче-

скимъ изслѣдователямъ, доказывать *per fas et nefas* православіе древнихъ церковныхъ писателей по всѣмъ пунктамъ. Въ концѣ книги онъ помѣщаетъ *appendix*, въ которомъ указываетъ односторонность и увлеченіе *Vincenzi* въ защитѣ православія Оригена. Во вторыхъ, все существенное въ нравственномъ ученіи Оригена отмѣчено авторомъ тщательно на основаніи добросовѣстнаго изученія самыхъ сочиненій Оригена и относящейся сюда литературы. Приложенный въ концѣ книги довольно подробный указатель облегчаетъ справки.

Вторая задача подобныхъ трудовъ состоитъ въ томъ, чтобы уловить и начертать индивидуальность изучаемаго писателя. У каждаго писателя есть свои излюбленныя идеи, которыя интересуютъ его болѣе всего, къ которымъ онъ чаще возвращается, которыми онъ, такъ сказать, живетъ. И наоборотъ въ содержаніи сознанія каждаго человѣка есть много случайнаго, что хотя и высказывается имъ, но не затрагиваетъ его души. Наконецъ, у каждаго есть много безличнаго т. е. много общихъ мѣстъ, составляющихъ общее достояніе извѣстной эпохи. Монографія, посвященная изложенію нравственнаго ученія Оригена, должна бы была отмѣчать, что въ системѣ его нравственныхъ идей было наиболѣе личнымъ его достояніемъ, составляло его главный интересъ, и что менѣе затрагивало его личность, было для него болѣе или менѣе случайнымъ и свой источникъ имѣло въ общепризнанныхъ понятіяхъ его времени. Тогда книга давала бы ясное представленіе объ индивидуальныхъ особенностяхъ нравственной системы Оригена. Къ сожалѣнію мы должны сказать, что подробная книга Капитана совершенно не удовлетворяетъ этому требованію. Во первыхъ, онъ не старается открыть систему, присущую самому изучаемому имъ автору, а излагаетъ его ученіе по рубрикамъ, заимствованнымъ изъ современныхъ католическихъ курсовъ нравственнаго богословія, такъ что находитъ у Оригена даже ученіе о „богословскихъ добродѣтеляхъ“. Во вторыхъ, каждой мысли, встрѣчаемой въ сочиненіяхъ Оригена, онъ удѣляетъ одинаковое вниманіе, не думая о томъ, насколько она была важна и характерна для самого Оригена. Что добродѣтель состоитъ въ среднѣ между двумя крайностями, это было въ то время общимъ мѣстомъ. Эту мысль можно встрѣ-

тять у каждаго писателя того времени. Напротивъ, своеобразный аскетизмъ Оригена, его отношеніе къ плоти, ученіе о двухъ степеняхъ совершенства — все это представляетъ особенность только александрійской школы. Но у автора этого вовсе не оттънено. Поэтому читатель, незнакомый предварительно съ Оригеномъ, изъ книги Капитэна не составитъ себѣ понятія о нравственномъ обликѣ александрійскаго катехета.

Третья задача подобныхъ монографій состоитъ въ томъ, чтобы указать отношеніе изучаемаго писателя къ предшественникамъ и его значеніе въ послѣдующей исторіи. На эту сторону дѣла авторъ разбираемаго труда обратилъ нѣкоторое вниманіе. Излагая тотъ или иной пунктъ нравственнаго ученія Оригена, онъ подъ строкою отмѣчаетъ, у кого изъ предшественниковъ Оригена встрѣчается эта же мысль. Но это—указаніе параллелей, а не историческаго преемства. Конечно, въ нѣкоторыхъ пунктахъ Оригенъ совпадаетъ и съ Тертуллианомъ, какъ это и отмѣчаетъ авторъ, но зависимость здѣсь нѣтъ, а есть только случайное совпаденіе. Совсѣмъ въ другомъ отношеніи стоитъ нравственное ученіе Оригена къ александрійской виѣхристіанской философіи и нравственнымъ воззрѣніямъ Климента. Между этими явленіями мысли есть дѣйствительная связь и историческое преемство. Это преемство и долженъ бы былъ выяснитъ исследователь нравственныхъ идей Оригена. Но этотъ вопросъ затронуть въ разбираемой книгѣ лишь мимоходомъ и крайне поверхностно.

Стараясь, хотя и недостаточно методично, вскрыть корни ученія Оригена въ прошедшемъ, авторъ уже совершенно не касается вопроса о вліяніи нравственныхъ воззрѣній Оригена на позднѣйшую исторію, между тѣмъ, по нашему мнѣнію, оно было очень значительно. Монашеское движеніе четвертаго вѣка безъ сомнѣнія вызвано не одною какою нибудь причиною, а цѣлою совокупностію причинъ. Одною изъ этихъ причинъ, по нашему мнѣнію, было распространеніе нравственныхъ идей Климента и Оригена. По крайней мѣрѣ въ сочиненіяхъ Оригена даны уже всѣ элементы позднѣйшаго монашескаго идеала. Оригенъ высоко цѣнилъ и настойчиво рекомендовалъ добровольную бѣдность и отреченіе отъ собственности; жизнь созерцательную онъ ста-

вить гораздо выше дѣятельной, понимая подъ созерцаніемъ молитву, изученіе священнаго Писанія и занятія религиозною философіею; онъ часто говорилъ объ удаленіи отъ міра, хотя понималъ подъ этимъ удаленіемъ не столько физическое одиночество, сколько сердечное отрѣшеніе отъ всего, что связано съ міромъ, его суетою и грѣховностью. Нѣтъ нужды говорить далѣе о высокой нравственной цѣнности, которую Оригенъ приписывалъ дѣвству, такъ какъ предпочтеніе дѣвства было всеобщимъ. Въ виду этого было бы крайне интересно прослѣдить, какія черты нравственныхъ воззрѣній Оригена были удержаны въ послѣдующей аскетической литературѣ и въ чемъ онѣ потеряли измѣненіе.

Такимъ образомъ, въ книгѣ Капитана тема изслѣдована не достаточно полно. Это дѣлаетъ желательными дальнѣйшія изысканія въ указанномъ направленіи, но не набрасываетъ тѣни на то, что уже сдѣлано авторомъ. Поэтому мы привѣтствуемъ его трудъ, какъ цѣнный вкладъ въ патрологическую литературу, пополняющій собою довольно ощутительный пробѣлъ ея.

8) *Armin Reiche. Die künstlerische Elemente in der Welt- und Lebens-Anschauung des Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zur Philosophie der Patristik. Leipzig. 1897. 60.*

Многочисленные патристическія изслѣдованія послѣдняго времени посвящены выясненію вліянія на творенія отцевъ церкви древней метафизики и этики. Но до сихъ поръ еще не затрогивался вопросъ о вліяніи на церковныхъ писателей древней эстетики. Между тѣмъ въ жизни и міросозерцаніи грека прекрасное имѣло не менѣе важное значеніе, и древняя эстетика отражалась на христіанской литературѣ не менѣе замѣтно. Книжка Реіхе имѣетъ цѣлью пополнить этотъ пробѣлъ литературы, трактующей о философіи отцевъ церкви.

Излагая воззрѣнія св. Григорія Нисскаго на прекрасное вообще, на прекрасное въ природѣ и на отношеніе добра и красоты, авторъ указываетъ въ нихъ отраженіе эстетическихъ идей Платона, Плотина и Аристотеля. Въ своихъ эсте-

тическихъ воззрѣніяхъ св. Григоріи Нисскіи наибольше обязанъ Платону. Чувственный, матеріальный міръ не даетъ намъ подлинно прекраснаго, а только его слабое отраженіе, потому что онъ подверженъ постояннымъ измѣненіямъ и текучести. Наивысшимъ осуществленіемъ красоты въ немъ является небо съ правильностью своихъ движеній и блескомъ свѣтилъ. Подлинно прекрасное существуетъ лишь въ мірѣ идеальныхъ сущностей и осуществляется въ Богѣ, который есть истинное добро и истинная красота. Соответственно этому чувственное воспріятіе служитъ только низшею ступеню познанія прекраснаго, потому что ему доступна лишь измѣняющаяся красота чувственнаго. Истинное познаніе прекраснаго состоитъ напротивъ въ отрѣшеніи отъ чувственности и достигается очищеніемъ души отъ страстей. Выясняя такимъ образомъ общее понятіе о прекрасномъ, св. Григоріи Нисскій почти всецѣло вращается въ сферѣ эстетическихъ воззрѣній Платона и отчасти Плотина.

Красоту природы Платонъ находилъ въ правильности ея круговращенія и въ рѣзко очерченной опредѣленности. Сочиненія св. Григорія проникнуты чувствомъ природы, которое такое значительное развитіе получило только въ послѣдніе два вѣка. Въ великомъ и маломъ онъ видѣлъ мѣру и гармонию. Подобно Платону, онъ приписывалъ природѣ кругообразность движеній и отрицалъ существованіе всего неопредѣленнаго. Онъ отрицалъ безконечность пространства и времени и признавалъ, что даже родъ человѣческой долженъ состоять изъ заранѣе predetermined количества индивидуумовъ.

Свойственное Аристотелю и Платону представленіе о мірѣ, какъ лѣстницѣ, основаніемъ которой служитъ мертвая матерія, серединой растенія и животныя, а вершиною человѣкъ, отразилось на ученіи св. Григорія о постепенности творенія міра. Творческая сила Божества въ порядкѣ совершенства тварей восходила, по его ученію, отъ неорганической природы и ея четырехъ элементовъ къ растеніямъ и животнымъ, чтобы завершить свое дѣло созданіемъ человѣка, который въ свою очередь служитъ связующимъ звеномъ между міромъ чувственнымъ и духовнымъ.

Подобно всѣмъ вообще греческимъ мыслителямъ, св. Григоріи сближалъ понятія добра и красоты. Это сближеніе въ

его ученіи о добродѣтели отличается какъ платоническими, такъ и аристотелевскими чертами. Подъ добродѣтелью онъ разумѣль, подобно Платону, здоровье души, состоящее въ гармоніи и правильномъ взаимномъ отношеніи ея частей. Съ другой стороны онъ удерживаетъ воззрѣніе Аристотеля, согласно которому добродѣтель есть середина между двумя крайностями.

Какъ показываетъ сдѣланное нами изложеніе, небольшая книжка Рейхе отличается большою содержательностью. Основные положенія автора достаточно доказаны выдержками изъ сочиненій св. Григорія, помѣщенными въ примѣчаніяхъ и благодаря этому не нарушающими связности изложенія. Все существенное исчерпано, но безъ многословія и излишнихъ подробностей.

9) Wilh. Vollert. Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen und schliesslichen Ueberwindung des Bösen. Leipzig. 1897. IV+58.

Послѣ краткой характеристики общаго направленія греческой философіи съ ея интеллектуализмомъ и аскетизмомъ, авторъ переходитъ къ изложенію ученія св. Григорія Нисскаго. Въ первой главѣ выясняется ученіе св. Григорія о добрѣ, во второй о злѣ, въ третьей о побѣдѣ добра надъ зломъ. Изложеніе сдѣлано на основаніи только нѣкоторыхъ, правда, наиболѣе важныхъ сочиненій св. Григорія. Поэтому особой полнотой и обстоятельностью оно отличаться не можетъ. И дѣйствительно, оно не даетъ ничего новаго сравнительно съ тѣмъ, что можно встрѣтить въ любой монографіи объ этомъ отцѣ церкви. Но въ тоже время оно правильно отмѣчаетъ все существенное.

Большимъ интересомъ отличается вторая часть книжки, въ которой авторъ устанавливаетъ отношеніе св. Григорія къ Оригену и выясняетъ вліяніе, которое оказывали на его образъ мыслей греческіе философы. Въ заключеніе, въ особой таблицѣ авторъ проводитъ параллель между философскими положеніями Григорія Нисскаго и ученіемъ Платона, Аристотеля, Гераклита, Стоиковъ и Новоплатониковъ. Это сжатое обзорѣніе очень наглядно и удобно для справокъ.
